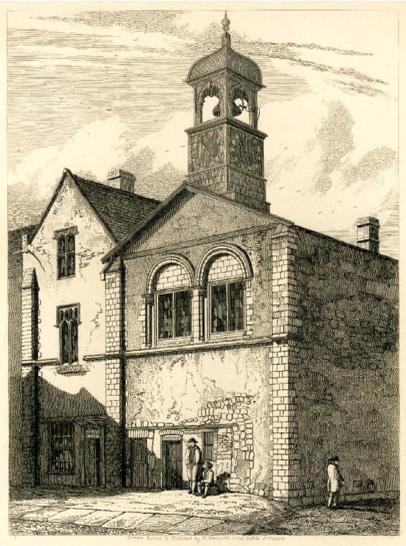


*PaRDeS*

ZEITSCHRIFT DER VEREINIGUNG FÜR JÜDISCHE STUDIEN E.V.



EINBLICKE IN DIE ‚BRITISH JEWISH STUDIES‘  
INSIGHT INTO ‘BRITISH JEWISH STUDIES’

(2012) HEFT 18

UNIVERSITÄTSVERLAG POTSDAM



# *PaRDeS*

ZEITSCHRIFT DER VEREINIGUNG FÜR JÜDISCHE STUDIEN E. V.

EINBLICKE IN DIE ‚BRITISH JEWISH STUDIES‘

INSIGHT INTO ‘BRITISH JEWISH STUDIES’

(2012) HEFT 18

UNIVERSITÄTSVERLAG POTSDAM



*PaRDeS*

ZEITSCHRIFT DER VEREINIGUNG FÜR JÜDISCHE STUDIEN E. V.

HERAUSGEGEBEN VON

REBEKKA DENZ, GRAŻYNA JUREWICZ UND DOROTHEA SALZER

IM AUFTRAG DER VEREINIGUNG FÜR JÜDISCHE STUDIEN E. V.

IN VERBINDUNG MIT DEM INSTITUT FÜR JÜDISCHE STUDIEN DER

UNIVERSITÄT POTSDAM

**Einblicke in die ‚British Jewish Studies‘**

**Insight into ‚British Jewish Studies‘**

(2012) HEFT 18

UNIVERSITÄTSVERLAG POTSDAM

ISSN (PRINT) 1614-6492

ISSN (ONLINE) 1862-7684

ISBN 978-3-86956-177-6

## **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 2012**

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

Tel.: +49 (0)331 977 2533 | Fax: -2292 | [verlag@uni-potsdam.de](mailto:verlag@uni-potsdam.de)

### **Redaktion:**

Rebekka Denz (Artikel, [denz@bundism.net](mailto:denz@bundism.net))

Grażyna Jurewicz (Artikel, [jurewicz@em.uni-frankfurt.de](mailto:jurewicz@em.uni-frankfurt.de))

Dr. Dorothea Salzer (Rezensionen und Liste ausgewählter Neuerscheinungen, [salzer@uni-potsdam.de](mailto:salzer@uni-potsdam.de))

**Redaktionsschluss:** Heft 19 (2013): 14.01.2013

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 AutorInnen. Sie geben nicht unbedingt die Meinung der Herausgeberinnen bzw. der Gesamtreaktion wieder. Alle in PaR-DeS veröffentlichten Artikel sind in „Rambi. Index of Articles on Jewish Studies“ nachgewiesen.

**Umschlagabbildung:** Die Umschlagabbildung zeigt die Synagoge in Bury St Edmund (Suffolk). Das Bild von 1827 stammt aus der Werkstatt des englischen Druckers Henry Davy. Quelle: The British Museum. Wikipedia Commons.

**Druck:** docupoint GmbH Magdeburg

**Layout und Satz:** Martin Meyerhoff (<http://www.wissensatz.de>)

ISSN (print) 1614–6492

ISSN (online) 1862–7684

ISBN 978-3-86956-177-6

Zugleich online veröffentlicht auf dem Publikationsserver der Universität Potsdam:

URL <http://pub.ub.uni-potsdam.de/volltexte/2012/5925/>

URN <urn:nbn:de:kobv:517-opus-59255>

<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:517-opus-59255>

# Einblicke in die ‚British Jewish Studies‘

## *Editorial*

Mit dem diesjährigen Heft schließen wir an die Ausgabe „Geographical Turn“ von 2010 an, in der wir uns den Jüdischen Studien jenseits der östlichen Grenze Deutschlands widmeten. Unser Augenmerk richteten wir damals auf das in Ostmitteleuropa wieder erwachende Interesse an der jüdischen Religion und Kultur und seine Konstituierung als Wissenschaft. Autoren aus Rumänien, Litauen, Polen, Tschechien und der Slowakei berichteten für PaRDeS über die Ergebnisse ihrer Forschungen zu jüdischen Themen. Die Beiträge spiegelten den thematischen Reichtum sowie die geographische und zeitliche Weitläufigkeit der Fragestellungen der Wissenschaft vom Judentum in Ostmitteleuropa wider. Mit einem geographisch definierten Schwerpunkt beabsichtigten wir, die heutige Landkarte der Wissenschaft vom Judentum mit deren beiden Zentren – Israel und den USA – detaillierter zu zeichnen. Auch mit dem aktuellen Themenfokus stellen wir uns dies zur Aufgabe.

Hiermit legen wir ein Heft vor, das in Zusammenarbeit mit der Schwesterorganisation der „Vereinigung für Jüdische Studien e. V.“, der „British Association of Jewish Studies“ (BAJS), entstand. Der Akzent liegt diesmal auf der Wissenschaft vom Judentum auf den britischen Inseln, womit ein geographisches Gebiet fokussiert wird, das nach Frankreich die zweitgrößte jüdische Bevölkerung in Europa aufweist. An dieser Stelle äußern wir unseren Dank an den Präsidenten der BAJS Prof. Sacha Stern, dem Geschäftsführer der Dr. Lars Fischer und die Mitglieder der BAJS, die uns Einblicke in ihre Forschung gewähren. Ohne sie wäre dieses Heft nicht entstanden.

Der Themenschwerpunkt des Heftes wird durch eine organisationsgeschichtliche Abhandlung über Flüchtlingskomitees in Großbritannien eröffnet. Susan Cohen führt in die Gründungsgeschichte und Betätigungsfelder dieser Organisationen ein, die bereits 1933 ihre Arbeit aufnahmen und bis in die Zeit des Zweiten Weltkriegs aktiv blieben. Die Autorin rückt dabei das Engagement von (jüdischen) Frauenorganisationen und einzelnen (jüdischen) Frauen ins Blickfeld ihrer Betrachtung.

Im anschließenden Beitrag wendet sich Miri Freud-Kandel der Nachkriegszeit zu. Die Autorin thematisiert die moderne jüdische Orthodoxie in Großbritannien. Sie definiert den Begriff „*Minhag Anglia*“ und diskutiert die Verortung dieser Strömung des religiösen Judentums in der britischen Gesellschaft des 20. und 21. Jahrhunderts.

Die zwei folgenden Artikel befassen sich mit Aspekten zeitgenössischer Erinnerungskultur in Bezug auf die Judenheit der britischen Inseln. Den Auftakt macht Natalie Wynn mit ihren historiographischen Betrachtungen über das Verhältnis der irischen Juden zum Antisemitismus und zur derzeitigen Politik in Irland. Die Autorin plädiert für eine Neubestimmung der Prinzipien der Quellenarbeit und des Umgangs mit den vorliegenden Sachverhalten. Im Anschluss widmet sich Toni Griffiths den gegenwärtigen Erinnerungsprozessen in England, die sich auf die Existenz der mittelalterlichen Judenheit beziehen. Unter Rückgriff auf Pierre Noras Theorie der Erinnerung analysiert sie diese auf lokaler Ebene anhand zweier Beispiele der Städte York und Winchester.

Der letzte Beitrag im Themenschwerpunkt verlässt die britischen Inseln als geographisches Untersuchungsgebiet und wendet sich einem allgemein judaistisch-religionswissenschaftlichen Thema zu. Ann Conway-Jones stellt ihre Lesart der Texte aus dem 1. Buch Henoch, der Hekhalot-Literatur und der Schriften Philos vor. Die Autorin befragt diese Werke zu den Aspekten der Körperlichkeit und dem Motiv des Aufstiegs in die Himmel.

Die Reihe der Beiträge außerhalb des Themenschwerpunktes „Einblicke in die ‚British Jewish Studies‘“ eröffnet Annett Martini mit ihren Ausführungen zu einem Aspekt der jüdischen Sprachmystik. Die Verfasserin befasst sich mit den hebräischen Vokalen, die in der Kabbala für Träger der göttlichen Wirkkraft galten und als Anlass zu mystischen Spekulationen dienten. Anhand ausgesuchter Beispiele stellt sie die unterschiedlichen Lesarten der Vokale dar und arbeitet die wichtigsten vokalmystischen Schulen heraus.

Rafael Arnold widmet sich in seinem Artikel einer 1622/23 in Venedig erschienenen Vertonung hebräischer Texte, die unter dem Titel „Lieder Salomons“ bekannt ist. Deren Anfertigung stellt er als Ergebnis einer Zusammenarbeit des Komponisten Salamone Rossi Hebreo mit dem Rabbiner Leon Modena dar und deutet dieses musikalische Projekt als Synthese jüdischer und nicht-jüdischer Traditionen.

Im anschließenden Beitrag beschäftigt sich Sebastian Pella mit einer auf Reichsebene vorgenommenen, nationalsozialistischen Aktion, deren Beginn

auf 1942 zu datieren ist. Anhand von Archivmaterialien rekonstruiert der Autor einen systematischen Versuch seitens der Nationalsozialisten, vermittels einer fotografischen Dokumentation von jüdischen Grabsteininschriften die jüdische Bevölkerung genealogisch-demographisch, migrationsgeschichtlich und „rassenkundlich“ zu erfassen.

Der Beitrag von Werner Himmelmann knüpft inhaltlich an die PaRDeS-Ausgabe von 2011 „Ghetto: Räume und Grenzen im Judentum“ an. Der Autor definiert in seinem Essay den Begriff ‚Ghetto‘ im juristischen Sinne und fokussiert hierbei insbesondere Fragen und Problematiken im Kontext des „Gesetzes zur Zahlbarmachung von Renten aus Beschäftigungen in einem Ghetto“ (ZRBG) aus dem Jahre 2002.

Auf die wissenschaftlichen Artikel folgt ein Bericht von Anna M. Rosner über die „Vierte Warschauer Konferenz für Nachwuchswissenschaftler der Jüdischen Studien“. Im Juni 2011 nahmen in der polnischen Hauptstadt mehr als hundert junge Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus Polen, anderen europäischen Ländern, Israel und aus Übersee an dieser polnisch- und englischsprachigen Tagung teil.

Auch das vorliegende Heft wird durch einen umfangreichen Rezensionsteil und eine Liste der Neuerscheinungen abgerundet. Beide werden fortan von Dr. Dorothea M. Salzer betreut, die wir zudem mit der diesjährigen Ausgabe im Team der Herausgeberinnen herzlich willkommen heißen.

*Rebekka Denz, Grażyna Jurewicz und Dorothea M. Salzer*



# Insight into ‘British Jewish Studies’

## *Editorial*

This year’s periodical follows on from the last issue “Geographical Turn”, which focused on Jewish Studies on the other side of Germany’s Eastern border. In 2010 we turned our attention to the resurgent interest in the Jewish religion and culture in Middle and Eastern Europe and its foundation in this academic field. In PaRDeS authors from Romania, Lithuania, Poland, the Czech Republic and the Slovak Republic referred to their current research on Jewish topics. The articles reflected this rich topic and the vast extent of questions (with regard to geography and time) about this field of academic research into Judaism (“Wissenschaft vom Judentum”) in Middle and Eastern Europe. With the geographical defined focus in this year’s issue, we aim to draw, in more detail, the current map of academic research into Judaism (“Wissenschaft vom Judentum”) with its two centres – Israel and the USA.

This year we are presenting a periodical, which has emerged through the co-operation from the counterpart organisations “Association of Jewish Studies (“Vereinigung für Jüdische Studien e. V.”) and the “British Association of Jewish Studies” (BAJS). The emphasis is placed on the field of academic research into Judaism (“Wissenschaft vom Judentum”) in the British Isles. We focus on a geographical area, in which the second largest Jewish population in Europe lives, after France. At this point we would like to thank the President of the BAJS Prof. Sacha Stern, the Secretary of the BAJS Dr. Lars Fischer and the members of the BAJS, who provided an insight into their research work. This periodical would not have come into being without them.

The editorial focus of PaRDeS 2012 is opened by a paper about refugee committees in Britain. Susan Cohen illustrates the founding history of these committees, which had already been established in 1933 and were operated until the Second World War. The author focusses on the involvement of (Jewish) women’s organisations and individual (Jewish) women.

In the next article, Miri Freud-Kandel deals with the postwar period. As a central theme, the author picks out modern Jewish orthodoxy in Britain. She

defines the term “Minhag Anglia” and discusses the contextualisation of this religious form of Judaism in the British society of the 20th and 21st century.

The following two studies concern themselves with aspects of contemporary culture with reference to remembering the Jewry of the British Isles. Natalie Wynn starts with her historiographical reflection about the relationship of the Irish Jews to anti-Semitism and to the politics in Ireland at that time. The author argues for a redefinition of the principles in working with the sources and the issues at hand. In the following article, Toni Griffiths attends to the present processes of remembrance in England relating to the existence of medieval Jewry. With recourse to Pierre Nora’s theory of remembrance, she analyses the topic on a local level with the help of two examples: the city of York and Winchester.

The last article within the editorial focus leaves the British Isles as the geographical field of research and turns towards a more general topic in the field of Judaic and religious historical studies. Ann Conway-Jones introduces her interpretation of texts from the first book of Henoch, the Hekhalot literature and the works of Philo. The author questions these works regarding physicality and the motif of heavenly ascent.

The collection of articles outside the editorial focus “Insight into ‘British Jewish Studies’” is opened by Annett Martini and her reflection on an aspect of Jewish vocal mysticism. The author focusses on Hebrew vowels, which were seen in the Kabbalah as mediums of divine energy and gave reason for mystical rampart speculation. On the basis of selected examples, she depicts different interpretations of the vocals and she elaborates on the most important school of thought on this mystical trend.

Rafael Arnold addresses our attention to a musical version of Hebrew texts, which were published in Venice in 1622/23 under the title “Songs of Salomon”. He presents their origins as a result of the co-operation between the composer Salamone Rossi Hebreo and Rabbi Leon Modena. Arnold interprets this musical project as a synthesis of Jewish and gentile traditions.

In the following article, Sebastian Pella deals with a National Socialist project, which was started in 1942 and proceeded all over the territory of the “Third Reich”. On the basis of archival material, the author reconstructs the systematic attempt by the National Socialists to list the Jewish population in genealogical-demographical, immigration historical and in “race specific”

aspects with the help of photographic documentation from the engravings on Jewish tombstones.

The contribution from Werner Himmelmann ties in with the issue of PaR-DeS "Ghetto: Space and Borders in Judaism" published in 2011. In his essay, the author specifies the term 'ghetto' within the judicial meaning and focuses in particular on questions and sets of problems in the context of the "law regarding the conditions for making pensions payable from an employment in a ghetto" (ZRBG) passed in 2002.

Following on from the academic articles, there is a report by Anna M. Rosner on the "Forth Warsaw Conference for Young Jewish Studies Researchers". In this conference, which was held in Polish and English, more than 100 young researchers from Poland, other European countries, Israel and from overseas took part. It took place in the Polish capital in June 2011.

As usual, reviews and a list of new publications end this year's PaRDeS periodical. Dr. Dorothea M. Salzer is now in charge of both the reviews and the list of publications. We would like to warmly welcome her as a new member of the editorial staff as well as introducing her in this year's periodical.

*Rebekka Denz, Grażyna Jurewicz and Dorothea M. Salzer*



## Foreword

We were very pleased to be contacted by the editors of PaRDeS with the suggestion of an issue focusing on British Jewish Studies. Although we felt that the British Association for Jewish Studies (BAJS) itself should play no role in the selection or peer review of the papers we were only too happy to distribute the call for papers. It is gratifying to see the interesting crop of papers that appears in this issue. It will hopefully give the readers of PaRDeS some sense of the range and scope of the research currently being undertaken by our members.

A few observations are perhaps appropriate. The chronological coverage of these contributions, firstly, shows just how far BAJS has come since emerging from the Society for Old Testament Studies (SOTS) back in 1975. Where the Second Temple Period and Late Antiquity once held a virtual monopoly, our membership now spans an enormous chronological, thematic and disciplinary range.

Secondly, one cannot help but notice that all five colleagues contributing to this special issue are women, ranging from doctoral students to well established colleagues. This gives a good indication of the crucial role women play both in our discipline and our association.

Finally, while this was by no means stipulated by the call for papers, four of the five contributions in fact focus specifically on Britain not just as the site but also as the object of study. Not least, it is gratifying to see a contribution on the Irish context included. We are committed to supporting our Irish colleagues as indeed Zuleika Rodgers of Trinity College Dublin was recently elected as BAJS President for 2014.

I hope that this issue will be of interest to the readers of PaRDeS and succeed in giving them a sense of ongoing Jewish Studies research in Britain and thus also, potentially, of possible opportunities for intensified scholarly collaboration. On behalf of the British Association for Jewish Studies, I thank the editors for their initiative and effort in producing this issue.

With all good wishes

*Sacha Stern*

*BAJS President 2012*



## Zum Geleit

Als die PaRDDeS-Redaktion mit dem Vorschlag einer sich schwerpunktmäßig mit dem Stand Jüdischer Studien im britischen Kontext befassenden Ausgabe an uns herantrat, haben wir uns sehr gefreut. Zwar schien uns, wir könnten uns schwerlich an der Auswahl und Begutachtung der Beiträge beteiligen, doch zirkulierten wir gerne einen entsprechenden call for papers. Die erfreuliche Auswahl an Beiträgen, die nun in dieser Ausgabe erscheint, dürfte der LeserInnenschaft von PaRDDeS einen Eindruck geben von der Vielfalt und Reichweite der gegenwärtigen Forschungstätigkeit unserer Mitglieder.

Einige Bemerkungen hierzu sind vielleicht angebracht. Erstens zeigt die chronologische Spannweite dieser Beiträge, wie weit die British Association for Jewish Studies (BAJS) sich verändert hat, seit die Organisation 1975 aus der Society for Old Testament Studies (SOTS) hervorging. Das einstige Monopol der Zeit des Zweiten Tempels und der Spätantike gehört der Vergangenheit an und die Forschungstätigkeit unserer Mitglieder befasst sich heute mit einem enorm breiten chronologischen, thematischen und disziplinären Spektrum an Fragestellungen.

Zweitens fällt sogleich auf, dass alle fünf Autorinnen, die zu diesem Schwerpunkt beigetragen haben, Frauen sind, teils Doktorandinnen, teils etabliertere Kolleginnen. Dies spiegelt akkurat die entscheidende Rolle wider, die Frauen sowohl in unserer Disziplin als auch in unserem Verband spielen.

Schließlich beziehen sich, obwohl dies von dem call for papers keineswegs vorgegeben war, vier der fünf Beiträge spezifisch auf den britischen Kontext nicht nur als Ort, sondern auch als Gegenstand der Forschung. Es ist besonders erfreulich, dass sich darunter auch ein Beitrag zu einem irischen Thema befindet. Wir sind der Vertretung auch der Interessen unserer irischen KollegInnen verpflichtet. Ja, Zuleika Rodgers (Trinity College Dublin) wurde unlängst als BAJS-Präsidentin für 2014 gewählt.

Ich hoffe, dass diese Ausgabe die Leserinnen und Leser von PaRDDeS interessieren wird und ihnen einen Eindruck relevanter Forschungstätigkeit hierzulande – und damit vielleicht auch Ideen für intensivere künftige akademische Zusammenarbeit – gibt. Namens der British Association for Jewish Studies danke ich den Redakteurinnen für ihre Initiative und Mühe in der Herstellung dieser Ausgabe.

Mit herzlichen Grüßen

*Sacha Stern*

*BAJS-Präsident 2012*



# Inhalt

## WISSENSCHAFTLICHE ARTIKEL

*Susan Cohen*

Voluntary Refugee Work in Britain, 1933–39. An Overview ..... 21

*Miri Freud-Kandel*

Minhag Anglia: The Transition of Modern Orthodox Judaism in Britain.... 35

*Natalie Wynn*

Jews, Antisemitism and Irish Politics: A Tale of Two Narratives ..... 51

*Toni Griffiths*

The State of Jewish Memory in York and Winchester ..... 67

*Ann Conway-Jones*

“Whether in the body or out of the body I do not know”:  
Corporeality and Heavenly Ascent..... 79

*Annett Martini*

Die Seele der Sprache: Interpretationen der hebräischen Vokale  
in der jüdischen Mystik..... 91

*Rafael Arnold*

Leon Modena und Salamone Rossi Hebreo als Akteure kultureller  
Transformationen ..... 109

*Sebastian Pella*

Nationalsozialistische „Judenforschung“ in der Praxis: Das Projekt  
„Sicherstellung des historischen und anthropologischen Materials der  
Judenfriedhöfe in Deutschland“ ..... 125

## VERMISCHTES

*Werner Himmelmann*

„Ghetto“: Die juristische Definition ..... 139

*Anna M. Rosner*Report on the Fourth Warsaw Conference for Young Jewish Studies  
Researchers Held in Warsaw, 14<sup>th</sup>-16<sup>th</sup> June 2011 ..... 147

## REZENSIONEN

*Religion und Philosophie*Yaacob Dweck: The Scandal of Kabbalah. Leon Modena, Jewish  
Mysticism, Early Modern Venice (*Rafael Arnold*) ..... 154Judentum und Aufklärung in Franken, hg. von Bezirk Mittelfranken durch  
Andrea M. Kluxen, Julia Krieger und Daniel Goltz  
(= Franconia Judaica, Bd. 5) (*William Hiscott*) ..... 158Michael Brocke, Jobst Paul (Hg.): Gotteserkenntnis und Menschenbild.  
Schriften zur Jüdischen Sozialethik 1 (Deutsch-jüdische Autoren des 19.  
Jahrhunderts. Schriften zu Staat, Nation, Gesellschaft. Anthologien, Bd. 1)  
(*Daniel Hoffmann*) ..... 161Esther Braunwarth: Interkulturelle Kooperation in Deutschland am  
Beispiel der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit  
(*Heike Kellner-Rauch*) ..... 164*Geschichte, Kulturgeschichte und Politik*André Kaspi, Valérie Assan, Michel Abitbol (Hg.): Histoire de  
l'Alliance israélite universelle. De 1860 à nos jours (*Rafael Arnold*) ..... 167Antony Polonsky: The Jews in Poland and Russia, Russia. Vol. 1: 1350 to  
1881. Vol. 2: 1881 to 1914 (*Michał Szulc*) ..... 170

Magdalena Bendowska, Jan Doktor: Świat ukryty w Księgach. Stare Druki hebrajskie ze zbiorów Żydowskiego Instytutu Historycznego [Die Welt, in Büchern verborgen – Alte hebräische Drucke aus den Sammlungen des Jüdischen Historischen Instituts in Warschau] (*Elvira Grözinger*)..... 173

Luise Hirsch: Vom Schtetl in den Hörsaal. Jüdische Frauen und Kulturtransfer (= minima judaica, Bd. 9) (*Rebekka Denz*) ..... 176

Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden durch das nationalsozialistische Deutschland 1933–1945. Bd. 4: Polen September 1939 – Juli 1941. Bearbeitet von Klaus-Peter Friedrich, Mitarbeit Andrea Löw (*Elvira Grözinger*)..... 178

Carol Iancu: Alexandre Safran et la Shoah inachevée en Roumanie. Recueil de documents (1940–1944) (*Elvira Grözinger*)..... 182

Ludger J. Heid: Ostjuden. Bürger, Kleinbürger, Proletarier. Geschichte einer jüdischen Minderheit im Ruhrgebiet (*Daniel Hoffmann*) ..... 184

Susanne Schönborn: Im Wandel – Entwürfe jüdischer Identität in den 1980er und 1990er Jahren (= Forum Deutsche Geschichte, Bd. 22) (*Michael Dallapiazza*)..... 187

Tom Segev: Simon Wiesenthal. Die Biographie. Übersetzt von Markus Lemke (*Cornelius Lehnguth*) ..... 190

*Sprache, Literatur, Musik und Kunst*

Chaim Vogt-Moykopf: Jüdisches Denken als universelles Konzept in der deutschsprachigen Literatur / Johannes Sabel: Die Geburt der Literatur aus der Aggada. Formationen eines deutsch-jüdischen Literaturparadigmas (= Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 74) (*Hans Otto Horch*) ..... 194

---

|  |     |
|--|-----|
| Renate Heuer, Ludger Heid (Hg.): Deutsche Kultur – jüdische Ethik. Abgebrochene Lebenswege deutsch-jüdischer Schriftsteller nach 1933 (= Campus Judaica, Bd. 27) ( <i>Michael Dallapiazza</i> ) .....  | 200 |
| Jeffrey Burns: The Music of Psalms, Proverbs and Job in the Hebrew Bible. A Revised Theory of Musical Accents in the Hebrew Bible General Analysis, Bibliography, Table of Contents CD with Complete Text and Audio Files of Musically Reconstructed Psalms, Proverbs and Job, Sung by Computer Speech Synthesis ( <i>Zsolt Balla</i> ).....   | 203 |
| Diana Matut: Dichtung und Musik im frühneuzeitlichen Aschkenas. Ms. opp. add. 4o 136 der Bodleian Library, Oxford (das so genannte Wallich-Manuskript) und Ms. hebr. oct. 219 der Stadt- und Universitätsbibliothek, Frankfurt a. M. (2 Bände) (= Studies in Jewish History and Culture, Bd. 29). Leiden – Boston: Brill 2011. Bd. 1 (Edition) XVII, 528 S.; Bd. 2 (Kommentar) VIII) ( <i>Janina Wurbs</i> ) ..... | 207 |
| LISTE AUSGEWÄHLTER NEUERSCHEINUNGEN .....  | 213 |
| AUTORINNEN UND AUTOREN DES HEFTES .....  | 237 |

# Voluntary Refugee Work in Britain, 1933–39. An Overview

by Susan Cohen

## Zusammenfassung

Im Artikel wird die Arbeit von Flüchtlingskomitees untersucht, die sich in Großbritannien vor und während des Zweiten Weltkriegs gründeten und dort betätigten.

## Abstract

The focus of this paper is of the work undertaken by refugee committees which were established and operating in Britain before and during the Second World War.

## The refugee crisis in Britain

Following Hitler's accession to power as German Chancellor in January 1933, many Germans, especially Jews, began to leave their homeland for safe havens abroad. Britain was one country where they sought refuge, and British officials soon became concerned about the financial implications of an influx of destitute foreigners. In response, the Anglo-Jewish community, including the recently formed Central British Fund and the Jewish Refugees Committee (JRC), relieved the British government of all responsibility for refugees from Europe, by guaranteeing to take on the financial and social burden themselves. The situation was manageable until March 1938, when, following the *Anschluss* (annexation of Austria), there was a huge increase in the number of would-be refugees, putting an unsustainable burden on the community organisations. In order to conserve their dwindling resources, they were forced to exclude future applicants, and to impose a selections process.<sup>1</sup> There were already official restrictions in place to control the numbers allowed into the country, besides which a £50 guarantee was required for every person, to fund

<sup>1</sup> London, Louise: *Whitehall and the Jews 1933–48: British Immigration Policy and the Holocaust*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2000) pp. 58 ff.

their presumed eventual re-emigration. The categories of visas available were also restricted, and for many refugees, women in particular, the only way to gain entry was to take one of the domestic posts that were available. The refugee crisis continued to grow exponentially following the Munich Agreement in September 1938, specifically in Czechoslovakia, and the events of *Kristallnacht* on the nights of 9/10 November 1938 had a dramatic impact on the numbers attempting to escape Nazi persecution. It also caused outrage abroad, and a wave of sympathy, albeit short-lived, in Britain. In an unprecedented humanitarian move, the British government decided to allow up to 10,000 unaccompanied children from Eastern Europe to enter the country on what became known as the *Kindertransports*.<sup>2</sup> Sir Samuel Hoare, the Home Secretary, agreed to relax the formality of individual applications, and replaced these with group travel lists to speed up the emigration process. For their part, the refugee agencies in Britain promised to finance the operation, including the £50 guarantee per child, and to ensure that no burden was placed on the public purse. Aside from the monetary aspect, which extended far beyond the guarantee, the sheer volume of practical work required to support the *Kinder* and other refugees, who ranged in age from babies-in-arms to old people, from the unqualified to the highly professional, was onerous. This responsibility came to be shouldered by an array of voluntary refugee committees, most of which were hastily established across the country by all manner of people, in direct response to the humanitarian crisis.

## **The community response**

Besides the major refugee committees set up by religious organisations, including the Jewish community, Christians and Quakers, innumerable others sprung up around the country, and it is these smaller groups that are the focus of this paper and ongoing research. Amongst them were local initiatives, such as those established by communities in York, Gloucester, Reading, Rotherham and District, Lincoln, and Cambridge. Others were founded within women's organisations, including the British Federation of University Women (BFUW),

<sup>2</sup> For example, Harris, Mark Jonathan & Oppenheimer, Deborah: *Into the Arms of Strangers. Stories of the Kindertransport* (London: Bloomsbury, 2000).

the National Council of Women (NCW) and the Young Women's Christian Association (YWCA). There were those, like the Cambridge Children's Refugee Committee, who concentrated on the assisting the influx of children on the *Kindertransports*. The Academic Assistance Council (AAC), established in 1933 and later known as the Society for the Protection of Science and Learning (SPSL), focused their activities on academic refugees, most of whom were male, and whilst the AAC was co-founded by two men, William Beveridge and Lionel Robbins, it was Esther Simpson, the secretary of the SPSL, who was the linchpin, and was not only responsible for the day to day running of the committee but also provided the refugees with emotional and practical support.<sup>3</sup> The Refugee Relief Fund of the Royal Institute of British Architects (RIBA), another male-dominated profession, was set up and run by librarian-editor, Edward Carter, with the help of a female secretary. Through his unfailing persistence, he set up an émigrés group to help architects, including Walter Gropius and Erno Goldfinger, flee repressive regimes, and found work for them, as well as a number of engineers, painters and musicians, not just in England, but all over the world.<sup>4</sup> The RIBA committee was not permitted to deal with visa applications, and had to pass these on to the Architects Refugee Committee, whereas the BFUW, who were similarly restricted, gave their applications to Esther Simpson at the SPSL. Additionally, there were individual women who became pre-eminent within the running of committees, like Miss Joan Strange, of the Worthing Refugee Committee (WRC),<sup>5</sup> Mrs Ditcham in York and Mrs Cissi Rosenfelder, who undertook the operation of a Jewish refugee committee from her home in North London.<sup>6</sup> Others included the entrepreneur Jack Pritchard, who helped some twenty architects and designers escape from Nazi Europe and find accommodation and work in Britain and elsewhere,<sup>7</sup> as well as the activist, Doreen Warriner, who worked abroad, in her case in Prague as the British representative for the British Committee for

<sup>3</sup> For the AAC/SPSL and Esther Simpson see Marks, Shula, Weindling, Paul & Wintour, Laura (eds.): *In Defence of Learning* (London: British Academy, 2011).

<sup>4</sup> Papers of the RIBA Refugees Committee, RIBA/OA. RIBA London.

<sup>5</sup> Records of Worthing Refugee Committee, Add MSS 27809. West Sussex Record Office.

<sup>6</sup> Papers of Cissi Rosenfelder, MS 116/157 AJ/396/5. 15 Sept 1939. Parkes Library. Special Collections. University of Southampton. Also Koschland, Bernd: 'Tyler Green papers – The Unique Archives of a War-Time Hostel' in Andrea Hammel & Anthony Grenville (eds.) *Refugee Archives: Theory and Practice* *The Yearbook of the Research Centre for German and Austrian Exile Studies*. (2007) Vol. 9, pp. 157–72.

<sup>7</sup> The Pritchard Papers Series PP/11. University Library, University of East Anglia. Norwich.

Refugees from Czechoslovakia (BCRC).<sup>8</sup> The committees mentioned are purely representational, as evidenced by partial information given by the Movement for the Care of Children from Germany (MCCG). By September 1939, they had a list of 182 provincial refugee committees in England, Scotland and Northern Ireland. Of these only 54 were Jewish. Researching the work of these committees is hindered by the lack of extant archive material, and in some instances, notably the BFUW, papers remain inaccessible.<sup>9</sup>

### From 1933 onwards

The earliest established committees were set up in 1933, as a direct result of anti-Jewish policies introduced by Hitler in Nazi Germany. The AAC, the BFUW and RIBA were specifically concerned with alleviating the plight of fellow professionals and academics, and responded by providing practical and emotional support. All three operated continuously from 1933, with the volume of their work gaining momentum after the *Anschluss* in March 1938. The BFUW, for one, did not formalise their committee until May 1938, and by September 1938 had to engage a paid secretary to deal with the deluge of requests from abroad. The person appointed, Miss Erna Hollitscher, was an academic refugee herself, and, like Esther Simpson, with whom she often collaborated, became central to the running of the committee.<sup>10</sup> The refugee committees associated with the NCW did not get off to such a flying start. When Lady Stewart put forward a proposal to 62 members of the NCW Peace and International Committee in April 1933, suggesting that they considered what action they could usefully take to ‘assist women suffering from political or racial persecution or from deprivation of employment, at the present time in Germany’, the motion was opposed by a certain member who considered

<sup>8</sup> Susan Cohen, ‘A British Woman’s Mission Abroad’ in *United Academic’s Journal of Social Science*, April 2011, pp. 6–11. [<http://www.united-academics.org/journals> accessed 31 Dec 2011].

<sup>9</sup> Cohen, Susan: “‘Now you see them, now you don’t.’ The archives of the Refugee Committee of the British Federation of University Women.” in Andrea Hammel & Anthony Grenville (eds.) *Refugee Archives: Theory and Practice. The Yearbook of the Research Centre for German and Austrian Exile Studies*. Vol. 9 (2007) pp. 109–22.

<sup>10</sup> Cohen, Susan: ‘The British Federation of University Women’ in Marks, Shula etc. (eds) *In Defence of Learning*, pp. 161–176.

it ‘dangerous to interfere in the national life of Germany...’ and it was agreed that no action be taken until ‘authentic information was received’. That they doubted the veracity of Nazi anti-Semitism was not altogether surprising, given the lack of press coverage at home, other than by the *Manchester Guardian*, and was a matter which the Miss Eleanor Rathbone, Member of Parliament for the Combined English Universities, addressed in May 1933 saying:

“The little that appears on the subject in most journals is quite insufficient to bring home to their reader the real significance of these events. The general public, jaded with horrors and pre-occupied with its own distress, only knows vaguely that the German government is persecuting Jews, feels sorry about it, and turns to its own affairs.”<sup>11</sup>

The refugee question was raised again in November 1933 by Eva Hartree, a prominent Jewish NCW member and one-time President, who suggested that branches might help by organising hospitality for German Jews who had been driven out of the country, as she was doing in Cambridge, as Secretary of the local All Peoples Association.<sup>12</sup> Mrs Johnston added weight to this call by urging individual members – there were 82 present on this occasion – to assist the International Committee for Securing Employment for Refugee Women, who already had a list of 60 women in urgent need of help. Apart from responding to a call for help advertising a charity concert to raise funds for the Assistance of German Refugee Professional Women in February 1934, and an address on Nazism and Fascism to the Western Counties Conference in June 1937,<sup>13</sup> the refugee issue does not appear in the Executive minutes again until February 1938. Then, in the light of reports of the ill-treatment of Jewish girl students in Romania, it was agreed to recommend that ‘a resolution covering the whole question be forwarded to the International Council for Women.’<sup>14</sup> If the 89

<sup>11</sup> Letter of Eleanor Rathbone, 2 May 1933, *Manchester Guardian*.

<sup>12</sup> The APA was a voluntary organisation established in London in 1929 by Sir John Wrench, with the aim of promoting international amity in general and Anglo-German understanding in particular. The rise of Nazism made the work of the association increasingly difficult, and Wrench found himself (unfairly) branded as a pro-Nazi. In 1936 he reluctantly decided to close the association. May, Alex: ‘Wrench, Sir (John) Evelyn Leslie (1882–1966)’ in *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, 2004; online edn, Jan 2009. [<http://www.oxforddnb.com/view/article/137031>, accessed 31 Dec 2011].

<sup>13</sup> Committee Minutes, 10 June 1937, Acc 3613/1/34. NCW Papers, London Metropolitan Archives. The papers of the ICW are held at the Women’s Library, London, and like the papers of the BFUW, are not available to researchers.

<sup>14</sup> Minutes of Executive meeting, 11 February 1938, NCW Papers, Acc/3613/1/11. LMA.

members of the committee who attended the Executive committee meeting on 13 May 1938 still had doubts about the truth of reports of Nazi persecution of the Jews and others, these would have been dispelled by a talk given by Walter Adams, first general secretary of the AAC/SPSL, who had first-hand knowledge of the situation from helping with academic refugees since 1933. Even then, the NCW left it up to individual members to get in touch with diplomatic representatives of Romania and express their concern over the treatment of the girl students.<sup>15</sup>

### 1938: A growing refugee crisis

It was the Czech refugee crisis, created by the Munich Settlement and the resulting dismemberment of the country, the events of *Kristallnacht*, and an address given by Mary Ormerod, a Quaker and the secretary of the Co-ordinating Committee for Refugees,<sup>16</sup> that were the catalyst for a sea change within the organisation. The NCW, along with many other women's organisations, supported Rathbone's challenge to the government over proposals to limit the number of special limited-stay visas issued to Czech refugees to a single quota of 350.<sup>17</sup> Mrs Johnson, the NCW President, agreed, and petitioned the Prime Minister, the Home Secretary and the Foreign Secretary, on behalf of thousands of her members in Britain.<sup>18</sup> Local branches up and down the country, from Newcastle to Worthing, responded to the call to write to their MPs, but neither the members, nor Miss Rathbone, were much impressed by the response of Sir Samuel Hoare in the House of Commons on 3 November, when he would only agree to 'consider cases individually and sympathetically.' Miss Rathbone's concern for the thousands of Czech refugees led to the establishment of her all-party voluntary Parliamentary Committee on Refugees in

<sup>15</sup> For Walter Adams see Marks, Shula etc. *In Defence of Learning*. Minutes of Executive meeting, 13 May 1938, NCW Papers, Acc/3613/1/12. LMA.

<sup>16</sup> The Co-ordinating Committee was an umbrella group set up, with Home Office encouragement, by the main refugee organisations, and was intended to produce constructive policy proposals. *Hansard* HC, vol.336, cols 834–6, 23 May 1938.

<sup>17</sup> Cohen, Susan: 'Eleanor Rathbone and the British response to the Czech Plight of 1939' in 'Exile in and from Czechoslovakia during the 1930 and 1940s'. *The Yearbook of the Research Centre for German and Austrian Exile Studies*, 2009, 11, pp. 147–66.

<sup>18</sup> Minutes of Executive meeting, 18 November 1938, NCW. Acc/3613/1/12. LMA.

November 1938, a very different kind of refugee committee that was to act as a pressure group to influence government and policy towards refugees.<sup>19</sup>

By the time 75 members of the NCW Executive committee met on 16 December 1938, fourteen local committees reported that they had already taken up the refugee question, with a further nine either about to inaugurate schemes or were already co-operating with local refugee committees.<sup>20</sup> Eva Hartree laid down a few initial ground rules, and was adamant that any refugee scheme that the NCW started should work in close co-operation with existing local committees. It was also decided that the NCW should organise small groups of interpreters who could meet refugees at various ports, and so help them and the refugee societies. Other women's organisations, including the National Vigilance Society and National Women's Citizens Association were subsequently invited to help with this work. The response of the NCW and their local branches did not go unnoticed in the Jewish community, for the *Jewish Chronicle* paid tribute to their refugee work, which included finding homes for some of the 602 unaccompanied children who had arrived at Harwich. On 5 May 1939 the NCW formed their Ad Hoc Committee on refugees, and became more active in petitioning the government on many aspects of their refugee policy.<sup>21</sup> The NCW were represented on the newly established Refugee (Public Opinion) Committee, and as a way of raising awareness and understanding of the refugee problem, it was suggested that more NCW meetings were held, and that more committees set up in places where none existed. The plight of women refugees interned as 'friendly aliens' in May 1940, and of alien women in Holloway prison, gave the Ad Hoc committee a different set of problems to deal with.<sup>22</sup>

So much for an insight into the work of the national committee. Of equal importance was the Regional and Branch Representative Sectional Committee (RBRSC) who were soon providing information about the refugee work being undertaken around the country. At the end of 1938 NCW members in North Wales had prepared houses to receive refugee children, and a similar

<sup>19</sup> Cohen, Susan: *Rescue the Perishing. Eleanor Rathbone and the Refugees* (Edgware, Middlesex: Vallentine Mitchell, 2010) pp. 113 ff.

<sup>20</sup> Minutes of Executive meeting, 16 December 1938, NCW Papers, Acc/3613/1/12. LMA.

<sup>21</sup> Executive Committee Minutes, 19 May 1939, NCW Papers, Acc/3613/1/ 12. LMA.

<sup>22</sup> Minutes, Ad Hoc Committee, 9 August 1940, & 12 December 1940, NCW Papers, Acc 3613/1/35. LMA.

venture was underway in Wrexham. Following an emergency branch meeting held in Cheltenham on 19 December 1938, the 31 members present agreed unanimously to sponsor a refugee child and to supply part of her maintenance. Their refugee child was Ruth Levy, and from then until August 1948, when she sailed to South Africa to live with a long-lost aunt whom the committee had traced, the people of Cheltenham supported Ruth financially and practically.

By February 1939 fund raising was well underway across the country, and in Birmingham, for example, the money was being used to keep and provide agricultural training to a refugee boy, whilst Hornsey were collaborating with Middlesex County School. The latter undertook to give the necessary guarantee and accepted reduced fees, whilst the NCW branch paid board and fees for their adopted refugee.<sup>23</sup> These cases are just the tip of the iceberg, for minutes of the RBRSC, and regular reports in the *Women in Council* magazine, reveal the extent of the work undertaken by local committees, very often in conjunction with other local ventures.

### **An initiative in Gloucester**

An exceptional case was that in Gloucester, where the NCW branch initiated the setting up of the Gloucester Association for Aiding Refugees (GAAR), in February 1939. NCW members provided the nucleus of the group, which was predominantly women, and invited other organisations to appoint members. One particular member, Miss Ethel Hartland, stands out in the GAAR, and she was certainly driven by a sense of public duty, inherited from her father, a past Mayor of the city, to involve herself with the refugees. She had been a regular visitor to Germany and spoke the language fluently, which would have been an advantage.<sup>24</sup> A decision was made early on that help would be limited to the care and reception of children, mainly, it seems, because of the restrictions imposed in dealing with adults, especially where employment was concerned. The question of housing – boarding-out or setting up a hostel – was hotly debated, with considerable effort made to cost out the alternatives. While this issue was still being discussed, and a suitable property sought, the

<sup>23</sup> Committee Minutes, 16 February 1939, NCW Papers, Acc/3613/1/34. LMA.

<sup>24</sup> Hartland Collection, Local Studies Library, Gloucester.

Honorary Secretary applied to the Movement for the Care of Children from Germany (MCCG) for the GAAR to be allocated ten refugee boys from the Dovercourt Bay Camp, near Harwich.<sup>25</sup> A house was eventually found in Alexandra Road, a few doors away from where Miss Hartland lived. The property was purchased by the committee in April 1939, with regular funds being paid by Miss Hartland. All the conveyancing was done free of charge by a local solicitor, and members put themselves forward to run five sub-committees to deal with furnishing – all of which was donated –, welfare, house, appeals and establishing a clubroom. Dr and Mrs Arnstein, refugees from Carlsbad who had then escaped from Prague, were appointed wardens, but were unwilling to keep the one hundred pound annual wage plus board, lodging and laundry, that the Home Office insisted be paid to a married couple. This was far in excess of what the committee could afford pay, and the Arnstein's insisted that they would 'gladly give it back as a contribution towards the cost of running the hostel.'<sup>26</sup> The hostel opened its doors in June 1939 and in due course, the ten boys, aged between twelve and fourteen, were met at Liverpool Street station, London, and took up residence in their new home. The minutes show the great care and attention paid by the committee to the welfare and well-being of the boys, and how every effort was made to keep them in touch with their parents, and to maintain their religion. To this end, the headmaster of Archdeacon St Seniors Boys School, which the boys attended, organised English lessons for them as an alternative to religious instruction, and an arrangement was made for a rabbi from the Liberal community in Birmingham to visit them regularly. Three local scout troops invited the boys to a holiday at their camp in 1939, and the following year those boys who could attend, were guests at the Gloucester Rotary Club Holiday Home at Weston. The boys did their bit for the war effort, growing vegetables on an allotment that one of their two local doctors arranged, and they also undertook fire-watching duty. There is a great deal more to be written about this committee, which cared for the boys even after the hostel closed in 1942. They were all found lodgings in private homes, and were either at technical school or in agricultural training. The GAAR was disbanded in 1946, by which time the only two boys still in the city were self-supporting.

<sup>25</sup> For Dovercourt see London, Louise, *Whitehall*, pp. 118–20.

<sup>26</sup> Minutes of executive meeting, 3 April 1939. NCW papers, LMA.

## Czech refugees

There were other refugee groups established in late 1938 whose immediate priority were the Czech refugees. In October 1938, the non-sectarian BCRC was formed to handle the allocation of funds raised at home, and help settle any refugees who might arrive in Britain. The story of the Czech refugees and Doreen Warriner, who was appointed to run the BCRC in Prague, has been told elsewhere<sup>27</sup> but one other women's organisation of note who were active in the field were the YWCA. This enterprising, proactive organisation was established in 1855 to help protect young Christian women, and following a visit made by Miss Curwen, the National General Secretary, to Czechoslovakia in November 1938, they set up a refugee committee. Research on this rich archive is ongoing, but it is evident that the committee worked closely with the Prague branch, concerning individual applications for visas from endangered Jews and non-Jews, and then undertook to find work and a home for the women. Money was always a problem for the refugee committees and the YWCA set up their own Czech fund, appealing for money in February 1939 from the Pilgrim Trust, a charitable foundation established in Britain in 1930,<sup>28</sup> and the Lord Mayor of London's Fund, inaugurated in September 1938. They worked with the Czech Refugee Trust Fund (CRTF), which took over from the BCRC in July 1939, and co-operated with a wide variety of agencies, including the Home Office and the Domestic Bureau of the Central Office for Refugees. The latter was significant for many of the Czech women entered the country with visas to work as maids and domestics. Some cases were complicated, and one that stands out was that of an unnamed woman whose Jewish husband had died in Dachau, and who entered Britain under her maiden name in March 1939. Problems arose after she gave birth to a child in July, as she found it difficult to gain work as a cook rather than a domestic servant. The committee went to great lengths to help her, placing adverts in newspapers on her behalf. There was a happy outcome when she married an Englishman in September 1940, and later gained employment as a teacher.

<sup>27</sup> Cohen, Susan: 'A British Woman's Mission Abroad' *United Academic's Journal of Social Science*, April 2011, pp. 6–11 [<http://www.united-academics.org/journals>, accessed 31 Dec 2011].

<sup>28</sup> See <http://www.thepilgrimtrust.org.uk/documents/ThePilgrimTrust-DetailedHistory.pdf>, accessed 31 Dec 2011.

## Joan Strange and the Worthing Refugee Committee

Amongst the local initiatives set up, again initially to help Czech refugees, was the WRC. The people of Worthing quickly responded to the Lord Mayor's Appeal and within two weeks of being asked to contribute, had raised £297 10s 6d.<sup>29</sup> Their refugee committee – the only one in West Sussex – was officially constituted on 29 January 1939, and like so many others, worked in conjunction with other agencies, having contact with the German Jewish Aid Committee, the Movement for the Care of Children from Germany, the West London Synagogue Association, the BCRC and the CRTF. The number of members at the WRC meetings varied between an initial 21, made up of thirteen men and eight women, to just eight, five of them women, at the 21st meeting on 17 July 1939. Five stalwarts who never missed a meeting were all women, and included Mrs Thorneycroft, the Honorary Secretary, a formidable protagonist who often simply refused to leave the Home Office until her refugee business was dealt with. The other outstanding member was Joan Strange, a physiotherapist by profession, who not only devoted herself to the refugees from the outset, but also recorded her wartime activities in a series of diaries.<sup>30</sup> Joan already had contact with refugees abroad, for on 11 January 1939 she wrote of her excitement awaiting the arrival of the German-Jewish Moses family from Stuttgart, and of how her brother, Ken, had travelled to Germany and smuggled some of their jewellery into Britain prior to their safe arrival here before the outbreak of war. Then there were the five German and Austrian people she entertained to tea on 25 January 1939, describing them as 'a sorry tale but all of them courageous'. Four days later Joan signed up for the new committee at the opening meeting, having listened to a talk locally about the refugee problem given by a Mr Davidson from Woburn House, London.

There were a number of Czechs in the town well before the war, and every effort was made to help them, but by April 1939, and in common with other groups, decisions about further applications were being made on the basis of danger, not religion. Sending out a rallying call to local residents, the WRC published its own leaflet, 'The problem of the refugees. How Worthing can help',

<sup>29</sup> Payne, Michael: *Storm Tide: Worthing: Prelude to War 1933–1939* (Worthing: Verité CM, 2008) p. 137.

<sup>30</sup> Strange, Joan: *Despatches from the Home Front. The War Diaries of Joan Strange, 1939–1945*, Chris McCooey (ed.) (Eastbourne, Sussex: Monarch, 1989).

and, distributed 12,000 leaflets locally, as they were trying urgently to raise the guarantee money for a Mr Fritz Rabb in Prague. By 24 April the committee had succeeded in this task and, with the help of the BCRC, he arrived in Britain in May, with his wife and child following in August.<sup>31</sup> People were initially accommodated in private houses, either free or for a low rent, but it was not long before houses were made available as hostels. Joan Strange was personally responsible for one of these, for not long after the committee was set up she bought a house, which was then run as a refugee hostel for twelve refugees who paid a very low rent. The money for this came from a £200 bank overdraft, a loan of £200 from her mother and £426 from the sale of her 500 National Savings Bonds. Of the 300 refugees whose lives were saved by the committee during 1939, 40 of the families were known personally to Joan. In her diary entry for 14 July 1939 she wrote of her joy that 'Two Czech refugees moved into 37 Shakespeare Road (her house) – they were married yesterday!' She was as delighted to be able to persuade Mr King, a local shoe mender, to do repairs cheaply for her refugees. There are notes about outings with her refugee friends, of cinema visits and of skating on Patching pond, but there are also many entries which express concern over anti-Semitism in the town, of internment and the consequences, and the problems the refugees faced, especially concerning visas. By the end of 1939 there were around 1000 aliens in West Sussex, approximately 500 of whom were in Worthing, with 250 of these registered at the WRC office on 5 January 1940. A further two hostels were opened in April 1940, bringing the total to six, but by 14 June 1940 all enemy aliens had to leave coastal area. About forty Austrian and German refugees attended a farewell tea put on by Mrs Thornycroft, an event that Joan described as 'very pathetic.'<sup>32</sup> Equally sad was a visit she made to see four of her refugees in Huyton Internment camp in Liverpool in August 1940. 'It was a beautiful sunny day so the camp did not look so awful, but the barbed wire is horrid. The men looked better than I'd anticipated but all so sad at lack of freedom.'<sup>33</sup> Joan remained in contact with her refugees friends after the

<sup>31</sup> Case File, Friedrich (Fritz) and Regina Rabl, Worthing Refugee Committee, Add MSS 27810. West Sussex Record Office.

<sup>32</sup> Strange, Joan, *War Diaries*, p. 40.

<sup>33</sup> Strange, Joan, *War Diaries*, p. 46.

war, regularly sending out calendars at Christmas time, a gesture which one lady, Gisela Durst, then in Chicago, was very touched by.<sup>34</sup>

## York Refugee Committee

There was a determined response to the plight of child and adult refugees from the local community in York in late 1938, again following the Lord Mayor's Appeal, and by the time their committee was officially formed in November 1938, they had already found homes for thirteen children.<sup>35</sup> There were about an equal number of men as women in this group, although the Honorary Secretary was a lady, and most of the executive work was undertaken by Mrs Ditcham, assisted by Mrs Hughes. They, in turn, were both on the Executive panel with another two women. The challenges that the York committee faced mirrored those across the country, with the minutes recording the desperate plight of refugees seeking help, of the great need of offers of hospitality and of the difficulty in securing financial guarantees. The generosity of local people, from tradesmen to professionals makes inspiring reading: Mr Ditcham, a dental surgeon, and two medical doctors gave their services free of charge, numerous free passes were given for the theatre and two cinemas and English classes were arranged. The committee set up a social club for their male Czech and Sudeten refugees – there were 99 in York by 10 May 1939 – and billeted them in the town and a 20 bed hostel set up by the committee. Room was left in the hostel for the wives who were due to arrive, even though there were many refugees in need of a bed. The men formed platoons of gardeners and worked on three allotments, which kept them well stocked with vegetables for the hostel, and helped prepare the hostel by laying floor covering and painting. The committee were delighted that not only were the men anxious to leave a good impression, but the residents of the city were very welcoming. Nowhere was this more obvious than in the number of schools who opened their doors to refugee children. Amongst them were Great Ayton, Ackworth and Bootham, with their strong Quaker heritage, St Peter's and York College for Girls who all gave refugee children free places, often providing for

<sup>34</sup> Letter of Gisela Durst to Joan Strange, 7 December 1947. Papers of Joan Strange, Add MSS 51, 940–43. West Sussex Record Office.

<sup>35</sup> Notes of meeting of York Refugee Committee, p.1: York Refugee Committee Papers, Acc 404. York City Archives.

maintenance and uniform as well. Enabling the children to maintain their religion was as important to the York committee as elsewhere, and as there were no very Orthodox Jewish families in the city, hostel places were given to two very religious girls by the Leeds Jewish Aid Committee. The girls were soon appealing to Mrs Ditcham to go back to York as they were so unhappy, and they were quickly returned to foster parent in York. Ilse Suss, a seven year old Catholic girl settled in very happily at the Bar Convent, and holidays were arranged for her at a convent in Easingwold, whilst her two brothers were soon very comfortable in Harrogate. A summary of refugees up to 10 May 1939 lists the names of nearly 200 individuals, children and adults, whose cases were being dealt with in a variety of ways by the committee, and it is evident that the work was endless, and very demanding.<sup>36</sup> In fact, Mrs Ditcham was so concerned that some matters were being shelved due to lack of time, that at the meeting on 13 June 1939, she asked member to give up a whole evening every month to the proceedings, rather than the customary one and half to two hours, so that everything could be discussed.<sup>37</sup>

The York Refugee Committee, which ceased its work in 1941, is yet another instance where much more detailed examination and evaluation of the archive material is required. Even without this, it is clear that the residents, many of whom had a link to the Quakers, responded in the very best of humanitarian traditions, and like all the other committees mentioned in this overview, was comprised of men and women who cared about the plight of others, who were not afraid to welcome them into their homes and community, and were willing to make whatever sacrifices were needed to give the refugees hope for the future.

<sup>36</sup> Minutes of Executive Committee, 10 May 1939, York Refugee Committee Papers, Acc 404. York City Archives.

<sup>37</sup> Minutes of Executive Committee, 13 June 1939, York Refugee Committee Papers, Acc 404. York City Archives.

# **Minhag Anglia: The Transition of Modern Orthodox Judaism in Britain**

*by Miri Freud-Kandel*

## **Zusammenfassung**

Die Hauptströmung der orthodoxen jüdischen Gemeinschaft in Großbritannien, die vollständig integriert ist und am britischen Leben teilnimmt, scheint in gewisser Hinsicht, als ein beispielhaftes Modell für ein modernes orthodoxes Judentum gelten zu können. Der Begriff „Minhag Anglia“ kann jedoch auch verwendet werden, um die oftmals unsystematisch von statten gehende Vermischung von Jüdischkeit und Briten-tum zu beschreiben, die als anglo-jüdische Lebensweise charakterisiert werden kann. In diesem Beitrag wird in Erwägung gezogen, ob der allgemein unreflektierte Charakter des „Minhag Anglia“ es ausschließt, dass dieser als eine Strategie des modernen orthodoxen Judentums fungiere.

## **Abstract**

In certain respects the mainstream Orthodox Jewish community in Britain, fully engaged and integrated into British life, appears to offer an exemplar of a Modern Orthodox Judaism. However the term minhag Anglia may be used to capture the nature of the often unsystematic blending of Jewishness and Britishness that can characterise Anglo-Jewish practice. This paper considers whether the broadly unthinking nature of minhag Anglia precludes its ability to function as a strategy for Modern Orthodox Judaism.

## **Introduction**

Judaism in Britain, still dominated by mainstream Orthodox affiliation, can often appear from the outside to provide some sort of exemplar of a Modern Orthodox Judaism. British Jews have successfully acculturated into their host society so that at least certain aspects of the modernism of their Orthodoxy goes unquestioned. At the same time, they maintain strong and authoritative Orthodox institutions, overseen by a single chief rabbi, serving the synagogal, educational, dietary, and more broadly halakhic requirements of a large pro-

portion of the Jewish community in Britain. Yet while the primary institutions of British Jewry seem to point to Orthodox dominance and synagogue membership figures show mainstream Orthodoxy accounting for more than half of all those Jews affiliated to synagogues, numerous studies have shown how the actual levels of religious observance among members of Orthodox synagogues are rather low.<sup>1</sup> There is a clear dissonance between religious affiliation and ritual practice. In certain respects the term *minhag Anglia* captures the nature of this Anglo-Jewish approach to Orthodoxy.

The gap between identity and practice among purportedly Orthodox Jews is by no means unique to British Jewry. Many acculturated Orthodox communities in the United States and Western Europe have contained members who are non-observant Orthodox Jews. For a variety of social and historical reasons, association with Orthodox Judaism is maintained despite an unwillingness to uphold the standards of religious observance associated with Orthodoxy.<sup>2</sup> Two features can be seen to make *minhag Anglia* distinct. First, it has for many years represented the dominant means of being Jewish in Britain. While elsewhere non-Orthodox forms of Judaism have been able to achieve ascendancy, Progressive Judaism in Britain has always been in the minority. For many British Jews, then, choosing to identify as Jewish in religious terms involves association with Orthodox Judaism. Of course this undoubtedly influenced the nature of the Orthodox institutions with which such Jews identified. The chief rabbinate and United Synagogue were initially formed with the intention of functioning as umbrella institutions, seeking to serve as many Jews as were

<sup>1</sup> See Vulkan, Daniel; David Graham: *Synagogue Membership in the United Kingdom in 2010*. London 2010, p. 8; 12, which suggests that some 74 per cent of Jewish households in Britain are affiliated to a synagogue. Of these, mainstream Orthodox Judaism accounted for 55 per cent of synagogue affiliation by British Jews. Yet a 1992 survey of members of the mainstream Orthodox United Synagogue found that only 10 per cent identified themselves as strictly Orthodox, observing the Sabbath. Kalms, Stanley: *A Time for Change: United Synagogue Review*, p. 41, 242. An in-depth survey of one London community in the 1970s found that 91 per cent of households in the community affiliated to a synagogue. Of these 77 per cent were members of an Orthodox synagogue, yet only 9.7 per cent attended synagogue weekly. Kosmin, Barry; Caren Levy: *Jewish Identity in an Anglo-Jewish Community*. London 1992, p. 7, 10.

<sup>2</sup> Consider the argument developed in Ferziger, Adam: *Exclusion and Hierarchy: Orthodoxy, Nonobservance, and the Emergence of Modern Jewish Identity*. PA 2005. See also Liebman, Charles: 'Orthodoxy in American Jewish Life'. In *American Jewish Year Book*. (1965) 66, pp. 21–97; Gurock, Jeffrey: 'Twentieth-Century American Orthodoxy's Era of Non-Observance, 1900–1960'. In *The Torah u-Madda Journal*. (2000) IX, pp. 87–107.

willing to associate with the brand of Judaism they sought to foster.<sup>3</sup> In more recent years, the instinct to inclusivism that this inculcated has diminished. Orthodoxy in Britain has followed trends seen in many other Modern Orthodox communities and shifted towards greater religious stringency.<sup>4</sup> However, here too, the strength of minhag Anglia has limited these influences. The central Orthodox institutions of British Jewry may reflect broader theological shifts; growing numbers of mainstream Orthodox Jews have increased the levels of their religious observance, and more ultra-Orthodox forms of Judaism have been notably strengthening in Britain. Nonetheless, the proportion of Orthodox affiliated Jews observing the mitzvot associated with Orthodoxy remains limited.<sup>5</sup>

## So how is minhag Anglia to be understood?

The term minhag Anglia has a somewhat unclear history, largely reflective of the setting in which it developed. In some instances it has been used in what could be understood as its peshat meaning to characterise the distinctive liturgical practices developed in Britain to amalgamate the varied minhagim

<sup>3</sup> For a history of the development of the United Synagogue, the major synagogal organisation of Anglo-Jewry (though it is, in fact, primarily a London based institution), see Newman, Aubrey: *The United Synagogue, 1870–1970*. London 1976. For the development of the chief rabbinate see for instance Roth, Cecil: 'Britain's Three Chief Rabbis'. In *Jewish Leaders 1750–1940*. Ed. by L. Jung. New York 1953, pp.477–90; and Alderman, G.: 'The British Chief Rabbinate: A Most Peculiar Practice'. In *European Judaism*. (1990) 23:2, pp.45–58.

<sup>4</sup> On the rightward shift in Judaism see for example Heilman, Samuel: *Sliding to the Right: The Contest for the Future of American Jewish Orthodoxy*. Berkeley 2006; Shapiro, Marc B.: *The Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised*. London 2004. See also Liebman, Charles: 'Extremism as a Religious Norm'. In *Journal for the Scientific Study of Religion*, (March, 1983) 22, 1, pp.75–86; Waxman, Chaim: 'The Haredization of American Orthodox Jewry'. In *Jerusalem Letter/Viewpoints, Jerusalem Center for Public Affairs*. 15 February 1998. Available at: <http://www.jcpa.org/cjc/jl-376-waxman.htm>, accessed 13/02/2012; Gurock, J. 'Twentieth-Century American Orthodoxy's Era of Non-Observance, 1900–1960'.

<sup>5</sup> See for example Graham, David: *Religious or Secular? The Outlook of London's Jews*. JPR Report No. 3, London 2003. This report found that 46 per cent of those who identified as "Secular" or "Somewhat Secular" were members of mainstream Orthodox/United Synagogue communities. The proportion of respondents overall who said they did not travel on the Sabbath was just 11 per cent. Graham notes how "This contrasts with the findings of the AJIS study, in which a secular outlook was associated with a relatively low level of affiliation." p. 16 referencing E. Mayer, B. Kosmin and A. Keysar: *American Jewish Identity Survey 2001. An Exploration in the Demography and Outlook of a People*. New York 2002, p.47.

that immigrants brought to the country.<sup>6</sup> Yet there is no established minhag book for Anglo-Jewry; there was no formal process by which these practices were reached. Expediency often played as important a role as religious considerations. The so-called 'Singer's Prayer Book' in some respects captured the essence of this aspect of minhag Anglia. By bringing together the prevalent liturgical traditions in the mainstream synagogues, these practices became established as components of what could be labelled an Authorised Prayer Book for the United Hebrew Congregations of the British Empire.<sup>7</sup> Interestingly, a new Machzor for Rosh Hashanah produced by Chief Rabbi Jonathan Sacks in 2011 contains explicit reference to minhag Anglia, understood in terms of the specific liturgical tradition developed in British synagogues. It acknowledges that changes to this tradition have occurred but it is suggested that this Machzor represents an effort to preserve what is distinct in minhag Anglia.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> See for example *Jewish Chronicle*, March 21, 1924, p. 18. The absence of a clear developmental history to the term could be seen to denote the perception that there was little especially notable about the religious practices of Jews in Britain.

<sup>7</sup> *The Authorised Daily Prayer Book of the United Hebrew Congregations of the British Empire with a new Translation by the Rev. S. Singer*. London 1890. Examples of Anglo-Jewish *minhagim* include this *siddur's* exclusion of prayers such as the *Al Tiro* after *Aleinu*, and the morning recital of Temple sacrifices and the Binding of Isaac, and the inclusion of the *Yigdal* prayer to be recited at the end of the Friday night service. Overall this *siddur* is presented as conforming to *minhag Polin*, although J. H. Hertz's revised edition of the Singer's *siddur*, London 1947, p. 401, notes a 1722 *takkanah* of the London community which stated that they followed the Polish *minhag* as established in Hamburg. For a detailed study of the development of the varied liturgical practices established in Britain see Lerner, I.: *Torat Haminhagim: Studies of the Nusach Ha'Tefillah and other minhagim of the United Synagogue, London*, 2nd edn. London 2006. As Lerner notes, the early rule books produced by the original Ashkenazi synagogues in London cannot really be seen as useful sources of *minhagim*. Their primary focus rests on such matters as the legislation for appointing honorary officers, the fines to be levied for refusing synagogue functions, or deciding which level of member should be allowed to be the one individual to recite the mourner's *kaddish*. Lerner consequently examines the *siddurim* which influenced the Singer's Prayer Book. He generally found precedents for the deviations from what may have been expected in this *siddur* but acknowledges that Singer may have been unaware of these precedents when deciding on his prayer book's content. Additional important influences in the development of *minhag Anglia* were the liturgical reforms approved in 1880 by Chief Rabbi Nathan Marcus Adler (1803–1890, Chief Rabbi 1842–1890) and in 1892 by his son Hermann Adler (1839–1911, Chief Rabbi 1891–1911). Whilst kept within the boundaries of what these chief rabbis viewed as permitted by the *Shulhan Aruch*, a number of reforms designed to appeal to Victorian sensibilities were permitted, such as the removal of many *piyyutim*. See Lerner, p. 12 ff.; see also Alderman, Geoffrey: *Modern British Jewry*, Oxford 1998, pp. 106–110; Apple, Raymond: *The Hampstead Synagogue, 1892–1967*, London 1967, pp. 27–31.

<sup>8</sup> *The Koren Rosh Hashanah Machzor*, Translation and Commentary by Jonathan Sacks, Jerusalem 2011. In particular see Binstock, Ivan: 'Preface to the UK Edition', pp. xiii–xiv.

Another account of minhag Anglia relates to the Anglo-Jewish inclination to emphasise the decorous in religious worship. The original expectation in United Synagogue congregations that men wear a high hat in order to be called up to the reading of the Torah reflects an interest in raising British symbols of gentility to an elevated status in religious settings.<sup>9</sup>

However, in more general terms, minhag Anglia is quintessentially the somewhat unthinking means of being Jewish in a British setting. It indicates a lax Orthodoxy, which emphasises maintenance of received traditions without giving too much thought to the wider halakhic framework in which these practices fit. Conformity to established traditions, in both the Jewish and British spheres, is prioritised. Minhag Anglia provides a means of combining two modes of living into some muddled-together whole.

There are a number of factors that we can identify as contributing to the development of minhag Anglia. The absence of an intellectual debate regarding the place of Jews in British society contributed to the somewhat unthinking approach to Judaism and Jewish ritual found among British Jews. Beyond feeling little pressure to try to explain their place as Jews in British society, the general tolerance they experienced enabled them to engage in a wide range of intellectual fields. Consequently, few Jews appear to have directed their intellectual efforts to a study of Judaism. Hence Todd Endelman, for example, notes that there were already nine Jewish fellows admitted to the Royal So-

This work offers an updated version of the *Machzor* produced by Routledge, first published in 1906, that had previously upheld Anglo-Jewish traditions but which was broadly being displaced by alternative publications, most notably by ArtScroll. On the inroads made by ArtScroll in popularising their own prayerbooks and translations and commentaries on the Bible see Stolow, Jeremy: *Orthodox by Design: Judaism, Print Politics, and the ArtScroll Revolution*. Berkeley 2010.

<sup>9</sup> See the letter sent to the editor of the *Jewish Chronicle* by an individual signing himself as an “Anglo-American” who complained that he was not permitted to be called to the reading of the Torah, or indeed to be allocated a decent seat in synagogue, because he preferred to wear a low “billycock” hat. He noted he had worn this hat in the presence of the President of the USA without detriment and suggested the Anglo-Jewish insistence on wearing a high hat provided “remarkable evidence that Jews are only too ready to follow the ways of the nations among whom they dwell.” August 20, 1886. Victorian depictions of synagogue services in London newspapers and journals capture the nature of a community driven to establish the British credentials of their Jewish observance. They portray the men’s sections of synagogues filled with individuals with *tallitot* draped over their top hats and morning suit. See for example *The Graphic*, November 16, 1889, p.600.

ciety in the eighteenth century, the first having been elected in 1723.<sup>10</sup> The characterisation of British Jewry as rather non-intellectual in Jewish terms was exacerbated by the low value traditionally attached to religious education. Often the arrival of outsiders was necessary to introduce new ideas on Judaism to British Jewry – either through inspiring individuals or mass immigration. Jews' College, the mainstream Orthodox rabbinical training institute established in 1855, exemplified this approach. For many years its remit was not to provide the standard of religious instruction that would produce rabbis worthy of *semikhah*. Rather, it was designed to create pastoral leaders to serve congregations that functioned as umbrella organisations willing to welcome as many Jews as could be encompassed within rather loosely defined boundaries. A 1910 United Synagogue Council report explicitly stated that the ministerial training at Jews' College should by no means emphasise Jewish education:

“other requirements should not be sacrificed to the attainment of profound scholarship ... What is wanted is ... the formation of the habit of mind that thinks no task degrading if it be for the benefit of the Community.”<sup>11</sup>

Cecil Roth (1899–1970), the noted polymath of Anglo-Jewry, reader in Jewish Studies at Oxford from 1939 to 1964, is famed for his apologetic historical accounts of the Jewish settlement in Britain in which he presents an idealised account of the Jews' acceptance into an entirely tolerant host society. Yet on the Anglo-Jewish community itself and its approach to Jewish intellectual activities Roth was scathing. In 1961 at a Bnai Brith dinner he asserted that no other Jewish community placed Jewish intellectual endeavours on a lower level than British Jewry and viewed the Jewish intellectual with such contempt.

The voluntary nature of the Jewish community in Britain, alongside the influences of the Victorian social setting in which British Jewry engaged in its most active stage of institution building, also contributed to the development of *minhag Anglia*. Parallels can be drawn here between the experiences of British and American Jews. Both had to address the consequences of voluntary membership and experienced some pressure to demonstrate their morality and respectability through identification with their religious community. Yet in

<sup>10</sup> Endelman, Todd: *The Jews of Georgian England, 1714–1830*. Philadelphia 1999, pp. 262 f. It should, however, be noted that the *haskalah* was far from absent from British shores. See Ruderman, David: *Jewish Enlightenment in an English Key: Anglo-Jewry's Construction of Modern Jewish Thought*. Princeton and Oxford 2000.

<sup>11</sup> Cited in Hyamson, Albert M.: *Jews' College, London, 1855–1955*, London 1955, p. 85.

Britain, the influence of the Church of England and its alignment with the State would help not only to prioritise synagogue membership but also centralised institutional structures for British Jewry. This emphasis on religious identification required no concomitant acceptance of the beliefs which one's identity may have implied. It is therefore unsurprising to note Jonathan Sacks' recollection that one of his teachers used to characterise minhag Anglia as Anglican Judaism.<sup>12</sup>

Significantly, growing use of the term minhag Anglia is a relatively recent phenomenon. For example, the Jewish Chronicle archives only begin regularly to contain references to the term after the 1970s. After this time it is often used nostalgically, to recall an earlier stage in British Jewish history that celebrated inclusivism and eschewed religious stringency. There are two questions to consider: What brought about this change? And does the broadly unthinking nature of minhag Anglia preclude its survival, undermining its ability to function as a strategy for Modern Orthodox Judaism?

## The place of minhag Anglia in Britain post-1960s

In 1959, Louis Jacobs (1920–2006), a promising rabbi whom many lay leaders saw as a successor to Chief Rabbi Israel Brodie (1895–1979), resigned from his lectureship at Jews' College. He was disappointed that promises he had received regarding his imminent elevation to the Principalship of the College had been scuppered by Brodie, who as chief rabbi had the final veto over the

<sup>12</sup> Sacks, Jonathan: *Community of Faith*, London 1995, p.9. V. D. Lipman, comments on the absence of concern over religiosity in the founding statements of the United Synagogue in his *A History of the Jews in Britain Since 1858*: Leicester 1990, p.26. See further Endelman, Todd: *Radical Assimilation in English Jewish History: 1656–1945*, Bloomington, Indiana: 1990, pp.81ff; Goulston, Michael: 'The Status of the Anglo-Jewish Rabbinate, 1840–1914'. In *Jewish Journal of Sociology*. (1968) Vol.10.1, pp.55–82; Sharot, Stephen: 'Religious Change in Native Orthodoxy in London, 1870–1914: The Synagogue Service'. In *Jewish Journal of Sociology*. (1973) Vol.15.1, pp.57–78, and his 'Religious Change in Native Orthodoxy in London, 1870–1914: Rabbinate and Clergy'. In *Jewish Journal of Sociology*. (1973) Vol.15.2, pp.167–187. By way of contrast with American Jewry, consideration of data on religious affiliation offers one indicator of the differing approaches to Jewish identity that developed in Britain. The US National Jewish Population Survey of 2000–01 suggests that no more than 46 per cent of American Jews are affiliated to a synagogue (see [http://www.jewishfederations.org/local\\_includes/downloads/3905.pdf](http://www.jewishfederations.org/local_includes/downloads/3905.pdf), p.7, accessed 13/02/2012), as compared to 74 per cent in Britain, see note 1 above.

appointment. In the subsequent furore that engulfed British Jewry, it was suggested that Jacobs' promotion had been prevented because of theological views he had expressed on the nature of divine revelation. Jacobs had developed these views in an effort to address the conflict he had experienced between his Jewish and British identities following his university studies of modern biblical scholarship. These studies had brought his yeshiva teachings on revelation into sharp relief. The details of the Jacobs Affair, which led to Jacobs' exclusion from mainstream British Orthodoxy, lie outside the scope of this paper.<sup>13</sup> Of significance is the wider issue of whether British Jews had generally been prepared for intellectual encounters between the worlds of Judaism and the wider horizons represented by British culture. The inability of the yeshiva world to prepare Jews for an intellectual encounter with the surrounding society was precisely demonstrated in the experiences of Louis Jacobs. Yet minhag Anglia too had in many ways prevented British Jews from being given the tools with which to address the intellectual clash between Judaism and the ideas of the surrounding society. There was merely a practical tradition for combining Britishness and Jewishness. This provided rather weak foundations on which to build.

An increasing sense of security about their place in British society developed among Jews in post-WWII Britain as the country started to develop new post-Imperial identities that more readily celebrated difference. This would enable Jewish identity in Britain to change and develop along two primary trajectories, towards growing religious stringency and alternative cultural forms of Jewish identity. Among those who, for one reason or another, did not become more religiously observant the hold of minhag was diminishing. Without an appropriate religious education in place, without sufficient understanding of the principles upon which Jewish ritual was built and the rationales behind their observance, the hope of arresting this trend was limited.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> For further details on the Jacobs Affair see Jacobs, Louis: *Helping With Inquiries: An Autobiography*. London 1989, and his *Beyond Reasonable Doubt*. London 1999. See also Freud-Kandel, Miri: *Orthodox Judaism in Britain: An Ideology Forsaken*. London 2006, pp. 123 ff.; Cosgrove, Elliot: *Teyku: The Insoluble Contradictions in the Life and Thought of Louis Jacobs*. Unpublished doctoral dissertation, University of Chicago, June 2008.

<sup>14</sup> An interesting example of the waning appeal of Judaism to British Jews was highlighted in a series of interviews with young Jewish writers printed in the *Jewish Chronicle* in 1958–1959 under the title 'The Man behind the Pen'. These demonstrated a severing of feelings of connection to the Anglo-Jewish community and the Judaism it espoused and were presented as reflective of 'a wider but inchoate body of sentiment.' *Jewish Chronicle*, December 19, 1958, p.18. A study of changing approaches to Jewish cultural identity among British

When Immanuel Jakobovits (1921–1999) acceded to the Chief Rabbinate in 1967, in the aftermath of the events of the Jacobs Affair, he arrived equipped with a system of thought that had broadly been developed outside Britain. In a number of his sermons and writings it becomes clear that Jakobovits viewed minhag Anglia as an unsatisfactory foundation upon which to build any sort of Modern Orthodox Judaism. Rather than use the theology he brought with him to try potentially to strengthen minhag Anglia, providing it with more thought-through foundations, he chose to undermine it.

In an address on the topic of Jewish education and its place in Anglo-Jewry Jakobovits, in certain respects, captured the nature of minhag Anglia:

“Anglo-Jewry has always been a community distinguished for its solid devotion to tradition. Until now this strongly conservative trend has served us well and preserved the essentially Orthodox character of our communal patterns and usages ... But it was not our own God we worshipped; it was mainly our fathers’ God. Children simply carried on the traditions of their parents without asking why.”<sup>15</sup>

In addressing a community that he viewed in these terms, Jakobovits, from the time of his installation address as chief rabbi, sought to teach British Jews the importance of moving beyond received traditions to achieve a genuine understanding of Judaism. The story of the wealthy congregant who always prepared her chicken soup for the Sabbath in two saucepans illustrates some of the aspects of British Jewry that Jakobovits sought to counter. It seems this woman followed the practices she had observed from her mother unaware that it was not ritual requirements but poverty that had led to her mother’s use of two smaller pots, the cost of an additional large pot being prohibitive. Jakobovits wanted to try to improve British Jews’ knowledge of their Judaism to enable them to move forward from this point.

From the time of his Installation Address as chief rabbi, he explicitly rejected the umbrella model that characterised much of Anglo-Jewry and its institutions:

“I will do my best to serve and unite all sections of the community, but I am not prepared to replace the Torah by an umbrella, either open or closed, as the symbol

Jews is provided in Kahn-Harris, Keith; & Ben Gidley: *Turbulent Times, The British Jewish Community Today*. London 2010.

<sup>15</sup> ‘Jewish Education: Is the Alarm Justified?’, Sermon delivered at Marble Arch Synagogue, Eighth day Passover, 10 April, 1969. In Jakobovits, Immanuel: *The Timely and the Timeless: Jews, Judaism and Society in a Storm-tossed Decade*. London 1977, p. 195.

of my office. In any event, I anticipate fair weather rather than rain or hail, and we should not require any umbrellas.”<sup>16</sup>

When celebrating the centenary of the United Synagogue, the great centrist, umbrella institution of Anglo-Jewry, he recounted the comment of the Chafetz Chaim: “in the middle of the road only horses walk.”<sup>17</sup> Rather than emphasising the shared traditions which unified British Jews in their ‘Anglican Judaism’, Jakobovits was keen to introduce a better understood Judaism into Britain. If this came at the expense of minhag Anglia then so be it. He often commented that Newton’s laws of physics could equally be applied to religious life. By improving religiosity and pushing Anglo-Jewry to the right of a religious scale of values there would be an inevitable falling away of those on the left of the scale. Among those unwilling to commit sufficiently to their Judaism in practice, rather than primarily through synagogue membership, the type of Judaism Jakobovits sought to instil was often viewed as unpalatable. However, Jakobovits felt that the gains to be made from this process would outweigh the losses.<sup>18</sup>

In certain respects, the theology that Jakobovits would espouse during his Chief Rabbinate could be said to be suitable for the Anglo-Jewish community he was to lead. Although it was explicitly opposed to minhag Anglia, it was built on the principles of a Modern Orthodox Judaism. As a result of the influence of his father and his German Orthodox upbringing, Jakobovits’ theology consisted of an interesting combination of the teachings of Torah im derekh eretz alongside support for the principle of the *grossgemeinde*.<sup>19</sup> In Jakobovits,

<sup>16</sup> ‘Spiritual Leadership – The Heritage of Priest, Prophet and King’, Installation Address delivered at St John’s Wood Synagogue, London, on 11 April 1967. In Jakobovits: *The Timely and the Timeless*, p. 56.

<sup>17</sup> ‘Milestones and Millstones’, Address delivered at the Centenary Service of the United Synagogue, July 1970. In *The Timely and the Timeless*, p. 65.

<sup>18</sup> See ‘The Evolution of the British Rabbinate since 1845: Its Past Impact and Future Challenges’. In *The Timely and the Timeless*, pp. 274, “like Newton’s laws of physics, this movement [to the right] has also produced an equal and opposite reaction. The same forces which have attracted a qualitatively significant element towards the right have repelled an element of corresponding quantitative significance from even the modicum of religious loyalties to which they or their parents used to subscribe ... The process impelled, then, by the ‘unauthorised’ rabbinate and its followers [of the right-wing] is beginning to dissipate the strength of the powerful moderate centre which characterised Anglo-Jewry in the past.”

<sup>19</sup> Both these positions reflected the views of his father, Julius Jakobovits (1886–1947), who, upon arrival in Berlin in 1928 to serve as a Dayan of the *grossgemeinde* chose to send his children to be educated by Rabbi Ezra Munk at the school of the separatist *Adass* community. Julius Jakobovits, though born in the ‘seven communities’ of the Austro-Hungarian Empire, moved away from the more ultra-Orthodox theology in which he was raised and trained at

Anglo-Jewry thus had a Chief Rabbi in place who, ostensibly, was in favour of Jewish interaction in the surrounding society. His *grossgemeinde* principles, meanwhile, enabled him to support the idea of the Chief Rabbi as the religious representative of British Jewry, willing to work with all Jews to try to unite a fractured, post-Jacobs Affair community.<sup>20</sup>

However, a closer examination of both these issues highlights a more complex situation. While Jakobovits may have theoretically supported the principle of engagement in the ideas of the surrounding society, in practice his negative perception of the nature of society undermined his appreciation of what it may actually be able to contribute to Judaism. In one of his radio broadcasts, on the occasion of the Jewish New Year, he noted how: “in the spurious name of progress, our permissive society has reincarnated the spirit of our antediluvian ancestors, with their loose morals.”<sup>21</sup>

the Pressburg Yeshiva, towards a more *Torah im derekh erez* theology. This was reflected in his decision to undertake a second semikhah from D. Z. Hoffman, following his studies at the Berlin Rabbinical Seminary and his doctoral studies at the University of Berlin. In 1917 he was appointed rabbi in Koenigsberg where he persuaded the *austrittsgemeinde* to remove its opposition to re-joining the *grossgemeinde*. For more on Jakobovits’ upbringing see Persoff, Meir: *Immanuel Jakobovits: a Prophet in Israel*. London 2002; Bermant, Chaim: *Lord Jakobovits: The Authorized Biography of the Chief Rabbi*. London 1990; Shashar, Michael: *Lord Jakobovits in Conversation*. London 2000.

<sup>20</sup> Jakobovits described his upbringing in an interview where he noted that the circle in which he was raised identified with the ideals of *Torah im derekh erez* and he explained how “I was raised from an early age in an atmosphere that the world around was not to be ignored, but was to be related to, albeit critically, and at times with reservations.” Michael Shashar, *Lord Jakobovits in Conversation*, p. 18. His detailed study of the thought of S. R. Hirsch, reprinted in his *The Timely and the Timeless*, pp. 251–258, also noted the support for interaction in the surrounding society which characterised the theology of *Torah im derekh erez* with which Jakobovits identified. His opposition to the secessionist position adopted by certain Orthodox groups and his consequent support for the principle of the *grossgemeinde* is a theme that re-emerges in many of his statements and addresses. See for example, Jakobovits, Immanuel: *Prelude to Service: A Selection of Statements, Letters and Interviews prior to his installation as Chief Rabbi of the United Hebrew Congregations of the British Commonwealth of Nations*. London 1967, pp. 23–25; *idem*: ‘Orthodoxy’s Strengths and Weaknesses’, in *The Timely & the Timeless*, pp. 96–98; *idem*: ‘Halachah in Modern Jewish Life’, in *The Timely & the Timeless*, pp. 281–287; Shashar, *Lord Jakobovits*, p. 62, 73, 120.

<sup>21</sup> New Year Broadcast 1969, in *The Timely and the Timeless*, p. 160. Prior to his arrival in Britain a still more vociferous condemnation of the surrounding society can be found in a Yom Kippur sermon delivered from the pulpit of the Fifth Avenue Synagogue he served in New York from 1958–1967: “morally, we seem to be slipping back into the barbarism of antiquity, to the garish ostentation of ancient Rome, to the body-worshipping cult of the Greeks, to the obscene perversities of the pagans, and to the shameless immodesty of the primitive jungle.” ‘The Moral Revolution’, Yom Kippur – *Musaph* sermon, 1963. In *The Journal of a Rabbi*. London 1967, p. 346.

Jakobovits' understanding of Torah im derekh erez generally worked in only one direction. He was certain that Judaism had much to contribute by engaging in British society, though he implied it had little to gain.

"Perhaps the most significant feature of our contemporary social and moral philosophy is that we define our basic human imperatives mainly in terms of rights. We speak and think of human rights, constitutional rights, international rights, political rights, labour rights, student rights, racial rights and what have you. The whole motivation of our social behaviour is galvanised by our clamour for rights which we are pressed to assert as our due ... In the moral vocabulary of the Jewish discipline of life we speak of human duties, not of human rights, of obligations, not of entitlements. The Decalogue is a list of Ten Commandments, not a Bill of Human Rights."<sup>22</sup>

The real nature of the interaction Jakobovits was to advocate was therefore somewhat limited. Meanwhile on the issue of communal unity, the desire of the Jewish community in Britain to be represented by a single chief rabbi had been drastically diminished through the events of the Jacobs Affair.

It appeared that for Jakobovits the best means of avoiding a repeat of the Jacobs Affair, an event that in certain respects highlighted minhag Anglia's failure to prepare British Jews for an intellectual encounter with the ideas present in the surrounding society, was to displace minhag Anglia with a more coherent theological system. The usefulness of minhag Anglia as a strategy for Anglo-Jewish living was discredited by Jakobovits. While it may have kept the community unified in some respects there were serious concerns over whether minhag Anglia could keep Jews in Britain Jewish. An alternative model of Modern Orthodoxy was thus introduced. This alternative theology that was intended to replace minhag Anglia had largely been developed outside Britain. In its increased religious stringency and disinclination to view the surrounding society in a particularly positive light the new model reflected broader changes that have been identified in Modern Orthodox Judaism beyond British shores as it moved from the 1970s to the contemporary period.

<sup>22</sup> 'Human Rights and Human Duties', Address delivered at the Institute of Directors Annual Conference, Royal Albert Hall, London, 9 November, 1967. In *The Timely and the Timeless*, pp. 127–128. Generally Jakobovits' writings exhibit an inclination to condemn contemporary society for its views on gender, sexuality, and social ethics. He characterised AIDS as punishment for homosexuality and generally adopted extremely conservative views on issues such as women's rights.

By the end of his chief rabbinate, Jakobovits' efforts to strengthen the Jewish identity of those who chose to remain associated with Orthodoxy had enjoyed some success. One of the key markers of this shift was a steady reduction in membership of the United Synagogue and growing association with more ultra-Orthodox communities. As he had predicted: "Thus will Jewish life ultimately be regenerated. Like a seed sunk into the ground, the bulk decays and dies, while the tiny seminal kernel strikes root and sprouts forth anew in another generation of flourishing life."<sup>23</sup> The concern among the lay leadership of the United Synagogue was that, aside from the financial implications, this process of waning mainstream Orthodox synagogue membership was leaving growing numbers of British Jews feeling unrepresented by centralised institutions that had previously served them. Jakobovits' strategy was leaving non-observant Orthodox British Jews to construct cultural forms of Jewish identity to replace religious ones. It is worth noting that this strengthening of Jewish cultural identity can also be seen to reflect broader shifts in global Jewish identity. Yet as a result of the prior strength of minhag Anglia it is a phenomenon that developed markedly later in British Jewry than in many other Jewries.<sup>24</sup>

## Conclusion

By 1992, at the end of Jakobovits' chief rabbinate, a United Synagogue report reflecting on the changing nature of Orthodox Judaism in Britain looked back with some fondness to the ideas tied up in the concept of minhag Anglia. It noted:

<sup>23</sup> 'The Evolution of the British Rabbinate since 1845', op cit., p.274–5. Between 1970–1983 survey figures of male synagogue members in Greater London showed the mainstream Orthodox share falling from 72 per cent to 66 per cent, while right-wing Orthodoxy grew from 2.6 per cent to 5.3 per cent. See Waterman, S., & B. Kosmin: *British Jewry in the Eighties: A Statistical and Geographical Study*, p.31. By 1996, a survey of household membership showed the mainstream Orthodox share in Greater London falling further to 55.4 per cent and right-wing Orthodoxy continuing its steady growth to 8.7 per cent. Schmool, Marlena; & Frances Cohen: *British Synagogue Membership in 1996*. London 1997, p.7.

<sup>24</sup> See Kahn-Harris, Keith; & Ben Gidley: *Turbulent Times, The British Jewish Community Today*, pp.119ff.

“The traditional United Synagogue had a clear message, affectionately summed up in the phrase *minhag Anglia*, a celebration of the twofold blessing of being Jewish and British.”<sup>25</sup>

It was acknowledged that among the religious leadership of the community, as the twentieth century was closing, *minhag Anglia* had largely ceased to be viewed as an acceptable means of combining Jewish and British identities. Alongside any influence that Jakobovits had exerted, internal adjustments to British society, alongside global shifts in late twentieth century Orthodox Judaism had helped to ensure that Orthodox affiliation was increasingly associated with Orthodox practice. Yet a significant proportion of the laity still identified with the more practically oriented muddle that *minhag Anglia* offered, those who had yet to ‘decay and die’ leaving mainstream Orthodoxy. Jakobovits had sought to ensure that there were only two options available to these Jews, increased religious observance, which could be seen to represent a more theologically coherent Modern Orthodox Judaism, or a move away from Orthodoxy towards either progressive alternatives or cultural forms of Jewish identity. He saw no long term value in *minhag Anglia*. The question facing the United Synagogue was whether another option could be provided. The report concluded that an alternative was needed as Jakobovits’ strategy was broadly rejected. The principle of inclusivism continued to be identified with British Modern Orthodoxy.<sup>26</sup>

Yet when examining the nature of Modern Orthodox Judaism it is worth considering the extent to which theology plays a genuine role in determining how Jews act. When contrasted with ultra-Orthodox communities, the authority and influence rabbis exert over Modern Orthodox communities can be more limited. Sociological studies of Jewish practice suggest that it is often not theology or even religious identity and affiliation but practical considerations that determine how Jews act and what rituals they observe.<sup>27</sup> In this respect,

<sup>25</sup> *A Time for Change: United Synagogue Review*, p. 37.

<sup>26</sup> A study of the success enjoyed by the United Synagogue in fostering this inclusivism during the chief rabbinate of Jakobovits’ successor has been undertaken in Persoff, Meir: *Another Way, Another Time, Religious Inclusivism and the Sacks Chief Rabbinate*. Boston 2010.

<sup>27</sup> See Eisen, Arnold: *Rethinking Modern Judaism, Ritual, Commandment, Community*. Chicago 1998. Some of the sociological studies already cited measured attitudes to belief as well as ritual observance. The United Synagogue’s *A Time for Change* found that, aside from the 10 per cent who identified as strictly Orthodox (see note 1 above), ‘the large gulf between the practising, traditional Jew and the non-observant, secular Jew is not clearly related to fundamental differences in belief.’ p.243. This survey found that 52 per cent of respondents

minhag Anglia can be seen to reflect the type of unthinking approach to Judaism that, in fact, often prevails rather widely. While efforts may have been undertaken to undermine minhag Anglia, and despite the manner in which much of Modern Orthodox Judaism appears to be characterised by a growing attachment to ritual, the role of theology in determining religious practice remains unclear. Understood in these terms the growing stringency to be identified in Modern Orthodoxy would appear, to some extent, to reflect sociological factors. So while minhag Anglia may not provide a strategy for Modern Orthodoxy it may well continue, for a little while yet, to reflect a social reality regarding Modern Orthodox Judaism in Britain.

agreed with the statement that 'The Jewish people have a special relationship with God'. At the same time, 58 per cent agreed with the statement that 'The universe came about by chance', p.242. A study carried out by the Institute for Jewish Policy Research on religious outlook among London's Jews highlighted the popularity of attending a Passover seder, even by those who identified themselves as entirely secular in religious outlook. Of the secular group, 47 per cent said they attended a seder every year and 82 per cent of this group said they attended a seder 'some', 'most', or 'every year'. See *Religious or Secular? The Outlook of London's Jews*. JPR Report No. 3, pp. 13 ff. See also Kosmin, Barry; Caren Levy: *Jewish Identity in an Anglo-Jewish Community*. London 1992, pp. 15–18.



# **Jews, Antisemitism and Irish Politics: A Tale of Two Narratives<sup>1</sup>**

*by Natalie Wynn*

## **Zusammenfassung**

Im Artikel wird eine der größten Schwächen der Historiographie der irischen Judenheiten betrachtet: die fehlende Bestimmung des wahren Ausmaßes des Antisemitismus und dessen Auswirkungen auf die jüdische Gemeinschaft in Irland. Hierfür wird ein kurzer Überblick über einen Ausschnitt des irisch-jüdischen Narrativs gegeben: das jüdische Verhältnis zur nationalistischen Politik in Irland. Der Fokus liegt dabei auf der Notwendigkeit für einen neuartigen Umgang mit den Quellen und den vorliegenden Sachverhalten, um eine ganzheitliche, objektivere und inklusive Geschichte der irischen Judenheiten zu schreiben.

## **Abstract**

This article considers one of the major weaknesses in the existing historiography of Irish Jewry, the failure to consider the true extent and impact of antisemitism on Ireland's Jewish community. This is illustrated through a brief survey of one small area of the Irish-Jewish narrative, the Jewish relationship with Irish nationalist politics. Throughout, the focus remains on the need for a fresh approach to the sources and the issues at hand, in order to create a more holistic, objective and inclusive history of the Jewish experience in Ireland.

## **Introduction**

It has been written that: "There is a fanciful and entirely mythical connection of the Jews with Ireland, and there is a historical and actual connection."<sup>2</sup> Although these words were penned in 1915 and refer to the wealth of fanciful

<sup>1</sup> I would like to thank my supervisor, Dr. Zuleika Rodgers, for her ongoing support and her assistance in preparing this article, and Professor Cormac Ó Gráda for his generosity in allowing me access to his research materials on Irish Jewry.

<sup>2</sup> Salmon, John: Jews in Ireland. Historical Review. In: Belfast Telegraph. 24.09.1915, p.6.

myths surrounding the origins of Irish Jewry,<sup>3</sup> they might just as well apply to more contemporary interpretations of Irish-Jewish history. Due to a general lack of academic interest, the standards of methodology and critical analysis in this field have been condemned to lag well behind contemporary norms, allowing popular wisdom to reign supreme, virtually unchallenged and unscrutinised. The failure to recognise the role of communal narrative in dictating its overall agenda and presuppositions is the single-most problematic aspect of the existing historiography of Irish Jewry. Most of the current approaches view the Jewish experience in Ireland as a largely positive one, disregarding or relativising evidence of antisemitism, and ignoring the often marked ambivalence of the sources, creating a bizarre yet unacknowledged tension within the narrative. Although the “polite fiction”<sup>4</sup> of denial pervades all aspects of the Irish-Jewish narrative, it is particularly discernible in considerations of the Jewish relationship with nationalist politics during the struggle for independence from Britain and the foundation of the Irish state, and this is what this article sets out to address.

## Historiography

The publication of Dermot Keogh’s *Jews of Twentieth Century Ireland: Refugees, Anti-Semitism and the Holocaust* (Cork 1998), far from being the final word on Irish Jewry, as one observer had anticipated at the time,<sup>5</sup> was more of an opening of the floodgates. Keogh, in fact, unleashed a deluge of memoirs, fiction, popular histories, academic studies and television and radio documentaries. Many of these efforts were clearly prompted by the impulse to document a severely depleted and rapidly shrinking community.<sup>6</sup> For a peripheral, largely

<sup>3</sup> On these legends, see also Shillman, Bernard: *A Short History of the Jews in Ireland*. Dublin 1945; Hyman, Louis: *The Jews of Ireland. From Earliest Times to the Year 1910*. Shannon 1972.

<sup>4</sup> Moore, Gerald: *Anti-Semitism in Ireland*. Ph. D.: Ulster Polytechnic 1984, p. 6.

<sup>5</sup> Tracy, Robert: *The Jews of Ireland*. In: *Judaism. A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought*. (Summer 1999). <http://www.ucc.ie/icms/irishmigrationpolicy/Judaism%20The%20Jews%20of%20Ireland.htm> (downloaded 19.10.2011).

<sup>6</sup> For recent assessments of the community’s current situation and prospects, see Pihler, Moritz: „Little Jerusalem“ auf der grünen Insel. In: *Das Jüdische Echo*. (Cheschwan 5770/Nov 2009) vol. 58, pp. 233–235; Traynor, Cian: *Young, Jewish and Irish*. In: *Irish Times Weekend Review*. 11.12.2010, p. 1.

insignificant Jewry, therefore, an amazing amount of secondary material and what might politely be termed “ephemera”<sup>7</sup> exists. On the other hand, primary sources for the community’s foundation period (1875–1905),<sup>8</sup> are relatively few and far-between, creating a ‘history’ that is all too illustrative of the pitfalls of an uncritical over-reliance on vicarious popular memory.<sup>9</sup> The weaknesses in the existing historiography arise from the tendency of observers from both outside and within to classify Irish Jews as something of a “quaint hybrid”,<sup>10</sup> a whimsical aberration or an oxymoron. This has encouraged scholars and amateur historians alike to accept communal narrative at face value, no matter how unlikely or tongue-in-cheek it may seem.<sup>11</sup> Marginal to mainstream history, whether Irish or Jewish, Ireland’s Jewish community has boasted little to interest most academics. As a result, there is a distinct absence of the healthy, critical and contextual type of analysis that is the norm elsewhere. Further shortfalls and imbalances have been created by the nature of existing scholarly work, which has not been sufficiently focused on the community in its own *Jewish* right, and has tended instead to treat Irish Jewry as an isolated anomaly as opposed to a piece of a larger Jewish jigsaw.<sup>12</sup> Those brave enough to challenge the received wisdom have made little impact on the overall historiography, especially when it comes to discussing the issue of antisemitism.<sup>13</sup> Finally,

<sup>7</sup> Bernstein, Mashey: *A Portrait of the Jews in Ireland*. Dublin 1971, pages unnumbered.

<sup>8</sup> Although there has been a small and fluctuating Jewish presence in Ireland since the late seventeenth century, this has not always been organised along communal lines. The current community, founded in 1822, did not fully establish itself until Jews began to arrive in (relatively) significant numbers from the early 1880s onwards, primarily from Lithuania. The subsequent growth of the community was curtailed to a large degree by the introduction of the Aliens Act in 1906. The most thorough and authoritative historical survey of Jewish settlement in Ireland can be found in Hyman: *Jews*.

<sup>9</sup> For example, on the impact of popular memory on narratives of Jewish arrival in Ireland, see Wynn, Natalie: *Received wisdom and Irish-Jewish ‘Historiography’*. Paper presented at *Jews on the “Celtic Fringe”* conference. Belfast, September 2011; Wynn, Natalie: *Irish-Jewish Constructs of Tsarist Eastern Europe*. Paper presented at Ireland: East and West conference. Zagreb, September 2011. Proceedings of both forthcoming.

<sup>10</sup> Rivlin, Ray: *Shalom Ireland. A Social History of Jews in Modern Ireland*. Dublin 2003, p. x.

<sup>11</sup> This is the thrust of Diner, Hasia: *The Accidental Irish: Jewish Migration to an Unlikely Place*. Paper presented to the Davis Seminar, Shelby Cullom Davis Center for Historical Studies, Princeton University, April 2003, 60 pp. (cited with kind permission of Professor Diner).

<sup>12</sup> For example, Diner demonstrates that, contrary to popular wisdom, Jewish arrival and settlement in Ireland can and should be firmly located in the historical mainstream of the mass emigration period; Diner: *Accidental Irish*, pp. 1–60.

<sup>13</sup> For challenges to the standard view on antisemitism, see Lentin, Ronit; Robbie McVeigh: *After Optimism? Ireland, Racism and Globalisation*. Dublin 2006, pp. 115–24; Lentin, Ronit: “Who ever heard of an Irish Jew?” Racialising the intersection of “Irishness” and

“Irish-Jewish history” has never been explicitly recognised to be, principally, the narrative of the dominant group within Ireland’s foremost Jewish community, namely Dublin’s Litvak majority, which has been deemed normative due to the absence or scarcity of records for other communities and groups. In consequence, smaller, less influential communities as well as ethnic and social subgroups within the Irish-Jewish mainstream have, to a great extent, been ignored by communal history.

## Antisemitism Reconsidered

While almost all commentators give antisemitism some degree of consideration, the predominant consensus is that Ireland has, on the whole, been good to her Jews, offering overall tolerance and acceptance as well as plentiful opportunities in the educational, professional and cultural arenas.<sup>14</sup> The prevailing tendency is, therefore, to regard the widespread insidious and day-to-day forms of anti-Jewish prejudice as if they barely apply in the Irish context. Grateful for the relative tolerance and acceptance of Irish society and the social, professional and economic opportunities it bestowed, most Jews are only too happy to brush aside any negative experiences they may have had.<sup>15</sup> A careful and comprehensive, and less conditioned reading reveals, on the contrary, a high degree of inner tension and self-censorship within the sources. These often display a significant undercurrent of prejudice, resentment, exclusion and strained relations, which stands in direct conflict with the somewhat thin veneer of over-eager denial. The unacknowledged subtext that results is every bit as ambivalent and bifurcated as that of any Jewry grappling for its place within its host society. Yet, few pause to consider the appropriateness of rejecting a persistent, and sometimes considerable, undertow of anti-Jewish sentiment, or the overall ramifications of this deliberate evasion for the Irish-Jewish narrative.

“Jewishness”. In: *Racism and Anti-Racism in Ireland*. Ed. by Ronit Lentin; Robbie McVeigh. Belfast 2002, pp. 153–164; Moore: *Anti-Semitism*.

<sup>14</sup> Good examples of this approach are Rivlin: *Shalom Ireland*; Benson, Asher: *Jewish Dublin. Portraits of Life by the Liffey*. Dublin 2007.

<sup>15</sup> E.g., Martin Simmons comments that Ireland was “a wonderful place, plenty of opportunity for someone prepared to work hard and take limited risks” and that the occasional negative sentiment he experienced was more down to “ignorance” than antisemitism; Martin Simmons to Natalie Wynn. Email from 24.02.2011.

Although polite antisemitism and glass ceilings barely register on the official radar,<sup>16</sup> these were significant enough to lead to the establishment of separate Jewish golf and motoring clubs and, possibly, to persuade many Jewish medical professionals to emigrate in search of less circumscribed employment opportunities.<sup>17</sup> On the popular level, social tensions are visible in accounts of the interactions of Jewish pedlars and moneylenders with their Christian customers<sup>18</sup> and in descriptions of growing familiarity and burgeoning friendships between Jews and their Irish neighbours.<sup>19</sup> The overwhelmingly pejorative use of the epithets “Jewman”, unique to Ireland, and “Jewtown” belie claims that these are merely linguistic quirks.<sup>20</sup> The pro-Jewish pronouncements of icons of Irish nationalism such as Daniel O’Connell and Michael Davitt conceal a degree of personal ambivalence.<sup>21</sup> They do, however, provide a convenient counterpoint to the virulent antisemitism of another seminal nationalist,

<sup>16</sup> Ó Gráda, one of the few commentators to bother discussing polite antisemitism to any degree, nevertheless discounts it as a largely insignificant aspect of a generally “mild” Irish antisemitism; Ó Gráda, Cormac: *Jewish Ireland in the Age of Joyce. A Socioeconomic History*. Princeton & Oxford 2006, pp. 181, 187.

<sup>17</sup> For other observations on glass ceilings and polite antisemitism, see Solomons, Bethel: *One Doctor in His Time*. London 1956, pp. 160–161; Waterman, Stanley: *Dublin Jewry. Thirty-Five Years in Retrospect*. In: *Jewish Quarterly*, unreferenced proof, pages unnumbered. In: Asher Benson Papers: National Library of Ireland, Acc 5734 (unsorted); Tye, Larry: *Home Lands. Portraits of the New Jewish Diaspora*. New York 2001, p. 208. On the events that motivated Nathan Lepler to establish his “non-denominational” motoring club in 1921, c. f. Benson: *Portraits*, p. 19.

<sup>18</sup> See, for example, Wigoder, Myer Joel: *My Life*. Transl. by Louis E Wigoder. Ed. by Samuel Abel. Leeds 1935, p. 48. This is also a key (though exaggerated) theme of a controversial pulp novel which caused considerable embarrassment to the Jewish community on its publication; c. f. Edelstein, Joseph: *The Moneylender*. Dublin 1908.

<sup>19</sup> C. f. Bloom, Jessie S.: *The Old Days in Dublin. Some Girlhood Recollections of the '90s*. In: *Commentary*. (July 1952) p. 30. Also, compare Berman, Hannah: *Berman Story*. Unpublished typescript, pp. 9–10. In: *American Jewish Archives*, with Berman, Hannah: *Recollections*. Unpublished typescript, p. 3. In: *American Jewish Archives*.

<sup>20</sup> For example, Ó Gráda notes that the “Irishism ‘Jewman’” was often used pejoratively and insultingly up to the 1950s, particularly as a synonym for moneylenders, even in the Dáil (Irish parliament); Ó Gráda: *Jewish Ireland*, pp. 180–181; 258 (n. 12). My own personal experience in 1990s Dublin shows that these associations have, in actual fact, lingered on well beyond the 1950s, among the older generation at least.

<sup>21</sup> Regarding O’Connell, see Wheatcroft, Geoffrey: *Are we too green about Ireland?* In: *The Jewish Chronicle*, 17.03.2000, p. 33. Meanwhile, there does not appear to be any concrete evidence for widely held claims that Davitt’s distinction between economic (which he argued was acceptable) and racial (unacceptable) antisemitism, and his negative association of Jews with the Boer War, were finally overturned by events in Limerick; c. f., e. g., O’Riordan, Manus: *The Sinn Féin Tradition of Anti-Semitism*. From Arthur Griffith to Sean South. In: O’Riordan, Manus; Pat Feely: *The Rise and Fall of Irish Anti-Semitism*. Dublin 1984, p. 19.

Arthur Griffith. Griffith played a key role in forging the cultural nationalism which constituted a hugely influential force in Irish society and politics until very recently, and the legacy of which is still being felt.<sup>22</sup> This “spin” has allowed discordant interludes such as the Limerick Boycott<sup>23</sup> or the discriminatory official immigration policies of the 1930s and ’40s<sup>24</sup> to be neatly written off as isolated aberrations in an otherwise unblemished record,<sup>25</sup> then relativised by way of extreme and emotive comparisons to tsarist Russia and Nazi Germany or, less dramatically, to Irish sectarian politics.<sup>26</sup> The majority prefer instead to focus on more upbeat themes such as the putative common traits of the Jews and the Irish,<sup>27</sup> the supposedly disproportionate Jewish contribution to Irish culture, public life and politics,<sup>28</sup> or expressions of pride regarding their two-fold identity as Irish Jews.<sup>29</sup> This stance has been echoed by Keogh and Cormac

<sup>22</sup> Griffith’s antisemitism is common knowledge; for examples of his writings, c. f., e. g., Keogh: *Jews*, pp. 22–23, 56. On the pivotal influence of Griffith (and his antisemitism) on nationalist politics, and the significance of his ideology in the foundation of the Irish state and its official definitions of ‘Irishness’, c. f. O’Riordan, *Manus: Anti-Semitism in Irish Politics*. In: O’Riordan, *Manus*; Pat Feeley: *The Rise and Fall of Irish Anti-Semitism*. Dublin 1984, p. 13; O’Riordan: *Sinn Féin*, pp. 18–21; Lentin; McVeigh: *After Optimism*, pp. 115–124; Lentin: *Who ever*, pp. 153–164; Moore: *Anti-Semitism*; Keogh: *Jews*, chapters 4–6. O’Riordan and Keogh, however, take a somewhat more optimistic stance overall regarding the legacy of cultural nationalism than Lentin and Moore.

<sup>23</sup> The boycott of Jewish pedlars and moneylenders in Limerick was initiated by the demagogic preaching of the Redemptorist Fr. John Creagh in January 1904, and caused considerable social and economic hardship to the city’s poorest Jewish families. While the story has often been rehashed, most versions are highly exaggerated, and there is a marked absence of any meaningful, contextual analysis. The most extensive yet, nevertheless, largely uncritical, treatment to date is Keogh, Dermot; Andrew McCarthy: *Limerick Boycott 1904. Anti-Semitism in Ireland*. Cork 2005.

<sup>24</sup> This is set out at length in Keogh: *Jews*, chapters 4–6.

<sup>25</sup> Typical of this is Fallon, Brian: *An Age of Innocence. Irish Culture 1930–1960*. Dublin 1999, pp. 223, 282 (n. 25).

<sup>26</sup> A good example of this approach is Ó Gráda: *Jewish Ireland*, pp. 178–203, as we will see below.

<sup>27</sup> C. f., e. g., Bernstein: *Portrait*; Tye: *Home Lands*, pp. 199–200.

<sup>28</sup> C. f., esp., Benson: *Portraits*; also Rivlin: *Shalom Ireland*; Keogh: *Jews*, pp. 238–241; Fallon: *Age of Innocence*, pp. 222–223, although Fallon does qualify his encomium to Irish-Jewish cultural achievement through a presumably unintentionally unflattering comparison to the brilliance of central European Jewry.

<sup>29</sup> This is particularly emphasised by luminaries such as Gerald Goldberg, Bethel Solomons, Robert Briscoe and Chaim Herzog; c. f., e. g., Goldberg, Gerald: *A Jew, an Irishman and Cork man*. Unpublished typescript, 1983. In: Carol Weinstock papers: National Library of Ireland, Acc 5734 (unsorted); Solomons, Bethel: *One Doctor*, p. 155.

Ó Gráda, who have produced what are unanimously considered to be the most significant and definitive studies of Irish Jewry to date.<sup>30</sup>

Despite suggestions that anti-Jewish prejudice and feelings of Jewish “otherness” are disappearing apace with the growing acculturation and integration of Jews into Irish society,<sup>31</sup> the weight of evidence indicates that these negative sentiments have certainly not disappeared. Surveys conducted by Mícheál Mac Gréil showed that, although Irish attitudes towards Jews had improved in many respects between the early 1970s and late 1980s, they nevertheless remained something of an anachronism.<sup>32</sup> In 1986, the absence of adequate anti-incitement legislation had prevented the Irish authorities from taking decisive action against the use of Dublin as a base for the production and distribution of antisemitic and racist literature by a European fascist organisation.<sup>33</sup> In 1993, *The Jewish Voice* ran an article by Joe Briscoe of the Jewish Representative Council of Ireland asking Jews to keep their criticisms of negative media coverage of the Israeli-Palestinian conflict “in the Family” rather than airing them publicly.<sup>34</sup> A 1994 poll by the same magazine found that, although only ten per cent of respondents had been personally affected by antisemitism within the previous five years, 24% believed that antisemitism was on the rise in Ireland, while 48% felt that the Irish police and legislature were not sufficiently vigilant in dealing with it.<sup>35</sup> Finally, Lentin documents a number of contemporary instances of antisemitism, and argues that the disproportionate local interest (both positive and negative) in Ireland’s Jewish community and Middle Eastern affairs is a measure of the endemic antisemitism which she

<sup>30</sup> After a lengthy account of antisemitism in Irish political life in the first half of the twentieth century, Keogh ends by chronicling some positive developments in Irish society, and the Jewish contribution thereto, in the latter half of the century, leaving his conclusions open. Meanwhile, Ó Gráda, despite presenting somewhat nuanced evidence, insists that Irish antisemitism was “mild” and largely insignificant. Keogh: *Jews*, pp.224–243; Ó Gráda: *Jewish Ireland*, pp. 178–203.

<sup>31</sup> Hezser, Catherine: “Are You Protestant Jews or Roman Catholic Jews?” *Literary Representations of Being Jewish in Ireland*. In: *Modern Judaism* (May 2005) vol. 25, no. 2, pp. 159–188; O’Riordan: *Sinn Féin*, pp. 18–24.

<sup>32</sup> Mac Gréil, Mícheál: *Prejudice and Tolerance in Ireland*. Kildare 1977, pp.333–347; Mac Gréil, Mícheál: *Prejudice in Ireland Revisited*. Kildare 1996, pp.210–218.

<sup>33</sup> Keena, Colm: *The Rising Fascist Tide*. In: *Dublin*, 24.07.1986, pp.24–27. The legislation was only updated in 1989, at which point Jews still constituted one of the main minorities in the Irish state, bearing out Lentin’s observation that “Jews, and antisemitism, are simply irrelevant” to the Irish public consciousness; Lentin: *Who ever*, p.163.

<sup>34</sup> Briscoe, Joe: *Media in Focus*. In: *The Jewish Voice*. (Autumn 1993) vol. 1, no. 4, p.4.

<sup>35</sup> Cited in Lentin: *Who ever*, p.164.

believes to exist in Irish society, and which she blames for the increasing Jewish exodus of recent years.<sup>36</sup> Thus, it should come as no surprise to discover that, as recently as ten years ago, younger Irish Jews retained a sense of ‘otherness’ and, like their older counterparts, were aware of behaving differently inside and outside the home.<sup>37</sup>

If feelings of ambivalence and marginalisation are visible among Irish Jews, they are clearer still among the children of interfaith marriages. June Levine recalls that, while growing up, she was made to feel more conscious of her difference among her Catholic rather than her Jewish peers, and only discovered a sense of belonging on joining the women’s movement in her forties. She remarks, “With a name like Levine I’ve always been conscious that people don’t think of you as a Dubliner, they think of you as a Jew. Even if generations before you have lived in Dublin ...”<sup>38</sup> Like Levine, Katrina Goldstone, brought up a Roman Catholic, comments that she has never felt more “Jewified” because of her surname than when she has lived in Ireland.<sup>39</sup>

As well as being unconsciously influenced by this ostrich-like communal mentality, Keogh and Ó Gráda are impeded by a lack of expertise in Jewish Studies. Their unfamiliarity with scholarly discourses on antisemitism is evident from their failure to define the topic under consideration, and their consequent adoption of the vaguest and most fluid popular understandings of the term, which vacillate between religious, economic and racial nuances. Neither sufficiently interrogates his evidence, or satisfactorily addresses the ambivalence of his sources, creating narratives that merely mirror the ambiguity of their predecessors. Both follow the general lead of preventing the uncomfortable issues from dominating their analyses. Ó Gráda’s discussion of Irish antisemitism is particularly problematic; in emphasising the atmosphere of parochialness and sectarianism endemic to Irish society in the early twentieth century, he unintentionally downplays the significance of anti-Jewish preju-

<sup>36</sup> Lentin: *Who ever*, pp. 153–164; Lentin; McVeigh: *After Optimism*, pp. 115–125.

<sup>37</sup> Lentin, Ronit: *Ireland’s other diaspora: Jewish-Irish within/Irish-Jewish without*. In: *Golem. European-Jewish Magazine*. (2002), no. 3. <http://www.hagalil.com/golem/diaspora/ireland-e.htm> (downloaded 08.03.2006); Lentin: *Who ever*, p. 158; Lentin; McVeigh: *After Optimism*, pp. 122–123.

<sup>38</sup> Johnston, Máirín: *Dublin Belles. Conversations with Dublin Women*. Dublin 1988, pp. 104–111.

<sup>39</sup> Goldstone, Katrina: *Christianity, conversion and the tricky business of names. Images of Jews and Blacks in the nationalist Irish Catholic discourse*. In: Lentin; McVeigh: *Racism and Anti-Racism*, p. 172.

dice in its own right from the very start. Ó Gráda fails to recognise the type of negative experiences that he outlines as a phenomenon that passes for antisemitism elsewhere, further relativising his subject by reference to the Holocaust. He insists that majority claims that Irish prejudice was “mild” should not be dismissed out of hand, without considering the other side of the coin raised by his own ambivalent sources. Finally, Ó Gráda’s assertion that Irish antisemitism climaxed in Limerick in 1904 had already been proven by Keogh to be untenable.<sup>40</sup> The inadequacy of such approaches underlines the need for an up-to-date, comprehensive, objective and informed survey into the significance of all forms of anti-Jewish prejudice in their *Irish* setting, in order to bring together and analyse all threads of the narrative.

## Jews and Irish Nationalism

Although the effects of the underlying confusion and complexity of the sources are visible throughout the existing Irish-Jewish historiography, nowhere are they more pointed than in considerations of the Jewish relationship with Irish nationalism. Here, it should clearly be stated at the outset, though it rarely is, that the majority of the literature on this topic applies to southern Ireland. North of the border, sectarian and political conflict have so deeply marked the experience of Jews since the early twentieth century that Ireland’s second-largest Jewish community, Belfast, deserves consideration in its own right and context.<sup>41</sup> Most accounts suggest that Irish Jews were sympathetic towards the nationalist cause, and that many were actively or passively involved on an individual level,<sup>42</sup> on the basis of the much-vaunted activities of Robert Briscoe, Michael Noyk and Estella Solomons. Briscoe rose to the higher echelons of the IRA during the Irish struggle for independence, and remained a lifelong friend and colleague of Éamon de Valera, one of the most influential political and cultural ideologues of post-colonial Ireland. Elected to the Irish parliament

<sup>40</sup> Ó Gráda: *Jewish Ireland*, pp. 178–203; c.f. Keogh: *Jews*, chapters 3–6.

<sup>41</sup> Wynn: *Received Wisdom*. The difference in political atmosphere north of the Irish border is well demonstrated in McIlveen, Pamela: “Indifferent to both Boyne and Rome”. The experience of Belfast’s Jewish community in the “Troubles” of 1920–1922. Paper presented at Jews on the “Celtic Fringe” conference. Belfast, September 2011. Proceedings forthcoming.

<sup>42</sup> Typical are Tye: *Home Lands*, pp. 193–204; Rivlin: *Shalom Ireland*, pp. 191–196; O’Dwyer, Thomas: *Erin go bracha*. In: *The Jerusalem Post*, 17.03.1992.

in 1927, Briscoe also served two terms as lord mayor of Dublin, in 1956 and 1961.<sup>43</sup> Noyk, a close associate of leading Republicans Michael Collins and Arthur Griffith, acted as a legal representative to the nationalist Sinn Féin party during the Irish War of Independence (1918–1921) and was buried in the Jewish cemetery with full military honours in 1966.<sup>44</sup> Solomons, who hailed from one of the longest established Jewish families in Dublin, was a celebrated artist who served in the women's auxiliary movement Cumann na mBan. Solomons sheltered IRA fugitives in her studio during the War of Independence, and concealed weapons under the pretence of gardening.<sup>45</sup> Isaac Herzog, chief rabbi of the Irish Free State from 1919 until his appointment as chief rabbi of Palestine in 1937, is also widely believed to have been a Republican sympathiser and a close friend and confidante of De Valera.<sup>46</sup>

Following on from flimsy and rather debateable evidence, which draws on only a tiny fraction of the material concerning this period, Keogh suggests that the Jewish involvement in radical Irish nationalism may have been more extensive than hitherto realised, flagging it as an area meriting further research.<sup>47</sup> However, his reliability in this respect is somewhat compromised by his questionable interpretation of the sources. For example, he passes the bizarre pronouncement that David Marcus's lightweight and blatantly apologetic novel, *A Land Not Theirs* (London 1987), constitutes a realistic portrayal of the Cork Jewish experience during the War of Independence.<sup>48</sup> Keogh's judgement is

<sup>43</sup> Briscoe, Robert, with Alden Hatch: *For the Life of Me*. London 1959; Keogh: *Jews*, chapters 4–6; Tye: *Home Lands*, pp. 193–204; Benson: *Portraits*, p. 24. For a more nuanced analysis of Briscoe's career, see Moore: *Anti-Semitism*, chapters 1, 5.

<sup>44</sup> For thumbnail sketches of Noyk's life and career, c.f. Keogh: *Jews*, pp. 72–73; Benson: *Portraits*, p. 27. For Noyk's own account of his Republican activities, see Noyk, Michael: *Statement Regarding 1910–1921 Period*. Undated typescript produced by Military History Bureau, Dublin. National Library of Ireland, MS 18,975.

<sup>45</sup> The most significant (brief) accounts of Solomons' Republican involvement can be found in Solomons, Estella: *Portraits of Patriots. With a Biographical Sketch of the Artist* by Hilary Pyle. Dublin 1966, pp. 12–14, 22–23; Solomons: *One Doctor*, pp. 203–204; see also Benson: *Portraits*, p. 14.

<sup>46</sup> Keogh: *Jews*, pp. 76–77; Herzog, Chaim: *Living History. A Memoir*. London 1996, p. 12.

<sup>47</sup> Keogh: *Jews*, pp. 54–83.

<sup>48</sup> Keogh: *Jews*, pp. 71–72. This novel is lambasted by Larry Elyan, born in Cork in 1902, as “bullshit”, “untrue ... and rubbish”. Elyan further remarks that “anyone who knew the Cork that he [Marcus] is talking about [knew that] it has absolutely no relation to the people who live there.” Although Elyan's own reliability is questionable, given an obvious volatility and a distinct bitterness at having been criticised for having given the novel a favourable review, his comments are a forceful reminder of its decidedly fictional nature. C.f. Weinstock, Carol: *Interview with Larry Elyan*, July 1987. National Library of Ireland, Acc 5734 (unsorted).

particularly doubtful, however, when it turns to Herzog and De Valera, whose putative friendship constitutes one significant plank of his survey of the Irish diplomatic response to the Jewish refugee problem of 1933 to 1945.<sup>49</sup> Keogh's assumptions appear to be based primarily on the memoirs of Herzog's son Chaim, which have a somewhat apocryphal feel, and are infused with the sort of confusion and denial that are highlighted above.<sup>50</sup> On the authority of one oral source, Keogh relates that Isaac Herzog sheltered De Valera while the latter was on the run during the Irish Civil War (1922–1923), an anecdote which, tellingly, does not feature in Chaim Herzog's memoirs.<sup>51</sup> Further anecdotal evidence leads him to claim that this presumed relationship was reflected in consultations regarding the wording of the Irish Constitution of 1937, which explicitly enshrines the legal position of Ireland's Jewish community. Yet, as Keogh himself observes, "Herzog's name is surprisingly absent from a comprehensive list of those [religious leaders] consulted [regarding the Constitution] in the de Valera papers".<sup>52</sup> Finally, he makes no reference to the sort of personal correspondence that might be expected to have taken place between close and longstanding friends.<sup>53</sup> Taken in sum, this does not point to a close personal friendship but, rather, a warm, longstanding and mutually respectful – but primarily professional – relationship, governed to a large degree by respective political interests. This is, perhaps, further underlined by Chaim Herzog's somewhat paradoxical reflection that, "My father was absolutely fearless. When asked which side he was on, he would reply: 'Neither – Jewish.'" <sup>54</sup>

The association between De Valera and Briscoe is, however, perhaps the most significant element in the narrative of putative Irish-Jewish nationalism. Here, the tone is all-too-predictably set by Briscoe's autobiography, which barely alludes to the uncomfortable aspects of his career and exploits. The casual antisemitism endemic to Irish political life at the time, which Briscoe experienced personally on an ongoing basis over the years, barely figures in such as-

<sup>49</sup> Keogh: *Jews*, chapters 4–6.

<sup>50</sup> See Herzog: *Living History*, pp. 3–18.

<sup>51</sup> Keogh: *Jews*, pp. 76–77.

<sup>52</sup> Keogh: *Jews*, p. 110.

<sup>53</sup> The other bases for Keogh's assumptions are, instead, a series of telegrams exchanged between 1942 and 1944, in which Herzog requests De Valera's personal intervention on behalf of refugees threatened with deportation to an extermination camp, a meeting during De Valera's state visit to Israel in 1950 and two letters to De Valera from other members of the Herzog family. C. f. Keogh: *Jews*, pp. 174–192, 229, 230–232.

<sup>54</sup> Cited in Rothenberg, Ruth: *My Mother*. In: *The Jewish Chronicle*, 29.05.1992, p. 40.

sessments.<sup>55</sup> The resounding failure of his own party, most notably De Valera, to speak out on behalf of their colleague and friend when insulting comments were made is, likewise, deemed virtually irrelevant.<sup>56</sup> Briscoe's relative absence from the Irish nationalist pantheon and narrative is merely noted on occasion, but rarely interrogated.<sup>57</sup> Celebrations of his first appointment as lord mayor of Dublin disregard the antagonisms that accompanied his election,<sup>58</sup> and the official play on his Jewish background as a means of airbrushing Ireland's international reputation as a hotbed of sectarian prejudice.<sup>59</sup>

Likewise, assessments of De Valera's attitude towards Irish Jewry, most notably Keogh's, concentrate on the "feelgood" factor. Keogh completely neglects to recognise and address the roots, expressions and influence of anti-Jewish prejudice in the context of Irish Catholic extremism, and its effects on the Irish political arena.<sup>60</sup> Emphasised, therefore, are De Valera's links with Briscoe and Herzog, as opposed to his friendship with the notorious antisemitic publicist Father Edward Cahill.<sup>61</sup> De Valera's Constitutional nod to the community is, likewise, a somewhat more pleasant matter to dwell upon than his appoint-

<sup>55</sup> Robert Briscoe insists that Jews suffer "far less [prejudice in Ireland] even than in the United States of America"; Briscoe: *For the Life of Me*, pp. 258–259. However, for a shrewd appraisal of the political climate that Briscoe operated in, see Moore: *Anti-Semitism*, chapter 5; for examples of some individual recorded incidents of antisemitism experienced by Briscoe, c. f. pp. 6–7, 125, 166–167.

<sup>56</sup> Most notorious in this respect is the pro-Nazi rant by the radical Catholic representative Oliver Flanagan, in 1943. Although this occurred in the Dáil at the height of World War Two, it passed unremarked and unchallenged, and Flanagan did not apologise for many years. Flanagan declared, "There is one thing that Germany did and that was to rout the Jews out of their country. Until we rout the Jews out of this country it does not matter a hair's breadth what orders you make. Where the bees are there is the honey and where the Jews are there is the money." See Lentin: *Who ever*, p. 167; Lentin; McVeigh: *After Optimism*, p. 121; O'Riordan: *Sinn Féin*, p. 22; Keogh: *Jews*, pp. 172–173.

<sup>57</sup> Moore: *Anti-Semitism*, p. 7, citing Shillman, who makes the same observation regarding Noyk.

<sup>58</sup> Moore: *Anti-Semitism*, pp. 6–7.

<sup>59</sup> Briscoe's PR efforts in America on behalf of Ireland, which began with his first term as lord mayor, are set out in Peacock, Lukas: "Breaking down barriers": An insight into the political career of Robert Briscoe. M.A.: University College Dublin 2010, chapter 3; see also Tye: *Home Lands*, p. 204.

<sup>60</sup> Keogh: *Jews*, pp. 92–97, 105–110, 146–152; compare with Moore: *Anti-Semitism*.

<sup>61</sup> Keogh merely glosses over this doubtful association, claiming that De Valera's Fianna Fáil party ignored Cahill's antisemitism in favour of its purported liberal democratic philosophy. He fails to consider, on the other hand, the obvious fact that Briscoe's background appears to have been just as irrelevant to the philosophical outlook of De Valera and Fianna Fáil. Keogh: *Jews*, p. 95.

ment of Charles Bewley, an open fan of National Socialism with a poor diplomatic record, as Irish consul to Germany in the lead-up to World War Two. This merits a mere footnote, while Bewley's inauspicious term in Berlin receives a detailed exposé.<sup>62</sup> Keogh, furthermore, unconsciously rationalises alike De Valera's failure to appoint Briscoe to a senior cabinet post and his infamous official condolences to the German consul on Hitler's suicide, as features of a well-meaning but overly cautious, highly conservative and morally rigid and blinkered diplomacy.<sup>63</sup> Thus, Keogh's advances, in terms of raising many important, uncomfortable and previously neglected aspects of the Irish-Jewish relationship, are seriously undermined by a repeatedly unsatisfactory analysis.

Ó Gráda's findings that the Jews of Dublin and Belfast were initially pro-British out of gratitude for the tolerance granted them under British rule,<sup>64</sup> is borne out by the sources. The majority of early memoirs either openly profess loyalty and/or gratitude to the British Crown or show their disinterest in Republican politics through a resounding silence on the topic.<sup>65</sup> Queen Victoria's diamond jubilee in 1897 was commemorated in synagogues in Dublin, Belfast and Cork, while the royal visits to Dublin in 1900 and 1911, by Victoria and George V respectively, were marked by illuminated addresses and professions of loyalty and affection.<sup>66</sup> The community also actively supported the war effort during 1914 to 1918,<sup>67</sup> and letters of condolence or congratulation were

<sup>62</sup> Keogh: *Jews*, pp. 101–103, 132–138; compare with p. 268 (n. 66).

<sup>63</sup> Keogh: *Jews*, pp. 89, 199–200.

<sup>64</sup> Ó Gráda: *Jewish Ireland*, pp. 188–189.

<sup>65</sup> Wigoder, for example, openly professes his loyalty to the British monarchy, and his only reference to the 1916 Rebellion concerns the difficulty it created in obtaining matzah during Passover; Wigoder: *My Life*, pp. 73, 91, 99. His grandson Geoffrey writes, "Briscoe was indeed the exception. My grandfather was far more typical." Wigoder: *Dublin's Fair City*, p. 15. Bloom, additionally, paints a detailed picture of the pitfalls involved for younger Jews in navigating Dublin's sectarian divides at this time; Bloom: *Memoir*, pp. 103–111, 143–180.

<sup>66</sup> Ó Gráda: *Jewish Ireland*, p. 189. See also Minutes of the Dublin Hebrew Congregation, 09.04.1911, and Annual Report of the Dublin Hebrew Congregation, 1911 regarding arrangements for the visit of George V; the latter records that the synagogue wardens "had the honour" of presenting their illuminated address in person to the king. For personal accounts of Queen Victoria's diamond jubilee and her visit to Dublin, see Bloom: *Memoir*, pp. 98–106.

<sup>67</sup> Duffy: *Dublin's Jewish Community*, p. 124 (n. 41); Shillman, Bernard: *The Dublin Jewish Board of Guardians. A Short Historical Survey. Part I – 1889 to 1924*. Dublin Jewish Board of Guardians Diamond Jubilee brochure (1952), pages unnumbered. The certificate awarded by the Red Cross in recognition of Rosa Solomons' war work can be found in the Estella Solomons papers, Trinity College Dublin: MS 4632/509e.

sent to the local ruling powers in Dublin Castle as circumstances arose.<sup>68</sup> The Belfast community appears to have been similarly keen to demonstrate its loyalty to the monarchy before Irish partition.<sup>69</sup> Subsequently, as Ulster's sectarian politics became increasingly bellicose and violent, the community made a determined effort to be seen to avoid taking sides, a position that is favoured up to the present day.<sup>70</sup>

However, Ó Gráda takes his observation that Irish Jews gradually aligned with the nationalist mainstream a little too far, by implying that they became active supporters of the Republican cause on the basis of virtually no evidence.<sup>71</sup> On the strength of Larry Elyan's assertions, Ó Gráda suggests that the Jews of Cork (known colloquially as "the Rebel County") had nationalist leanings from early on, even though this notion is rejected by Elyan's contemporary Esther Hesselberg in an interview with the same researcher.<sup>72</sup> Ó Gráda cites, as a further example of growing Jewish support for Irish nationalism, the Judaeo-Irish Home Rule Association in 1908 which, as he recognises, was extremely short-lived, and unrepresentative of the communal majority.<sup>73</sup> He is also rather optimistic in viewing Jewish electoral support for Briscoe in this light, as there is a strong likelihood that this was more a measure of Briscoe's Jewishness than a growing Jewish identification with the politics he represented.<sup>74</sup> These assumptions, moreover, contradict Ó Gráda's overall findings that

<sup>68</sup> For example, letters of condolence were sent to the Home Secretary on the death of Edward VII in 1910 and to the chief public health officer, Sir Charles Cameron, on the occasion of a personal bereavement, while a letter of congratulation was sent to Sir Matthew Nathan on his appointment as Under-secretary for Ireland. C.f. Minutes of the Dublin Hebrew Congregation, 29.05.1910; 22.02.1913; 11.10.1914, respectively.

<sup>69</sup> Ó Gráda: *Jewish Ireland*, p. 189.

<sup>70</sup> I am grateful to Pamela McIlveen for emphasising this to me; c.f. also McIlveen: *Indifferent to Boyne and Rome*.

<sup>71</sup> Ó Gráda: *Jewish Ireland*, pp. 188–191.

<sup>72</sup> Elyan commented that his "first seeds of [Irish] nationalism" were sown through the songs he learned in the Jewish school in Cork. However, Ó Gráda does not consider the significance of the likelihood that Elyan's teachers would have been members of the Catholic nationalist majority. Ó Gráda: *Jewish Ireland*, pp. 188–189. On the other hand, Esther Hesselberg, born in 1896, recalled little interest among Cork Jews for the nationalist cause during the so-called "Troubles"; Weinstock, Carol: Interview with Esther Hesselberg, 01.07.1985. National Library of Ireland, Acc 5734 (unsorted).

<sup>73</sup> Ó Gráda: *Jewish Ireland*, p. 190.

<sup>74</sup> Ó Gráda: *Jewish Ireland*, p. 190; compare to Tye's characterisation of Briscoe as the communal "go-to-guy" or, as Benson more tactfully puts it, a "bridge" between Irish Jews and their non-Jewish compatriots; Tye: *Home Lands*, p. 203; Benson: *Portraits*, p. 24. My own recollection, from growing up in Dublin in the politically turbulent 1980s, is that members of the Jewish

Irish Jews shared little common social or cultural ground with the Catholic majority in this period.

While communal attitudes did indeed change over time, as indicated by the subsequent eagerness to prove “nationalist” credentials, it is simply untenable to regard this as any significant adoption of the nationalist cause. Instead, it is better understood as a reflection of the changing political narrative of the host society to which Jews were gradually acculturating. Allegations of a general and active support for Irish nationalism are, in fact, almost always vague and generic.<sup>75</sup> Concrete information is thin on the ground, and prone to exaggeration and embellishment.<sup>76</sup> I have uncovered only three definite stories of ordinary members of the Jewish community assisting the IRA; two are somewhat far-fetched,<sup>77</sup> while the way in which the third has been misrepresented merits closer consideration. This relates that a underground Republican newspaper was produced in secret in Leon Spiro’s printing works by his foreman, who was reputed to have been the well-known IRA volunteer Oscar Traynor. Whether or not Spiro was aware of this is unclear and, if so, whether he approved or, rather, considered it wise to ignore what was going on.<sup>78</sup> Jessie Spiro Bloom, however, sets the record straight in an unpublished memoir. She recalls that

community chose to vote for Jewish politicians because they believed it was important to have Jews in parliament, regardless of political affiliation. Some, therefore, voted for Robert Briscoe’s son Ben at the time, even though they were completely opposed to the policies and ethos of the Fianna Fáil party to which he, like his father, belonged.

<sup>75</sup> For example, without citing any names, dates or places, Rivlin claims that Jewish pedlars carried weapons for the IRA and Jews voluntarily sheltered fugitives; Rivlin: *Shalom Ireland*, pp. 191–192. Meanwhile, Chaim Herzog and Melisande Zlotover assert that the community as a whole were actively sympathetic and supportive; cited in Keogh: *Jews*, pp. 70, 77.

<sup>76</sup> For the extension of Estella Solomons’ Republican leanings to her entire family, including her pro-British parents, c. f. Fallon, Brian: *Portrait of a lady*. In: *The Irish Times*, 09.11.1999, p. 11; compare to Solomons: *One Doctor*, p. 18; Duffy: *Dublin’s Jewish Community*, p. 124.

<sup>77</sup> The more extravagant of these tales claims that Rev. Gudansky, the minister of the Adelaide Road synagogue, assisted a disguised Michael Collins to evade police cordons in 1920, an anecdote handed down to Sybil Fishman by her father. She had apparently doubted its veracity for many years until unnamed circumstances had caused her to change her mind; Frazer, Jenny: *Diary*. In: *The Jewish Chronicle*, 06.12.1996. The second anecdote tells of a lady from Longwood Avenue who reportedly sheltered an IRA man overnight. Some versions, clearly embellished, claim that the fugitive was allowed to get into the lady’s bed in order to pose as her husband. Weinstock, Carol: *Interview with Chaim Herzog*, July 1987. National Library of Ireland, Acc 5734 (unsorted); compare to Weinstock: *Interview with Hesselberg*. Although Herzog does question the authenticity of the story he goes on to state, on the other hand, that “nobody ever denied it”.

<sup>78</sup> Ó Gráda: *Jewish Ireland*, p. 261 (n. 60); Rivlin: *Shalom Ireland*, pp. 191–192; Benson: *Portraits*, p. 27.

her father's foreman (unnamed) commandeered his printing press to print IRA orders during the Civil War, while he was forcibly detained in his office. Leon Spiro went unharmed as he and his foreman were on the best of terms, but was unhappy about the misuse of his property.<sup>79</sup>

## Conclusions

In sum, like all other areas of the Irish-Jewish communal narrative, the Jewish relationship with Irish nationalism has hitherto been presented in a simplistic and apologetic manner, which has received little or no critical scrutiny. This article has argued that this is a symptom of an overall reluctance to admit to, and deal objectively with, the existence of anti-Jewish sentiment in Ireland. This evasion barely conceals a jarring and complex subtext of chronically "hyphenated" identity,<sup>80</sup> and social and cultural marginalisation and marginality. Especially ambivalent are the reflections of members of the subgroups located on the periphery of the mainstream "Irish-Jewish" narrative, such as the children of interfaith marriages and the Jews of Ulster. The true extent of the uncomfortable realities which they, in particular, represent, and of the effect of these unacknowledged issues on the wider community, have yet to be fully investigated as part of the extensive, objective and contextual reflection and re-evaluation that is so desperately needed.

<sup>79</sup> Bloom: *Memoir*, p. 180. I am grateful to David Lenten for providing me with his tabulated version of the 1911 census data, which confirms the forename of Bloom's father and thus indicates that she is referring to the same events as Ó Gráda, Rivlin and Benson. It is also significant that Ó Gráda and Rivlin name Spiro as Abraham rather than Leon.

<sup>80</sup> The term "hyphenation" is coined in the title of David Marcus's first memoir, and forms an underlying thread throughout the book and, indeed, his other "Jewish" writings; Marcus, David: *Oughtobiography. Leaves from the Diary of a Hyphenated Jew*. Dublin 2001; see also Marcus, David: *Buried Memories*. Cork 2004; Marcus, David: *To Next Year in Jerusalem*. London 1954; Marcus: *A Land Not Theirs*.

# The State of Jewish Memory in York and Winchester

*by Toni Griffiths*

## **Zusammenfassung**

Am Beispiel der englischen Städte York und Winchester wird in diesem Artikel das Konzept der Erinnerung von Pierre Nora untersucht, um die Individualität lokaler Ansätze der Erinnerung an mittelalterliche englische Judenheiten zu veranschaulichen. Allgemein wird in diesem Beitrag aufgezeigt, wie Erinnerung einerseits aus einem Zeitalter anhaltenden Schweigens befreien und andererseits wieder in ein größeres historisches Narrativ integriert werden kann. Vice versa wird ebenfalls untersucht, wie das die jüdische Erinnerung umschließende Schweigen dennoch seine Fortsetzung im scharfen Gegensatz zu diesem neuen Verständnis von Erinnerung findet. Abschließend wird im Artikel die Frage gestellt, warum dieses Schweigen anhält und ob Noras Theorie, dass sich Erinnerung kontinuierlich entwickelt, auf die Erfahrungen jüdischer Erinnerung in York und Winchester angewendet werden kann.

## **Abstract**

This article examines Pierre Nora's concept of memory using the examples of York and Winchester to demonstrate the individuality of local approaches to the memory of medieval Anglo-Jewries. Overall, this paper will highlight how memory can be rescued from a period of prolonged silence and reintegrated back into a wider historical narrative. Conversely it will also examine how in stark contrast to this new attitude of remembering the silence surrounding Jewish memory continues to exist elsewhere. Finally this paper will ask why this silence remains, and question whether Nora's theory that memory is constantly evolving is applicable to the experiences of Jewish memory in York and Winchester.

## **Introduction**

Currently there are two distinctly opposing approaches to Jewish memory in England, namely remembering and forgetting. The co-existence of these two radically different attitudes demonstrates the difficulty of memory work in its complexity. French historian Pierre Nora adequately describes this in stating that memory "remains in permanent evolution, open to the dialectic

of remembering and forgetting, unconscious of its successive deformations, vulnerable to manipulation and appropriation, susceptible to being dormant and periodically revived.”<sup>1</sup> The experiences of two cities in England, York and Winchester, illustrate how the treatment of memory can be unique to a specific place and how the omission of entire chapters of history can continue alongside great efforts to reintegrate and remember similar histories elsewhere. Both of these cities had a settled Jewish community at some point during the period between 1066 and 1290, these settlements were significant in their role as financiers to the King and in their contribution to the histories of York and Winchester. Due to space limitations this article does not present a history of these Jewish settlements directly. Instead, the following will assess the experiences of memory, looking at the involvement of academia, local heritage and popular tourism. These aspects will be considered in the context of commemoration, the presence of physical sites of memory and finally academic works and conferences. More specifically, the purposes are to: (1) highlight how York has rescued its medieval Jewish history from total omission and reintegrated it into the city’s wider historical narrative; (2) demonstrate Winchester’s silence surrounding its Jewish past, and question why this silence remains; (3) consider whether Nora’s assessment that memory is constantly evolving is applicable to these two cities, or if the current approaches look set to last. Overall this article will illustrate how the process of forgetting and a period of prolonged silence can be reversed, highlighting York as a positive but not definitive example of remembering England’s medieval Jews.

## **Remembering in York**

The prolonged period of silence surrounding York’s medieval Jews had undeniably ended by 31<sup>st</sup> October 1978. This momentous date witnessed Clifford’s Tower, the commonly accepted site of the 1190 Massacre,<sup>2</sup> officially become a

<sup>1</sup> Nora, P., *Between Memory and History: Les Lieux de Memoire*. In: *Representations*, 1989 26, pp. 8–9.

<sup>2</sup> In March 1190 nearly all of York’s medieval Jewish population took shelter from Anti-Semitic rioters in the keep of the city’s castle. Rather than be murdered the community took their own lives, setting the keep ablaze. A small number of Jews did not take part in this mass suicide but instead trusted the lies of the rioters outside who promised life in turn for Christian Baptism.

physical site of memory representative of the city's Jewish past. A commemorative event saw the unveiling of a tablet at the foot of steps leading to the tower and finally brought local Jewish history into the public arena. This event was also a display of religious and secular unity in remembering the Jews as it was led by the President of the Jewish Historical Society of England and attended by Chief Rabbi Jakobovits, Archbishop Stuart Blanch of York, the Lord Mayor and Dean of York and many other officials.<sup>3</sup> Leading York historian, Barrie Dobson, describes the significance of the event as a "critical date in the transition from deliberate oblivion to posthumous respect towards the Jews of York"<sup>4</sup> marking the beginning of a new chapter of memory in York.

The success of 1978 was excelled by the events held to commemorate the octocentenary of the 1190 Massacre held in March 1990. Dobson commended these events, commenting that the "Jews of medieval York can never have been mourned so eloquently before as in a series of cantatas and litanies, all especially composed 'as pleas for tolerance in an unstable world'."<sup>5</sup> The scale of this commemoration demonstrated the notable increase in public interest towards York's Jewish history, and the success of the focus towards Clifford's Tower as a specific site of memory. This association between place and memory allows for a physical connection to be created with this chapter of medieval history. The identification of a site of memory has been effective in raising public interest and awareness, but perhaps most interesting is how the tower does more than just represent this almost forgotten past. It is in fact a representation of itself in that what currently stands there is a limestone reconstruction of the original wood tower that burnt down during the massacre.<sup>6</sup> The fact that this is not an exact replica alludes to the interpretation of this site that is being presented to its visitors, one that is further enhanced by Hugh Doherty's suggestion that the tower may not even be the actual site of the massacre.<sup>7</sup>

They too were massacred. Jews later resettled in York but this devastating event has since characterised much of York's remembered Jewish history.

<sup>3</sup> Traumatic Histories: The Case of Jewish York', <http://www.york.ac.uk/ipup/projects/york/1190-shadow.html>, accessed 09/01/2012.

<sup>4</sup> Dobson, B: *The Jewish Communities of Medieval England*. York 2010, p. 87.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Kadish, S: *Jewish Heritage in England: An Architectural History*. Swindon 2006, p. 175.

<sup>7</sup> Hugh Doherty suggests that the massacre could have in fact taken place not at Clifford's Tower but nearby, as commented at the March 2010 York 1190 Conference.

The construction of Clifford's Tower as a site of memory and in turn a representation of York's Jewish history is not uncommon in the field of memory work. Pierre Nora's work 'Between Memory and History: Les Lieux de Memoire' describes how lieux de memoire, or sites of memory, are created because there are no longer milieux de memoire, or real environments of memory.<sup>8</sup> Nora explains that place is a natural location for memory but that it is made artificial in the efforts to remember. That is not to say that what is being depicted at Clifford's Tower is by any means artificial, more that the many layers of its representation are understandable and even expected when there has been a lack of generational and physical continuity as well as consistency in the city's approach to remembering the Jews preceding 1978.

From the rise of popular interest and the creation of sites of memory, a new found public respect for York's Jewish history has emerged. Alongside these developments, a desire for rectification of past ignorance has been demonstrated, specifically with regards to the site of the medieval Jewish cemetery known as Jewbury. In 1983 the burial ground was discovered during routine excavations for a supermarket car park. Despite the importance of the find the building works continued and all that remained to provide any indication of the site's historical significance was a plaque on the parking structure.<sup>9</sup> By the year 2000 public attitudes had radically changed and York's 'The Press' announced that "Sainsbury's have now promised to clean up the plaque commemorating the cemetery, containing 500 bodies".<sup>10</sup> The article continued on to ask "why was a car-park allowed to be built there in the first place?"<sup>11</sup> This public questioning of the construction of the car park shows concern over the city's treatment of its history. This reformed attitude and the power invoked by the public of York demonstrated itself again in the same year when local people "blocked an aggressive attempt to have the area surrounding the Tower developed into an extensive shopping mall".<sup>12</sup>

Inevitably, where there is a substantial amount of public interest there is an opportunity for financial gain. This has already been demonstrated here with

<sup>8</sup> Nora, pp. 8–9.

<sup>9</sup> Narin van Court, E: Invisible in Oxford: The 'Public Face' of Medieval Jewish History in Modern England. In: Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies, 2008 26:3, p. 8.

<sup>10</sup> Why Jews Plead to Preserve the Tower. In: The Press, 7 September 2000.

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> Why Jews Plead to Preserve the Tower. In: The Press, 7 September 2000.

the description of the proposal in York to build an extensive shopping mall. Although this proposal was rejected it exemplifies efforts to exploit the area due to its popularity with tourists. On an even more cynical note, the role of English Heritage could be considered. Visitors to the Clifford's Tower find themselves confronted with an admission fee, established and regulated by English Heritage arguably in order to maintain and aid the preservation of the site, but this is shortly followed by directional placards announcing "Bloody Massacre" alongside "Gift Shop".<sup>13</sup> Though this could be an effort to perhaps make York's Jewish history palatable to all, as English Heritage have been very successful at doing in this context elsewhere,<sup>14</sup> this juxtaposition is also described by Erin Narin van Court as a "fine adjudication between exploitation and commerce".<sup>15</sup> It is obvious that the suggestion that part of the motives for English Heritage to be involved with remembering York's Jews is to achieve some level of financial gain, may be offensive. However, the cynical assertion that popular interest is exploited by tourism is not a unique one and in today's economic climate such actions are not totally un-understandable.

Beyond histories and heritage sites produced in the context of tourism, there can be found significant work in production from the academic world. As previously mentioned the research of Barrie Dobson has been substantial, fellow academic Patricia Skinner's description of Dobson's contribution states that "over a period of three decades [he] has done more than any other to integrate medieval English and Jewish history".<sup>16</sup> In addition to research and publications there has also been the great achievement of the first major international conference to discuss the theme 'York 1190: Jews and Others in the Wake of Massacre'. This remarkable event was the first of its kind to be held in the city and is indicative of the progress that has been made in remembering York's medieval Jewry. Dobson adequately describes the significance of the conference through his recollection of an interview with the Vice-Chancellor of the University of York, proclaiming "nothing would have startled me more than to envisage a high calibre international conference on

<sup>13</sup> Visit to Clifford's Tower, March 2010.

<sup>14</sup> The 2006 English Heritage publication: *Jewish Heritage in England: An Architectural Guide* makes for very interesting reading and makes Jewish history very accessible to a wider audience.

<sup>15</sup> Narin van Court, p. 8.

<sup>16</sup> Kushner, T: *Anglo-Jewry Since 1066: Place, Locality and Memory*. Manchester 2009, p. 10.

Jewish history which would bring so many scholars to York twelve centuries after the most notorious anti-Jewish atrocity in English history”.<sup>17</sup> The success of the conference drew attention from national Jewish press, including articles in the *Jewish News* and the *Jewish Chronicle*, and mention of the conference was also made in *The Independent*.<sup>18</sup> A blog page<sup>19</sup> was also set up so that conversations may continue. With these results, the attendance from academics across the world, and the promise from leading historian Joe Hillaby that it was “the prologue rather than climax of Jewish history York”<sup>20</sup> does well to articulate that this is a positive beginning for remembering York’s Jews and that memory has a future in that city.

## Forgetting in Winchester

The experiences of medieval Jewish memory in Winchester are quite different to those of York. Generally, there is no approach towards recognition or reintegration, nor are there any identifiable acts of remembering or commemoration. There remains a silence in this city that exists in stark contrast to the actions and attitudes of local heritage, tourism and popular interest that can be found in York. Winchester’s contemporary approach to its historiography seems to predominantly focus on the positive histories that compliment the city, although in the past there have been fleeting moments of recognition of events such as the 1265 siege of the castle by Simon de Montfort which had disastrous results for the Jews. Additionally there have also been instances where ‘Jewry Street’ has been mentioned in tour guides, however these can fairly be described as anomalies which has left the primary advocates of Jewish memory in Winchester as the academics that have strived in recent years to keep this history alive.

Academic interest and involvement of preserving Winchester’s Jewish past uphold Nora’s theory of memory as being constantly evolving. The experiences of academia in this context have been subject to a cycle of forgetting and re-

<sup>17</sup> Dobson, p. ix.

<sup>18</sup> ‘Traumatic Histories: The Case of Jewish York’, <http://www.york.ac.uk/ipup/projects/york/1190-shadow.html>, accessed 09/01/2012.

<sup>19</sup> ‘York 1190 in 2010’, <http://york1190.blogspot.com/>, accessed 10/01/2012.

<sup>20</sup> York 1190: Jews and Others in the Wake of Massacre Conference, 22/03/2010.

membering since 1290. The first period of recognition began in the 1950s and lasted until the early 1990s. The academic responsible for this was Barbara Carpenter Turner who has since been described as “probably the most important figure in the Winchester heritage and history world after 1945”.<sup>21</sup> Carpenter Turner was Winchester’s first archivist and published the most extensive treatment of Winchester Jewry until the late-twelfth century. As a result she represents the first, albeit temporary, turning of the tide in the historical treatment of Winchester’s Jewish past. Carpenter Turner is also representative of the central role of academia in preservation of memory in Winchester, as for the most part Jewish history has been omitted from tour guides, and the heritage world’s approach to presenting the city’s past to the public and more generally.

Since the work of Carpenter Turner and the period of silence that followed there has been another surge in remembering. Academics such as Tony Kushner, Sue Bartlett and Derek Keene have all published significant works that have contributed enormously to remembering Winchester’s Jewry. Sue Bartlett’s book ‘Licoricia of Winchester: Marriage, Motherhood and Murder in the Medieval Anglo-Jewish Community’, was published in 2009 and can accurately be described as the first works that have brought to life the Anglo-Jewish experience in the context of Winchester. Licoricia is demonstrative of an innovative change in the academic world towards Winchester’s Jewry, as it is a micro-history of a prominent Jewish medieval businesswomen and her family. Simultaneously this work also draws attention to the remaining silence of the local heritage world around the same topic.

The continuing absence of Jewish history from Winchester’s heritage industry is made more vivid by Tony Kushner’s 2009 publication ‘Anglo-Jewry Since 1066: Place, Locality and Memory’. Kushner highlights the construction of memory, or indeed lack thereof, in an intensely detailed chapter entitled ‘Winchester: Constructing the City of Memories’. By so clearly demonstrating Winchester’s inability to incorporate Jewish memory into local memory as “a major failure of imagination in the ‘city of memories’ and the triumph of a form of localism defined by parochialism and exclusivity”,<sup>22</sup> Kushner highlights the gap that exists between the works and approaches of academia and local heritage. As academics strive to remember in more detail, the heritage

<sup>21</sup> Kushner, p. 84.

<sup>22</sup> Kushner, p. 110.

world continues to forget which raises the question why? The great achievements of memory work resulting from the team work of leading academics and the city's museums and archives is adequately shown in York as they continue to sustain the complete turn-around in the treatment of local Jewish history. However, Winchester demonstrates all too clearly, how the lack of cooperation and unity among academics and the museum and heritage world can have hindering effects.

Winchester's Great Hall has a panelled exhibition illustrating the history of the Castle. This site has relevance to the city's Jewish past as previously mentioned in 1265 the castle came under siege by barons under Simon de Montfort which had devastating results for the Jews. Additionally the castle had a tower known as the Jews' tower and it has been suggested that this tower might have been where the local archa was kept, and where local cases involving Jews were heard.<sup>23</sup> Despite this significance the medieval Jewry is not mentioned. Notably, however the 1265 siege is mentioned, but focuses wholly on a positive interpretation, complimenting Henry III's work on the castle stating that the "immense strengthening of the fortifications was a visible reinforcement of royal authority and enabled the Castle to resist siege by the rebellious barons under Simon de Montfort in 1265".<sup>24</sup> The exhibition is over a decade old and in explanation of the absence of any mention of the Jews a Hampshire Records representative has said that it "was not designed to be a comprehensive history...but to provide a very brief account of some aspects of the Castle's history".<sup>25</sup> Additionally, this omission has been explained in the context of physical limitations in the accommodation of the Long Gallery, financial constraints and "the perception that most people do not welcome long captions".<sup>26</sup>

The omission of Jewish history is evident elsewhere in Winchester's current heritage sites, notably the City Museum. Explanations however have differed considerably in comparison to The Great Hall. A representative reassuringly confirmed that "Medieval Jewry certainly forms a major part of the city's hi-

<sup>23</sup> Medieval English Jews and Royal Officials: Entries of Jewish Interest in the English Memoranda Rolls, 1266–1293. Ed. by Z. Rokeah. Jerusalem 2000, pp. 77–78.

<sup>24</sup> Visit to The Great Hall 20/08/10.

<sup>25</sup> Personal correspondence with representatives from The City Museum 10/06/2010.

<sup>26</sup> *Ibid.*

historical narrative”.<sup>27</sup> Reasons for not including this significant part of the city’s history were described as being due to under representation in Winchester’s archive collections and thus therefore in the museum displays.<sup>28</sup> The museum is essentially archaeological in content and as a result centres on the display of objects. The museum representative went on to explain “that in the last 40 years, no excavations have occurred on any known medieval tenement held or occupied by Jews”<sup>29</sup> and although the site identified as a medieval Jewish cemetery has been excavated, nothing of displayable quality was recovered. The latter exposes a fundamental difference between York and Winchester. Any focus on the cemetery in Winchester has been neglected due a lack of artefacts and a distinct omission of any desire to commemorate the remains that are there. Conversely York has honoured their site with a plaque and in recent years observed a respectful upkeep of said plaque.

Winchester’s apparent requirement for displayable objects in order to remember its Jewry is not a lost cause. The museum’s representative mentioned a lead disc with a Hebrew inscription that is believed to be held by the Winchester Excavations Committee based in Oxford.<sup>30</sup> With the existence of this artefact there is hope that the medieval Jewish community may one day in the future feature in the City Museums archaeological displays, or at least gain a step closer to any kind of recognition in this context. This in combination with the acknowledgement of gaps in the exhibition is encouraging to a degree and shows that there is perhaps some room for progress in the local heritage’s journey to publicly remembering.

Whilst academics strive to keep Winchester’s Jewish history alive and the museum services fail to reintegrate it back into the wider narrative of the city there are physical indicators that remain, silently standing testament to the medieval Jewish community that once was. The most prominent is Jewry Street. This remnant of the Jews has a significant responsibility as a vehicle of memory and though it is currently ignored in tour guides to the city, it has featured intermittently in the past even as early as the 1530s when the itinerary of John Leland Antiquary Royal recorded “Ther is a strete in Winchester that leadeth right from the High-strete to the Northgate, caullid the Jury, by

<sup>27</sup> Personal correspondence with representatives from The Great Hall 29/07/2010.

<sup>28</sup> Ibid.

<sup>29</sup> Personal correspondence with representatives from The Great Hall 29/07/2010.

<sup>30</sup> Ibid.

cause the Jues did inhabit it, and had their Synagoge ther.”<sup>31</sup> Kushner highlights the importance of the street’s role in remembering, or more accurately in preventing forgetting, in writing “without the stimulation provided by the street name itself, it is certain that medieval Winchester Jewry would have been subject to even greater obscurity.”<sup>32</sup>

The preservation of Jewry Street is an interesting topic, for it has served a great purpose in the memory of the medieval Winchester Jewry, through its existence it works alongside academia in highlighting the absence of Jewish history elsewhere in the city. However, despite its omissions from current tour guides and the generalised silence surrounding its past inhabitants, the street has kept remarkably kept its name. Notably there was a period where the name was changed but it was reinstated in 1830 and in 1856 the paving commissioner voted against renaming the street.<sup>33</sup> These efforts across time to preserve a street name that’s historical significance has otherwise largely been ignored is interesting. Such actions can indeed be attributed to the safeguarding of familiarity, rather than of history, yet nonetheless it remains a significant act that has had allowed the continual existence of a place that has the potential to become a site of memory for the Jewry of medieval Winchester.

## Conclusions

The present condition of memory in York and Winchester highlight that work in this context is difficult and complex. The approaches and attitudes to memory can be individual to a specific place and thus the two extremes shown in this article of remembering and forgetting can co-exist simultaneously. The historiography of these approaches to Jewish memory demonstrate the dialectic of remembering and forgetting as described by Pierre Nora. Since the medieval Jews were expelled from England the journey to remembering their contributions to local and regional histories has been slow and remained relatively uneventful until the recent several decades. The successes of reintegration and

<sup>31</sup> Mood, H: Hampshire Three Hundred Years Ago Transcribed from the Itinerary of John Leland Antiquary Royal. Winchester 1868, p.7.

<sup>32</sup> Kushner, p. 59.

<sup>33</sup> Ibid, 94.

recognition of a Jewish past in York has exposed Winchester's remaining silence surrounding a similar past. The difference in approach to Jewish history is part of a wider contrast in approach to history more generally, with York focussing on negative histories and in turn embracing its Jewish heritage along with the 1190 massacre, and Winchester focussing on more positive histories, choosing to look at how the Castle resisted a siege in 1265 but ignoring the consequences the event had for the Jews of the time.

Though both cities have experienced a period of forgetting, York represents the possibilities in Winchester's future through the radical change in attitude that has led to its local heritage organisations working hand-in-hand with academia to bring about a new period of remembering. The unified approach demonstrated in York has been successful in its efforts to reintegrate the Jews back into the wider historical narrative. This unification appears to be a requirement for such achievements and still lacks in Winchester with academia apparently working alone in preserving the memory of the medieval Jewry. Conversely, in the face of the progress made by York and the success of this reintegration, as reflected in areas such as public interest and tourist publications, Winchester may well have been influenced. Examples such as York, and the works of academia could all be contributing to a slow changing of attitude. This in addition to the presence of physical sites of memory already present in the city and the existence of displayable artefacts could all be part of the beginnings to a journey of remembering. This may just be false hope, but nonetheless it is worth mentioning as a possibility.

The experiences of York and the hopes and theories associated with Winchester that can be produced as a result of the evidence of this article all adequately support the assertion from Nora that memory is in a state of permanent evolution. It is in light of this that this article cannot be finished on a final note, for the journeys of remembering and perhaps forgetting in these two cities have not yet concluded, nor if Nora is right, will they ever. With this in mind there is more to explore and there is potential for these arguments and evaluations to be developed further, assessing precisely where, when and how the Jews have been remembered since their expulsion in 1290. Additionally, there is also the opportunity to assess, in the periods of forgetting, what has been remembered in their place. All of these aspects should be considered alongside historical accounts of what made these Jewish settlements so significant and evidence of their establishment within

the wider communities of York and Winchester. Although this article is not a suitable place to begin these deeper explorations into Jewish memory, they would undoubtedly aid the study into the 'State of Memory in York and Winchester'.<sup>34</sup>

<sup>34</sup> This will be considered in my PhD thesis, which will begin in September 2012 and will also consider the example of Jewish memory in Norwich.

# “Whether in the body or out of the body I do not know”: Corporeality and Heavenly Ascent

*by Ann Conway-Jones*

## **Zusammenfassung**

Im Artikel werden Fragen zum Themenfeld Körperlichkeit und Aufstieg in die Himmel untersucht. Dies geschieht anhand von Texten vom 1. Buch Henoch bis hin zur Hekhalot Literatur, zudem werden Philo Schriften einbezogen. Es werden sowohl Beschreibungen der himmlischen Sphären als auch des Prozesses des Emporsteigens behandelt. Trotz seiner von Platon geprägten, negativen Theologie setzt Philo kosmologische und spirituelle Himmel voraus und stützt sich auf die biblische Vorstellung der strahlenden Herrlichkeit. Auch wenn die Texte des Aufstiegs in die Himmeln nicht in einer philosophischen Sprache verfasst sind, verdeutlichen sie dennoch, dass der Mensch nicht in seinem irdischen Körper in die Himmel aufsteigen kann und dass Gott nicht mit irdischen Augen gesehen werden kann. Ideengeschichtlich sind diese Texte nicht so weit vom Philosophen Philo entfernt wie dies zuerst den Anschein haben mag.

## **Abstract**

This paper explores questions surrounding corporeality and heavenly ascent, in texts ranging from 1 Enoch to the Hekhalot literature, including Philo's works. It examines both descriptions of the heavenly realms and accounts of the ascent process. Despite his Platonic apophaticism, Philo superimposes cosmological and spiritual heavens, and draws upon the biblical imagery of dazzling glory. Although they do not express themselves in philosophical language, the heavenly ascent texts make it clear that human beings cannot ascend to heaven in their earthly bodies, and that God cannot be seen with terrestrial eyes. In terms of ideas they are not so far from the philosopher Philo as might at first appear.

## Introduction

In 2 Corinthians 12:3, Paul confesses that he does not know whether he was caught up into the third heaven in or out of the body.<sup>1</sup> This paper explores questions surrounding corporeality and heavenly ascent, in texts ranging from *1 Enoch* to the Hekhalot literature, including Philo's works.<sup>2</sup> In *Origins of Jewish Mysticism*, Schäfer draws a sharp distinction between Philo's writings and all the other early texts subsumed by the heading 'Jewish mysticism':<sup>3</sup>

"Philo sometimes uses the traditional language of vision and ascent, but whereas the seer in the ascent apocalypses no doubt ascended in his body *and* soul, Philo splits the unity of body and soul and is only concerned with the fate of the soul as the better half of human existence."<sup>4</sup>

Similarly, Stroumsa notes that, thanks to Platonism, "Christian theologians – but not Jewish thinkers after Philo ... could claim the vision of God to be a spiritual vision, which had nothing to do with the vision of the corporal eyes."<sup>5</sup> He argues that Jews retained archaic patterns of thought for much longer, so that it is hard "to find a serious disengagement from anthropomorphic conceptions of God among Jews before Maimonides".<sup>6</sup> This paper will argue, following Philip Alexander, that even texts which do not use Platonic categories have ways of signalling that heaven is a "different dimension", "where the terrestrial laws of nature do not apply".<sup>7</sup> This is not a study of phenomenology, but of

<sup>1</sup> Most commentators agree that Paul is talking of himself, despite the third person description. See Thrall, Margaret E.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*, Volume 2. Commentary on II Corinthians VIII-XIII. Edinburgh 2000, pp. 778–779.

<sup>2</sup> Most scholars see *1 Enoch* 14 as marking a new departure, for "nowhere in the Hebrew Bible is the gap between heaven and earth bridged in such a way that a human being leaves his place on earth and explores heaven" (Schäfer, Peter: *The Origins of Jewish Mysticism*. Tübingen 2009, p. 53; cf. Himmelfarb, Martha: *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*. Oxford 1993, p. 9).

<sup>3</sup> Schäfer views this heading as problematic, and says that he uses the word 'mysticism' "only because it is the label that scholarly tradition has long attached to (these) texts" (Schäfer: *The Origins of Jewish Mysticism*, pp. 23–4).

<sup>4</sup> Schäfer: *The Origins of Jewish Mysticism*, p. 174.

<sup>5</sup> Stroumsa, Guy G.: *To See or Not to See*. In: *The Early History of the Visio Beatifica*. In: *Wege mystischer Gotteserfahrung*. Judentum, Christentum und Islam / Mystical approaches to God. Judaism, Christianity, and Islam. Ed. by Peter Schäfer. Munich 2006, pp. 67–80, p. 72.

<sup>6</sup> Stroumsa: *To See or Not to See*, p. 71.

<sup>7</sup> Alexander, Philip S.: *The Dualism of Heaven and Earth in Early Jewish Literature and its Implications*. In: *Light Against Darkness*. Dualism in Ancient Mediterranean Religion and the Contemporary World. Ed. by Armin Lange et al. Göttingen 2011, pp. 169–185, pp. 170, 173.

the language found in heavenly ascent texts. It will start with descriptions of the heavenly realms: Is heaven seen as a material or non-material place? Do its inhabitants – God and the angels – have bodies? And then it will analyse accounts of the ascent process. How do human beings reach heaven, in or out of the body?

## Descriptions of heaven

In Philo's Platonic worldview, heaven is the κόσμος νοητός, the realm of immaterial ideas. Commenting on Exodus 20:21, he says,

“(Moses) entered, we are told, into the darkness where God was, that is into the unseen, invisible, incorporeal and archetypal essence of existing things.” (*Mos.* 1.158)<sup>8</sup>

He is clear that God has no body:

“Moses tells us that man was created after the image of God and after His likeness. ... Let no one represent the likeness as one to a bodily form; for neither is God in human form, nor is the human body God-like. No, it is in respect of the Mind, the sovereign element of the soul, that the word ‘image’ is used ...” (*Opif.* 69)

God cannot therefore be seen:

“When ... the God-loving soul probes the question of the essence of the Existent Being, he enters on a quest of that which is beyond matter and beyond sight. And out of this quest there accrues to him a vast boon, namely to apprehend that the God of real Being is apprehensible by no one, and to see precisely this, that He is incapable of being seen.” (*Post.* 15)

or even named:

“He (that is) has no proper name, and ... whatever name anyone may use of Him he will use by licence of language; for it is not the nature of Him that is to be spoken of, but simply to be.” (*Somm.* 1.230)

Yet despite this insistence on God's immaterial nature, Philo resorts to something like the biblical imagery of glory to explain God's inaccessibility:

<sup>8</sup> All quotations from Philo are taken from Colson, F. H., G. H. Whitaker, and R. Marcus: Philo in Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes). Loeb Classical Library. London 1929–62.

“... (the mind) seems to be on its way to the Great King Himself; but, amid its longing to see Him, pure and untempered rays of concentrated light stream forth like a torrent, so that by its gleams the eye of the understanding is dazzled.” (*Opif.* 71; cf. *Fug.* 165)

He describes angels as follows:

“The highest, and in the truest sense the holy, temple of God is ... the whole universe, having for its sanctuary the most sacred part of all existence, even heaven, for its votive ornaments the stars, for its priests the angels who are servitors to His powers, unbodied souls (ἀσωμάτους ψυχάς), not compounds of rational and irrational nature, as ours are, but with the irrational eliminated, all mind through and through, pure intelligences, in the likeness of the monad.” (*Spec.* 1.66)

Winston argues that, in this context, ‘unbodied’ means ‘lacking an earthly body’, and that Philo envisages angels as entirely rational souls embodied in the pure upper air. Stars, similarly, are souls embodied in the pure fire of the heavenly spheres.<sup>9</sup> This example shows how Philo fuses material and spiritual heavens. Cherubim he interprets cosmologically as “symbols of the two hemispheres, one above the earth and one under it, for the whole heaven has wings” (*Mos.* 2.98); but also as divine powers:

“I should myself say that they are allegorical representations of the two most august and highest potencies (δυνάμεις) of Him that is, the creative and the kingly.” (*Mos.* 2.99; cf. *Cher.* 25–28)

When interpreting Exodus 25:22 (“I will speak to you (λαλήσω σοι) from above the mercy-seat between the two cherubim”) he draws on the biblical imagery of the cherubim as God’s chariot (cf. Ps 18:10, 80:1; Ezek 10:19):

“... while the Word is the charioteer of the Powers, He Who talks is seated in the chariot, giving directions to the charioteer for the right wielding of the reins of the Universe...” (*Fug.* 101)

Stroumsa comments à propos of Philo’s metaphorical descriptions of the Logos that they “might point to origins in mythological traditions”.<sup>10</sup> There is no doubt that Philo deploys biblical imagery with mythological origins, combining it with Hellenistic sources of cosmological knowledge. It is not simply, however, that he is stuck with biblical imagery and language. Despite firmly

<sup>9</sup> Winston, David: *Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria*. Cincinnati 1985, pp. 33–34.

<sup>10</sup> Stroumsa, Gedaliahu G.: *Form(s) of God. Some Notes on Μετατρον and Christ*. For Shlomo Pines. In: *Harvard Theological Review* 76 (1983), no. 3, pp. 269–288, p. 279.

believing that God is immaterial, invisible and unnameable, and that there is a world of ideas outside this material world, if he is to say anything at all about the divine and the heavenly realms, he is tied to metaphorical language. It is all very well asserting that “comrades of the soul, who can hold converse with intelligible incorporeal natures, do not compare the Existent to any form of created things ... (and) have dissociated Him from every category or quality” (*Deus* 55); but it is by no means clear how this ‘conversation’ is to take place, if not by means of anthropomorphic analogies.

Scholem states,

“(The essence of the earliest Jewish mysticism) is not absorbed contemplation of God’s true nature, but perception of His appearance on the throne, as described by Ezekiel, and cognition of the mysteries of the celestial throne-world.”<sup>11</sup>

Heavenly ascent texts contain elaborate descriptions of that throne-world. It is a strange place. In *1 Enoch* 14 the outer wall is built of hailstones surrounded by tongues of fire (14:9). The second house is “greater than the former one” (14:15), and yet appears to be contained within it. “Heaven is a totally paradoxical, topsy-turvy world where the terrestrial laws of nature do not apply.”<sup>12</sup> In *Songs of the Sabbath Sacrifice* there is an inconsistent use of singulars and plurals. Sometimes there is one *merkavah* (4Q405 20–22 ii 8), sometimes several *markavot* (4Q405 20–22 ii 3).<sup>13</sup> They are also plural sanctuaries, temples, vestibules, inner rooms, veils, firmaments, and thrones, existing alongside singular forms. Sometimes a sevenfold plurality is specified, as in seven exalted holy places (רום לשבעת קודשי רום 4Q403 1 ii 11), or seven inner rooms of priesthoods (שבעת דבירי כהונות 4Q405 7 7 as restored); but not always. This interchangeable use of singular and plural forms may have been a deliberate rhetorical device designed to disorientate the reader, making it “virtually impossible to extract a coherent and stable image of the heavenly sphere or the heavenly Temple structures that are said to inhabit it”.<sup>14</sup> Newsom talks of

<sup>11</sup> Scholem, Gershom G.: *Major Trends in Jewish Mysticism*. 3rd ed. New York 1961, p. 44.

<sup>12</sup> Alexander: *The Dualism of Heaven and Earth in Early Jewish Literature*, p. 173.

<sup>13</sup> For the text and translation of *Songs of the Sabbath Sacrifice* see Charlesworth, James H. and Carol A. Newsom: *Angelic Liturgy. Songs of the Sabbath Sacrifice. The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations. Volume 4B. Tübingen* 1999.

<sup>14</sup> Boustán, Ra’anan S.: *Angels in the Architecture. Temple Art and the Poetics of Praise in the Songs of the Sabbath Sacrifice*. In: *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*. Ed. by Ra’anan S. Boustán and Annette Yoshiko Reed. Cambridge 2004, pp. 195–212, p. 210.

“intentional violations of ordinary syntax and meaning in a text which is attempting to communicate something of the elusive transcendence of heavenly reality”.<sup>15</sup> Whereas in *1 Enoch* the heavenly temple seems to be constructed of the primordial elements of fire and water, albeit in impossible combinations, in *Songs of the Sabbath Sacrifice* “the architectural structures of the Temple are animated and become living and praising creatures”:<sup>16</sup>

“With these let all fo[undations of ...]° holies praise, the uplifting pillars of the supremely lofty abode, and all the corners of its structure. Sin[g-praise]”<sup>17</sup>

A little further on we find:

“And all the decorations of the inner room make haste with wondrous psalms in the inner ro[om ...]

wonder, inner room to inner room with the sound of holy tumult. And all their decorations [...]

And the chariots of his inner room give praise together, and their cherubim and thei[r] ophannim bless wondrously [...]”<sup>18</sup>

This is not a ‘material’, but a ‘spiritual’ temple, composed of living angelic beings. The promised vision of God’s appearance on the throne, however, fails to materialise. As Alexander writes,

“The whole thrust of the Songs is towards the climactic vision of God: as each song moves ever closer to the ultimate mystery, anticipation mounts, but when the climax is reached the description seems to have been astonishingly perfunctory. Because of the damaged state of the text, the final vision of God is, unfortunately, missing, but reconstruction suggests that it cannot have been elaborate.”<sup>19</sup>

When it comes to the Hekhalot literature, Schäfer disagrees with Scholem:

“What is the aim of this journey (the ascent of the Merkavah mystic)? Is it, as Scholem presumes, exclusively or at least primarily the vision of God on his throne? ... The first surprising result of an examination of the texts is that the ascent accounts say almost nothing at all about what the mystic actually sees when he finally arrives

<sup>15</sup> Newsom, Carol A.: *Songs of the Sabbath Sacrifice. A Critical Edition*. Atlanta 1985, p. 49.

<sup>16</sup> Schäfer: *The Origins of Jewish Mysticism*, p. 133.

<sup>17</sup> Song 7.12; 4Q403 1 i 41, 4Q405 6 2; Charlesworth and Newsom: *Angelic Liturgy. Songs of the Sabbath Sacrifice*, p. 163.

<sup>18</sup> Song 7.36–38; 4Q403 1 ii 13–15; Charlesworth and Newsom: *Angelic Liturgy. Songs of the Sabbath Sacrifice*, p. 167.

<sup>19</sup> Alexander, Philip S.: *The Qumran Songs of the Sabbath Sacrifice and the Celestial Hierarchy of Dionysius the Areopagite. A Comparative Approach*. In: *Revue de Qumran* 22 (2006), no. 87, pp. 349–372, p. 358.

at the goal of his wishes. The reader, who has followed the adept in his dangerous and toilsome ascent through the seven palaces, and whose expectations have been greatly raised is rather disappointed.”<sup>20</sup>

In the story about Aher ascending to heaven, related in both *3 Enoch* 16 (§ 20) and *b. Hagigah* 15a, Aher does “not see God but an angel (albeit the highest angel in heaven)”.<sup>21</sup> The diffidence about describing God is already there in earlier texts. Ezekiel only sees the figure on the chariot at three removes: “Such was the appearance of the likeness of the glory of the Lord (מראה דמות כבוד יהוה)” (Ezek 1:28). In *1 Enoch* 14, Enoch “does not see much of God: the narrative moves immediately from the Glory of the Great One seated on the throne to his garment”.<sup>22</sup> The concept of ‘glory’ itself functions as much to conceal as to reveal. It seems to be a visible manifestation of the invisible God, which is dangerous to look at, and impossible to describe. “This manifestation has neither shape nor colour nor sound: it is aniconic; it is the dazzling void at the centre of things”.<sup>23</sup> In Daniel 7 and *1 Enoch* 14 the figure on the throne is wearing a garment – a covering – to which some luminosity has been transferred. As Alexander remarks in regard to *1 Enoch* 14,

“The description of the raiment baffles visualization; it is like the glare of the sun’s orb, or of a snow-field, both of which overwhelm and ‘whiteout’ human vision.”<sup>24</sup>

Stroumsa is right that Jewish exegesis after Philo “was left to struggle with biblical anthropomorphisms without the help of the most effective of tools: the Platonic conception of a purely immaterial being”.<sup>25</sup> Therefore in heavenly ascent texts heaven is a material place, and God has a body. But they make it very clear that heavenly material is nothing like earthly material and does not obey earthly, physical laws. Even in Ezekiel 1, “God’s body is of human shape, but its essence is fire”.<sup>26</sup> The garments of both God and other heavenly beings signal by their luminosity that heavenly bodies are nothing like earthly ones. They are metaphors for the absence of flesh and blood in heaven.

<sup>20</sup> Schäfer, Peter: *The Aim and Purpose of Early Jewish Mysticism*. In: *Hekhalot-Studien*. Tübingen 1988, pp. 277–295, p. 285.

<sup>21</sup> Schäfer: *The Origins of Jewish Mysticism*, p. 235.

<sup>22</sup> Schäfer: *The Origins of Jewish Mysticism*, p. 61.

<sup>23</sup> Alexander: *Songs of the Sabbath Sacrifice and the Celestial Hierarchy*, p. 358.

<sup>24</sup> Alexander: *Songs of the Sabbath Sacrifice and the Celestial Hierarchy*, p. 358 n.15.

<sup>25</sup> Stroumsa: *Form(s) of God. Some Notes on Meṭatron and Christ*, p. 270.

<sup>26</sup> Schäfer: *The Origins of Jewish Mysticism*, p. 47.

## The process of ascent

How does one get to heaven – in or out of the body? Philo says of Moses on Mount Sinai that “he saw with the soul’s eye the immaterial forms of the material objects about to be made” (*Mos.* 2.74). He is describing a noetic ascent, in which ‘seeing’ equates with knowing. The mind is to leave behind body, sense-perception and speech (*Fug.* 92; *Her.* 71). However, Philo still uses the language of ‘space travel’:

“When on soaring wing (the mind) has contemplated the atmosphere and all its phases, it is borne yet higher to the ether and the circuit of heaven, and is whirled round with the dances of planets and fixed stars ... And so, carrying its gaze beyond the confines of all substance, discernible by sense, it comes to a point at which it reaches out after the intelligible word, and on descrying in that world sights of surpassing loveliness, even the patterns and the originals of the things of sense which it saw here, it is seized by a sober intoxication ...” (*Opif.* 70–71; cf. *Spec.* 1.207; 3.1–2)

It seems to be in such a state of ecstasy, when a voice within his soul “is god-possessed and divines where it does not know”, that the understanding of the cherubim as symbolic of God’s highest powers comes to him (*Cher.* 27). This state arrives unexpectedly, “the ideas falling in a shower from above and being sown invisibly” (*Migr.* 35), yet has still required human effort:

“When the mind is mastered by the love of the divine, when it strains its powers to reach the inmost shrine, when it puts forth every effort and ardour on its forward march, under the divine impelling force it forgets all else, forgets itself, and fixes its thoughts and memories on Him alone Whose attendant and servant it is ...” (*Somm.* 2.232)

It can then leave as suddenly as it arrived: “my steps were dogged by the deadliest of mischiefs, the hater of the good, envy, which suddenly set upon me and ceased not to pull me down with violence till it had plunged me in the ocean of civil cares ...” (*Spec.* 3.3). When Philo describes the end of Moses’ life, he says that “his twofold nature of soul and body” was resolved “into a single unity, transforming his whole being into mind, pure as the sunlight” (*Mos.* 2.288). This is exactly how he describes angels, and the reference to sunlight recalls the luminous garments of heaven. Schäfer speculates that during the temporary state of ecstasy too “it seems as if the soul does not remain a human soul in the strict sense of the word but is replaced by some divine essence; following the

example of Moses, this state may be called the monad of pure soul, bordering on divinization”.<sup>27</sup>

In 2 Corinthians Paul implies that he knows of two kinds of ascent – in and out of the body. And heavenly ascent texts do seem to distinguish between ascent in a dream or vision, and ascent in the body. The Book of the Watchers reports Enoch dreaming, and seeing in a vision (*1 Enoch* 14:1, 2, 4, 8). In Revelation, John records being “in the Spirit” (1:10). Rowland has pointed out that “early Christianity emerged in a world where contact with the divine by dreams, visions, divination and other related forms of extraordinary insight was common”.<sup>28</sup> He sees dreams – “that tantalizing and inventive part of the human intellect” – as the nearest we can get to the visionary state, “in which the conscious experience merges in the unconscious in forms which are unpredictable and often highly charged”.<sup>29</sup> *Songs of the Sabbath Sacrifice* and the later Hekhalot texts seem to contain liturgical or theurgic material. It may have been believed that those who recited them experienced the journey for themselves. As Alexander writes,

“The fundamental difference between (Sabbath) Songs and apocalyptic is that Songs *performs* (the) vision: it is not merely literary description; it is liturgy – a feature which binds Sabbath Songs tightly to the later Heikhalot tradition, with its evident stress on theurgy and mystical ascent.”<sup>30</sup>

This has led Davila to describe the ‘descender to the chariot’ in the Hekhalot texts “as a magico-religious practitioner with striking similarities to the cross-cultural practitioner known as the ‘shaman/healer’”.<sup>31</sup> Alexander distinguishes between visionary ascent, in which the seer has “a vision or dream of himself ascending to heaven”, and soul-excursion, in which the body is left on earth and the soul or spirit makes the ascent “in a disembodied state”, although he admits that “it may be questionable to press too hard the distinction”.<sup>32</sup> He sees Ishmael in *3 Enoch* and Rabbi Nehunya ben ha-Qanah in the séance described in *Hekha-*

<sup>27</sup> Schäfer: *The Origins of Jewish Mysticism*, p. 174.

<sup>28</sup> Rowland, Christopher and Christopher R. A. Morray-Jones: *The Mystery of God. Early Jewish Mysticism and the New Testament*. Leiden 2009, p. 213.

<sup>29</sup> Rowland and Morray-Jones: *The Mystery of God*, p. 209.

<sup>30</sup> Alexander, Philip S.: *The Mystical Texts. Songs of the Sabbath Sacrifice and Related Manuscripts*. London 2006, p. 128.

<sup>31</sup> Davila, James R.: *The Ancient Jewish Apocalypses and the Hekhalot Literature*. In: *Paradise Now. Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*. Ed. by April D. DeConick. Atlanta 2006, pp. 105–125, p. 106.

<sup>32</sup> Alexander: *The Mystical Texts*, p. 76.

*lot Rabbati* §§ 198–239 as making soul-excursions.<sup>33</sup> *2 Enoch*, however, reports that Enoch woke from his sleep and was taken bodily into heaven by two huge men with eyes like burning lamps (1:4–9). Alexander argues,

“Bodily ascent to the alien environment of heaven has huge theological implications, and demands the transformation of flesh and blood into a more spiritual substance. The material body in its present terrestrial form cannot endure the fiery celestial regions.”<sup>34</sup>

Enoch therefore needs a transformation and change of clothing:

“The LORD said to Michael, ‘Take Enoch, and extract (him) from the earthly clothing. And anoint him with the delightful oil, and put (him) into the clothes of glory.’ And Michael extracted me from my clothes. He anointed me with the delightful oil ... And I gazed at all of myself, and I had become like one of the glorious ones, and there was no observable difference.”<sup>35</sup>

For his descent back to earth his face has to be chilled, otherwise “no human being would be able to look at (it)”.<sup>36</sup> In *3 Enoch*, when Enoch is transformed into Metatron, he is first enlarged until he matches the world in length and breadth (*3 Enoch* 9), and then, as he tells Ishmael:

“My flesh turned to flame, my sinews to blazing fire, my bones to juniper coals, my eyelashes to lightning flashes, my eyeballs to fiery torches, the hairs of my head to hot flames, all my limbs to wings of burning fire, and the substance of my body to blazing fire.”<sup>37</sup>

This is reminiscent of the fate of any human being who dares look at the divine robe (קִלְיָת):

“Of no creature are the eyes able to behold it ...  
And as for him who does behold it, or sees or glimpses it,  
Whirling gyrations grip the balls of his eyes.  
And the balls of his eyes cast out and send forth torches of fire

<sup>33</sup> Alexander: *The Dualism of Heaven and Earth in Early Jewish Literature*, pp. 180, 181.

<sup>34</sup> Alexander: *The Mystical Texts*, p. 77.

<sup>35</sup> *2 Enoch* 22:8–10; Andersen, Francis I.: 2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch. In: *The Old Testament Pseudepigrapha, Volume 1. Apocalyptic Literature and Testaments*. Ed. by James H. Charlesworth. New York 1983, pp. 91–221, p. 139.

<sup>36</sup> *2 Enoch* 37; Andersen: 2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch, p. 160.

<sup>37</sup> *3 Enoch* 15:1; § 19; Alexander, Philip S.: 3 (Hebrew Apocalypse of) Enoch. In: *The Old Testament Pseudepigrapha, Volume 1. Apocalyptic Literature and Testaments*. Ed. by James H. Charlesworth. New York 1983, pp. 223–315, p. 267.

And these enkindle him and these burn him.”<sup>38</sup>

As Scholem points out,

“This is not ... a description of dangers confronting the mystic, but of a mystical transfiguration taking place within him. What is a permanent transfiguration in the case of Enoch, however, is only a temporary experience in the case of the Merkabah mystic.”<sup>39</sup>

And as Morray-Jones adds, the process “is terrifyingly dangerous, even fatal, should he prove unworthy”.<sup>40</sup> He has designated it ‘transformational mysticism’, arguing that in a wide range of texts “the vision of the Glory entailed the transformation of the visionary into an angelic likeness of that divine image”.<sup>41</sup> This transformation would seem to be linked with the need to shed one’s earthly body in order to survive in the heavenly realms.

## Conclusions

Heaven is not like earth. On that Philo and the heavenly ascent texts agree. Philo uses philosophical, apophatic statements, arguing that heaven represents the world of ideas, the “the unseen, invisible, incorporeal and archetypal essence of existing things” (*Mos.* 1.158). He still, however, superimposes cosmological and spiritual heavens; and, according to Winston, his stars and angels have unearthly bodies of pure ethereal fire or air. He draws upon biblical imagery of glory, darkness and the cherubim chariot. The heavenly ascent texts enlarge upon that imagery, producing fantastical descriptions, in order to convey heaven’s strangeness. Philo and the ascent texts also agree that human beings can venture into heaven, but not in their normal earthly, bodily existence. Ascent is a state of ecstasy – it requires being taken out of oneself. For Philo, it is the soul that makes the journey. But even in a state of “God-inspired ecstasy” (*Fug.* 168), the human mind can only get so far:

<sup>38</sup> *Hekhalot Rabbati* §102; Scholem, Gershom G.: *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*. New York 1960, p.60.

<sup>39</sup> Scholem: *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, p. 60.

<sup>40</sup> Morray-Jones, Christopher R. A.: *Transformational Mysticism in the Apocalyptic-Merkabah Tradition*. In: *Journal of Jewish Studies* 43 (1992), pp. 1–31, p. 25.

<sup>41</sup> Rowland and Morray-Jones: *The Mystery of God*, p.334.

“The man that wishes to set his gaze upon the Supreme Essence, before he sees Him will be blinded by the rays that beam forth all around Him.” (*Fug.* 165)

Heavenly ascent texts do not function with an explicit soul/body anthropology, but some talk of dreams or visions, implying that the body does not ascend. Others involve the whole person, but a person who undergoes a radical transformation. Earthly bodies become fiery, or, using slightly different imagery, material garments are replaced with luminous ones. Travelling to heaven involves becoming more like the divine, whether that is seen as becoming pure spirit (Philo), or as being clothed with a glorious body (heavenly ascent texts). Philo works with a different anthropology, and can call upon Platonic philosophical resources as well as biblical imagery; and yet not only because of their common biblical heritage but also because they are defending similar theological positions – that earthly beings cannot ascend to heaven as they are, and that God is beyond human sight – Philo and the heavenly ascent texts are not as far apart as might first appear.

# Die Seele der Sprache: Interpretationen der hebräischen Vokale in der jüdischen Mystik

*von Annett Martini*

## Zusammenfassung

Eine der faszinierendsten Facetten der jüdischen Sprachmystik ist die Betrachtung der hebräischen Vokale als Träger der göttlichen Wirkkraft. Mit der aufblühenden Kabbala im 12. und 13. Jahrhundert entstanden in unterschiedlichen Zusammenhängen zahlreiche Theorien über die symbolische Bedeutung der Vokale, deren Form, Klang, Schreibweise oder auch grammatikalische Funktion Anlass zu mystischen Spekulationen gaben. In diesem Beitrag wird anhand ausgesuchter Beispiele der Versuch unternommen, die unterschiedlichen Lesarten der Vokale vorzustellen und die wichtigsten vokalmystischen Schulen herauszuarbeiten.

## Abstract

One of the most fascinating facets of Jewish mysticism is the discussion of the Hebrew vowels as representatives of the divine power. With the flourishing kabbalah in the 12<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> century numerous mystical theories on the symbolical meaning of the vowels emerged, the image, sound, notation, and even grammatical function of which induced esoteric speculations. This paper will be concerned with the different readings of the vowels and the most important schools of this mystical trend.

## Einführende Bemerkungen

„Die Vokalpunkte sind in den Konsonanten was die Seele im Körper des Menschen. Wahrlich, es ist unmöglich, zu leben, solange die Seele nicht in ihm ist, so wie es unmöglich ist, ein Wort, sei es groß oder klein, ohne eine Seele zu verstehen. Genau so verhält es sich mit dem Vokalpunkt, ohne den es unmöglich ist, ein Wort auszusprechen, sei es groß oder klein.“<sup>1</sup>

Vokalmystik ist ein faszinierender, aber in der Forschung bislang wenig beachteter Aspekt der jüdischen Mystik. Das ist vor allem der Tatsache geschuldet,

<sup>1</sup> Sefer ha-Bahir § 83. Hg. von Daniel Abrams, Los Angeles 1994, S. 167–169.

dass nur wenige Abhandlungen überliefert sind, die sich ausschließlich der symbolischen Bedeutung der hebräischen Vokale widmen, während diese Thematik in zahlreichen kabbalistischen Schriften in unterschiedlichen Zusammenhängen am Rande besprochen wird. Da die Interpretation der Vokale im Wesentlichen von der mystischen Schule und dem Ingenium des jeweiligen Mystikers bestimmt wurde, haben sich entsprechend vielfältige vokalmystische Konzepte herausgebildet. Dessen ungeachtet lassen sich jedoch Strömungen mit eigenen Traditionslinien innerhalb der Vokalmystik beobachten, in denen die Vokale in einem ganz bestimmten Kontext behandelt werden. In diesem Beitrag sollen zum einen die drei wichtigsten mystischen Lesarten der Vokale vorgestellt und deren Charakteristika anhand von ausgesuchten Beispielen herausgearbeitet werden. Zum anderen soll versucht werden, die entsprechenden Traditionslinien skizzenhaft nachzuzeichnen und damit einen differenzierteren Blick auf die Entstehung der Kabbala freizugeben. Denn gerade *weil* die Vokalmystik ein gut abzugrenzendes Phänomen innerhalb der jüdischen Mystik ist, können mit ihrer Darstellung die unterschiedlichen Schulen und Bewegungen gut sichtbar gemacht werden.<sup>2</sup>

## **Der Vokal als wesentliches Element der Kosmogonie und Kosmologie**

„Wenn du, mein Sohn, zur Stufe des Intellekts aufsteigen  
und die geheimen Bereiche der Weisheit studieren möchtest, sei rege.  
Bereite den Altar mit Feuer, Holz und einem Messer  
und stell dich darauf mit gebundenen Händen und Füßen.  
Ergründe die Schrift und ihre intellektuelle Struktur  
durch der Wörter und Buchstaben Zahlenwert  
und durch das Geheimnis der Punktierung.“<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Dieser Beitrag beschränkt sich auf die Interpretation der Vokale innerhalb der jüdischen Mystik. Eine tiefgehende Untersuchung dieser Thematik mit Blick auf die klassische griechisch-römische und arabische Literatur sowie eine vergleichende Studie über den Einfluss der entsprechenden Umweltkulturen auf das jüdische Denken wäre lohnenswert, ist aber bis heute ein Desideratum.

<sup>3</sup> Josef Gikatilla: *Sefer ha-Niqqud*, zitiert nach der kurzen Fassung. Ediert in: Martini, Annett: *Yosef Gikatilla. The Book of Punctuation: Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew*

Zur Diskussion steht der Vokal zunächst als wesentliches Element der Schöpfung und des Kosmos. Es handelt sich hier um eine mystische Strömung, die ihre Motive gleichermaßen aus der hebräischen Sprachforschung, der rationalen Philosophie und dem *Sefer Jesirah* schöpft und mit einer durchaus wissenschaftlichen Haltung Elemente der jüdischen Tradition in den Hintergrund verlegt. Der herausragende Vertreter dieser Schule ist zweifellos der spanische Kabbalist Josef Gikatilla, zu dessen Oeuvre gleich drei Abhandlungen zählen, die sich ausschließlich mit der kosmogonischen und kosmologischen Bedeutung der Vokale beschäftigen.<sup>4</sup> In ihnen hat der einflussreiche Mystiker auf originelle Weise die hebräischen Vokale in ein komplexes philosophisches System integriert und jedem einzelnen Vokalzeichen vor allem aufgrund seiner spezifischen Form und seiner Position zu einem Konsonanten eine ganz bestimmte Aufgabe innerhalb des Schöpfungsvorganges und der kosmischen Struktur zugewiesen. Insbesondere seine beiden frühen, stark philosophisch geprägten vokalmystischen Abhandlungen, das *Sefer ha-Niqqud* und das dritte Buch des *Ginnat 'Egoz*, sind an eine detailliert ausgeführte Kosmologie gebunden und dienen daher als Grundlage der folgenden Ausführungen. Welche mystischen Konnotationen Gikatilla mit den Vokalen verbunden hat, soll nun mit Blick auf sein Frühwerk kurz skizziert werden.<sup>5</sup>

Gikatillas Weltbild ist geprägt von der im islamischen Kulturkreis weit verbreiteten Vorstellung von den drei Welten. Die obere Welt umfasst Gott und die stofflosen Vernunftwesen, die jeglicher Materie entbehren, d. h. reine Form bedeuten. Es ist eine Sphäre der Unveränderlichkeit und Ewigkeit. Für Gikatilla ist der Vokal *Holam* ein Abbild dieser göttlichen Welt der Einheit und Einfachheit. Er sei das am höchsten positionierte Vokalzeichen und damit ein geeignetes Symbol für den uranfänglichen Punkt, von wo der Prozess der Emanation entsprechend dem göttlichen Willen voranschreite.

Text, and an English Version. Edited with Introduction and Notes by Annett Martini, Turin: Nino Aragno 2010, S. 13\*–85\*, S. 16\*.

<sup>4</sup> Das sind seine höchstwahrscheinlich noch vor dem *Ginnat 'Egoz* (1273/74) verfasste Schrift *Sefer ha-Niqqud*, die in einer kurzen und einer langen Version überliefert ist, das dritte Buch des *Ginnat 'Egoz* und das *Sod ha-Niqqud* aus seiner späteren, sefiritisch geprägten Schaffensphase. Zur Datierung und Quellenlage vgl. Martini: Yosef Gikatilla. The Book of Punctuation, S. 48–57.

<sup>5</sup> Eine detaillierte Beschreibung des vokalmystisch-kosmologischen Konzepts Gikatillas unter Berücksichtigung seiner wichtigsten Quellen befindet sich in: Martini: Yosef Gikatilla. The Book of Punctuation, S. 97–130.

Auch *Şere* gehöre der oberen Welt an – doch als Symbol seines Baus. Da dieses Vokalzeichen aus zwei Punkten besteht, weise es auf den zusammengesetzten Charakter sogar der höchsten Welt hin – gemäß der Überzeugung Gikatillas, dass nur Gott als absolut einfach gedacht werden kann. Dementsprechend symbolisiere *Şere* die einfache Form aber auch den Beginn der Formung.

Die Formen der oberen Welt emanieren in die zweite Welt der kosmischen Sphären. Hier herrsche ewigwährende Tätigkeit, die sich jedoch von ihrem „unbewegten Bewegter“ durch Veränderung und Bewegung, d. h. im aristotelischen Sinne durch eine Verwirklichung des Potentials der Materie durch die Formen, unterscheidet. Auf dieser Ebene existiert also bereits Materie, doch als etwas Einfaches, nicht Zusammengesetztes. Da das Vokalzeichen *Şuruq* in seiner Verbindung mit dem Buchstaben *Waw* eine mittlere Position einnimmt, gilt es Gikatilla als Abbild dieser Sphärenwelt zwischen der oberen und unteren Welt liegend. Darüber hinaus weise das *Waw* aufgrund seines Zahlenwertes (=6) auf die sechs Raumdimensionen hin. Den Bau dieser mittleren Welt symbolisiere das *Segol*, da dessen drei Punkte in Form einer Sphäre angeordnet sind.

Und schließlich die untere Welt, die dem instabilen Element Wasser entspreche und den Bereich des Zerfalls, der Vergänglichkeit und Veränderlichkeit widerspiegeln. Diese Welt sei zusammengesetzt aus Materie und Form, und – im Gegensatz zu den beiden ersten Welten – aus Materie und Materie. Die Natur der zusammengesetzten Materie sei jedoch dem Prinzip der Zeit unterworfen, weshalb die universellen Formen hier in den Kreislauf des Werdens und Vergehens eingetreten seien. Der Vokal *Hiriq*, aufgrund seiner Position unterhalb eines Buchstabens, wird von Gikatilla als Symbol des Fundaments dieser unteren Welt gedacht, während das *Şva* seinem Bau entspreche. Die zwei übereinander stehenden Punkte des *Şva* vergleicht Gikatilla mit einem einzelnen Fuß, der nicht ohne Hilfe von außen vorwärts käme. Aus diesem Grund sei es ein geeignetes Symbol für die Welt der Materie, wo nichts in einem einfachen Zustand existiere, sondern immer in Verbindung mit etwas, so wie die Form an die Materie und eine Materie an eine andere Materie gebunden sein muss.

*Pataḥ*, *Qamaş* und *Qamaş Hataf* sind in Gikatillas System als Vokale der Bewegung für die Eröffnung, die Schließung und den Erhalt der kontinuierlichen Kreis- bzw. Sphärenbewegung verantwortlich.

Ein zentrales Thema in Gikatillas Denken ist das Tetragramm und seine verschiedenen Appellationen. Die Sichtweise auf die Namen Gottes änderte

sich entsprechend der philosophischen und religiösen Einflüsse im Laufe seines Lebens immer wieder und spiegelt sehr gut die intellektuelle Entwicklung des Mystikers wider. In der Zeit seiner intensiven Auseinandersetzung mit der Maimonidischen Philosophie war Gikatillas Interpretationsansatz bezüglich der Namen Gottes stark von der Attributenlehre des Philosophen gefärbt. Dieser hatte in seinem umstrittenen *Moreh Nevukhim* betont, dass ausschließlich das Tetragramm die Essenz Gottes andeute, während alle anderen Namen lediglich sein Wirken in der Welt bezeichneten.<sup>6</sup> Wie Maimonides bezieht sich Gikatilla auf die Annahme aus dem einflussreichen *Pirke de-Rabbi Eliezers*, wonach vor der Schöpfung nur Gott und sein Name existierten. Demzufolge, so spekuliert er weiter, stellten die vier Buchstaben JHWH ein Abbild der Welt in ihrer reinsten Potenz dar. Den Vokalen – die hier im Zentrum des Interesses stehen sollen – käme dabei die wesentliche Rolle der Bewegung zu, die das schöpferische Potential der Buchstaben in die richtige Bahn zur Entfaltung leiteten. In diesem Sinne diskutiert Gikatilla ausführlich die Vokalisierung der Namen seiner drei Buchstaben *Jod*, *He* und *Waw*, um den Prozess der Schöpfung gleichsam als Spiegelbild der Dynamik zwischen den Buchstaben JHWH darzulegen. Das sieht in Kürze folgendermaßen aus:

Der höchste Vokalpunkt *Holam* bewege den ersten Buchstaben des schöpferischen Gottesnamens, das *Jod* (יָ). Das ׳ impliziert für den Mystiker allein durch seine Form als ein Punkt mit einem nach oben und einem nach unten ragenden Ausläufer den gesamten Kosmos mit seiner göttlichen Erscheinungsform auf der einen Seite und seiner weltlichen Manifestation auf der anderen Seite. Wie der Vokalpunkt *Holam* stelle dieser Buchstabe eine Art Urpotential dar, in dem die gesamte Schöpfung angelegt sei. Durch das *Holam* angestoßen, beginne der Prozess der Emanation der zehn stofflosen Vernunftwesen, deren Präexistenz durch den Zahlenwert des *Jod* (=10) bereits angedeutet sei, führt Gikatilla weiter aus. Insbesondere in seinen frühen Werken sind zahlreiche Anklänge an die pythagoreische Zahlenlehre zu finden, die Gikatilla in unterschiedlichen Werken Avraham ibn Esras studieren konnte. Ibn Esras *Sefer ha-Šem*, in dem das Tetragramm ausführlich mittels pythagoreischer Theorien interpretiert ist, war in diesem Zusammenhang eine besonders gut geeignete Quelle der Inspiration und beflügelte, wie weiter unten noch ausgeführt werden wird, schon Abulafias Vokalmystik. Gikatilla geht nicht tief auf die

<sup>6</sup> Vgl. Moses Maimonides: *Moreh Nevukhim*, I:61.

pythagoreische Lehre ein, weist jedoch wiederholt auf den heiligen Charakter der Zahl zehn hin, der sich in den zehn stofflosen Vernunftwesen und dem zehnten Intellekt, dem göttlichen *intellectus agens*, widerspiegle. Darüber hinaus erwähnt er, dass die Zahl Zehn die ersten vier einfachen Zahlen enthält ( $1+2+3+4$ ) und fährt fort, den berühmten Tetraktys auf den vierbuchstabiligen Namen Gottes hin zu interpretieren.<sup>7</sup>

Der zweite Buchstabe des Tetragramms, das *He* (הה), ist mit *šere* vokalisiert und dem Wirkcharakter dieses Vokals entsprechend (vgl. weiter oben) ein Abbild des ersten Baus. Obwohl das *He* und das *'Alef* in ihrer Eigenschaft als gehauchte bzw. stumme Laute noch eng mit dem göttlichen Bereich verbunden seien, ließe das *šere* keinen Zweifel an einer ersten Differenzierung der göttlichen Einheit. Gikatilla betont, dass im Gegensatz zum *Jod*, das im Zusammenspiel mit *Holam* ein Symbol für die göttliche Einheit sei und das kreative Prinzip schlechthin darstelle, das von dem Vokal *šere* bewegte *He* bereits die Voraussetzung der geschaffenen Welt beinhalte – die Zweiheit bzw. das Prinzip des Zusammengesetzten.

In *Waw* (ו), dem dritten Buchstaben des Tetragramms, vollziehe sich folglich der Übergang von der stofflosen oberen Welt zur niederen Welt der Materie, die an sechs Enden ( $6=1$ ) des Kosmos befestigt sei. Die Vokalisierung mit dem Vokal *Qamaš* bezeuge darüber hinaus die erste sichtbare Manifestation der göttlichen Emanation – die Welt der Sphären. Sein Bild als Linie mit einem

<sup>7</sup> Martini, Yosef Gikatilla. *The Book of Punctuation*, § 3.1 Es sei hier nur am Rande darauf hingewiesen, dass die christlichen Kabbalisten den pythagoreischen Aspekt innerhalb der jüdischen Kabbala als gewichtiger einschätzten, als dies tatsächlich der Fall war. Die in der Renaissance wiederentdeckten Zeugnisse (u. a. Jamblich, Pseudo-Areopagita, Proclus, Plotin) für das Leben und Wirken des Pythagoras und seiner Schüler entfachten eine große Begeisterung für alles Pythagoreische, so dass beinahe alle Bereiche des sozialen, religiösen, künstlerischen und wissenschaftlichen Lebens durch die „pythagoreische Brille“ betrachtet wurden – auch die jüdische Mystik. Ein erstes Zeugnis dieser Tendenz lieferte Flavius Mithridates, der für den Renaissancegelehrten Pico della Mirandola einen riesigen Korpus hebräischer Mystik ins Lateinische übertragen und damit gleichzeitig Sprachmystik in Zahlenmystik übersetzt hat (vgl. Martini, Yosef Gikatilla. *The Book of Punctuation*, S. 163–218). Einen besonderen Höhepunkt diesbezüglich stellt Johannes Reuchlins Werk *De arte cabalistica* dar, in dem der jüdischen Mystik neuplatonisch-pythagoreische Symboltheorie übergestülpt wird. Die Tendenz zur Pythagoreisierung der Kabbala – ein Blickwinkel auf die Kabbala, der auch in der Romantik eine außerordentliche Rolle spielte – konnte von Scholem, der sich selbst als „eine Art Reinkarnation Reuchlins“ bezeichnete, bis in die jüngste Forschungsliteratur (vgl. Morlok, Elke: *Rabbi Joseph Gikatilla's Hermeneutics*, Tübingen 2011) nie ganz abgestreift werden.

Punkt darunter impliziere, so Gikatilla, die Idee der Sphäre, die sich kreisend um einen Mittelpunkt bewege.

Diese skizzenhaften Ausführungen sollten genügen, um zu zeigen, dass in Gikatillas sprachmystischem Konzept in erster Linie das Bild des Vokalzeichens und die geschriebenen Buchstaben seines Namens die Interpretation bestimmen. Es ist im Grunde eine visuelle Mystik, die von der Schriftlichkeit lebt und letztendlich auf dem Papier bleibt.

Bemerkenswert ist außerdem, dass verglichen mit Gikatillas Spätwerk, die jüdische Tradition hier seltsam am Rand im Schatten einer naturwissenschaftlichen Philosophie steht. Auf diesen Punkt wird später noch zurückzukommen sein.

Die Suche nach den einflussreichsten Quellen von Gikatillas weitreichender Sprachmystik, in der die hebräischen Vokale zu kosmischen Bewegern stilisiert werden, führt direkt zu dem großen Sprachwissenschaftler und Mathematiker Abraham ibn Esra, der unter dem Einfluss seiner arabischen Vorgänger, die hebräischen Vokale als Bewegter, eben nicht nur der Buchstaben, sondern auch der Sphären in verschiedenen grammatikalischen Abhandlungen und am Rande seiner Bibelkommentare behandelte. In welchem großem Ausmaß Gikatilla aus ibn Esras Werken schöpfte, zeigt sich bei einem direkten Vergleich der beiden Autoren, wobei vor allem Ibn Esras Grammatiken wie das *Sefer šaḥot* und das *Sefer mo'zne lašon ha-godeš* oder das aus pythagoreischen Spekulationen gewachsene *Sefer ha-Šem*, aus denen Gikatilla ganze Passagen samt den darin angeführten Bibelzitaten wörtlich übernahm, den Mystiker inspirierten.<sup>8</sup>

Das mag überraschen, wenn man bedenkt, dass die Forschung den frühen Gikatilla gewöhnlich als Zeugen für die sogenannte „ekstatische“ oder „prophetische“ Kabbala Abraham Abulafias anführt. Tatsächlich bezeichnete ihn Abulafia selbst im Rückblick als einen seiner begabtesten Schüler und zweifellos spricht nach einem ersten Blick auf die frühen Schriften von Gikatilla Einiges für diese These: seine große Affinität zur Maimonidischen Philosophie, die zentrale Stellung des *Sefer Ješirah*, das Fehlen jeglicher Spekulation über

<sup>8</sup> Die Parallelen zwischen Gikatillas *Sefer ha-Niqqud* und den grammatikalischen Schriften Abraham ibn Esras sind in den Fußnoten von Martini, Yosef Gikatilla, S. 93–113, festgehalten. Dort sind auch Parallelen zu anderen vokalmystischen Theorien, wie den entsprechenden Ausführungen im *Sefer ha-Bahir* oder den vokalmystischen Anklängen in den Schriften Eleazars aus Worms dargestellt.

die Sefirot und die ausgeprägte Sprach- und Namensmystik – alles Themen, mit denen auch Abulafia beschäftigt war. Bei näherer Betrachtung wird jedoch schnell klar, dass Gikatillas Zugang zu diesen Themen ein gänzlich anderer war. Wie unterschiedlich die Intentionen beider Mystiker waren, kann am Beispiel der Vokalmystik sehr gut nachvollzogen werden.

## Der Vokal als Klangträger innerhalb meditativer Praxis

„Es ist ja bekannt, dass jeder einzelne Buchstabe der Tora und jedes geschriebene oder gesprochene Wort viele unterschiedliche Bedeutungen hat, um wie viel mehr, wenn man die Methoden der Zerufim, der Gematriot, des Notarikon, der Temura, der Hillufin, des Buchstabenaustauschs und des Austauschs des Ausgetauschten und dergleichen angewendet. Denn dadurch erweitert sich der Weg (die Bedeutungsbreite) um einige Tausende und Zehntausende, mit jedem einzelnen Vokalpunkt.“<sup>9</sup>

Auch die zweite vokalmystische Schule, die in diesem Kapitel vorgestellt werden soll, steht in einem gewissen Spannungsverhältnis zur Tradition. Der hebräische Vokal wird hier vor allem in seiner Qualität als Klangträger wahrgenommen und im Zusammenhang mit meditativen Praktiken rund um den Gottesnamen besprochen. Abraham Abulafia kann als der wichtigste Vertreter dieser Schule angesehen werden, obwohl von ihm keine eigenständige mystische Abhandlung über die Vokale überliefert ist.<sup>10</sup> Vielmehr begegnet man unterschiedlichen Vokalisierungstechniken – meist im Zusammenhang mit seiner *Hokhmat ha-Seruf*, der Wissenschaft von der Buchstabenkombinatorik. Dort lässt natürlich diejenige Buchstabengruppe den weitesten Raum für Spekulationen, von der die rechte Aussprache mit dem tiefsten Geheimnis und zugleich größten Versprechen verbunden ist – das Tetragramm JHWH. Abulafias Vokalmystik ist im Wesentlichen Namensmystik. Die detailliertesten Ausführungen in dieser Hinsicht findet man in dem Mitte der 80er Jahre des 13. Jahrhunderts auf Sizilien verfassten *'Or ha-Sekhel*. Dort gewährt er dem Leser Einblick in die Quellen,

<sup>9</sup> Abulafia, Abraham: 'Imre Wefer, Hg. von Amnon Gros, Bd. II, Jerusalem 2001, S.197. Zitiert nach der Übersetzung von Karl Erich Grözinger, Jüdisches Denken, Bd. II, Frankfurt a. M 2005, S.349f.

<sup>10</sup> Moshe Idel vermutet, dass Abulafia ein eigenes Buch über Vokalmystik geschrieben hat, dass uns aber nicht überliefert ist. Idel, Moshe: Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia, Albany 1989, S.7.

die ihm hinsichtlich seiner Vokalmystik zur Verfügung standen. Er nennt neben dem *Alphabet des Rabbi Akiba*, dem *Sefer ha-Bahir* und dem *Sefer Ješirah* auch die grammatikalischen Schriften Abraham ibn Esras, dessen pythagoreisch geprägtes *Sefer ha-Šem* und die „Abhandlungen des Rabbi Ishmael zu den Hekhalot“. <sup>11</sup> In Abulafias Ausführungen zum esoterischen Charakter der Vokale können viele Elemente aus der genannten Literatur ausgemacht werden. Dazu kommen einige Korrespondenzen zu Gikatillas Konzeption der Vokale im kosmologischen Kontext. <sup>12</sup> Doch Abulafias Hauptinteresse – und hierin unterscheidet sich seine Hermeneutik maßgeblich von der seines früheren Schülers – galt der Entfaltung des verborgenen Gottesnamens durch die Vokale. Die Buchstaben des verborgenen Gottesnamens sollten zum Klingen gebracht werden und zwar an den vier Buchstaben, die in den beiden zentralen geoffenbarten Gottesnamen, nämlich JHWH und 'EHJeh, enthalten sind: *'Alef*, *He*, *Waw* und *Jod*. Abulafia entwickelt vier Tabellen, in denen das *'Alef* mit jeweils einem Buchstaben des Tetragramms nach einem bestimmten System verbunden und mit den fünf Hauptvokalen vokalisiert wird. Das sieht dann folgendermaßen aus. <sup>13</sup>

|   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
|   | א |   | א |   | א |   | א |   | א |
| א |   | א |   | א |   | א |   | א |   |
|   | א |   | א |   | א |   | א |   | א |
| א |   | א |   | א |   | א |   | א |   |
|   | א |   | א |   | א |   | א |   | א |
| א |   | א |   | א |   | א |   | א |   |
|   | א |   | א |   | א |   | א |   | א |
| א |   | א |   | א |   | א |   | א |   |
|   | א |   | א |   | א |   | א |   | א |
| א |   | א |   | א |   | א |   | א |   |

<sup>11</sup> Abulafia, Abraham: *'Or ha-sekhel*, Hg. von Amnon Gros, Bd. VIII, S.96.

<sup>12</sup> Ebd. S. 96–100.

<sup>13</sup> Ebd. S. 72 und 73. Vgl. Grözinger: *Jüdisches Denken*, S. 391.

Bereits das Bild dieser einen Tabelle lässt erahnen, dass es Abulafia hier nicht um eine philosophische Begründung der Vokale im kosmischen Gefüge, sondern vielmehr um das Mündliche, das Rezitative, das Klangliche geht. Seine Vokalisierungstabellen sind ganz praktische Anweisungen für die kontemplative Erfassung des Gottesnamens. Das Vokalzeichen verlässt den visuellen Bereich des Papiers und geht als Klang in die performative Welt der Meditation, der mystischen Erfahrung über. Um diesen Perspektivunterschied zu verdeutlichen, soll ein Auszug aus Abulafias Anweisungen zur Benutzung dieser Tabelle zitiert werden:

„Wenn du beginnst, den Buchstaben, ‘Alef auszusprechen, mit welchem der Vokale auch immer, halte den Ton gerade solange wie ein Atemzug ausreicht, nicht länger, den das ‘Alef lehrt über das Mysterium der Einheit. [...] Und die Melodie bei der Aussprache jedes Buchstabens soll dem Vokal entsprechen, das heißt beim *Ḥolam* hoch. Dabei sitztest du in weise frisch gewaschene reine oder neue Gewänder über all deinen Kleidern gehüllt, oder mit dem Tallit, die Tefillin auf deinem Haupt, dein Angesicht nach Osten gerichtet, denn von dort geht das Licht in die Welt hinaus. Und du hast fünf Richtungen, in welche du dein Haupt bewegen kannst. Beim *Ḥolam* beginne in der Mitte des Ostens, läutere deine Gedanken und erhebe dein Haupt langsam beim (singenden) Ausatmen bis du (den Ton) beendet hast und mit dem Haupt oben angelangt bist. (...)“

Während das *Ḥolam* beim Singen nach oben zieht, zieht das Hirik nach unten und zieht so die obere Kraft herab, um sie dir anzuheften. Und beim Schuruk singe weder nach oben noch nach unten, sondern eine mittlere Lage, entsprechend der mittleren Richtung. Beim *Ṣere* bewege dein Haupt von links nach rechts und beim Kamaz von rechts nach links.

Wenn du nach Vollendung aller eine Gestalt vor dir siehst, wirf dich sofort vor ihr nieder. Und wenn du eine schwache oder starke Stimme hörst und du verstehen willst, antworte ihr sogleich und sage: „Sprich, mein Herr, dein Knecht hört!“ Du aber sage nichts, neige dein Ohr, um zu hören, was er dir sagt.“<sup>14</sup>

Ganz ähnliche Kombinations- bzw. Meditationstechniken präsentierte Rabbi Eleazar aus Worms, z. B. im *Sefer ha-Šem*. Auch in Eleazars System ist das ‘Alef

<sup>14</sup> Abulafia, Abraham: ‘Or ha-Sekhel, S. 104–105. Zitiert nach der Übersetzung von Grözinger, Jüdisches Denken, S. 392f.

mit allen Buchstaben des Tetragramms – in der Beispieltabelle hier mit dem *Jod* – kombiniert und mit sechs Vokalen – inklusive *Šva* – vokalisiert.<sup>15</sup>

|    |    |    |    |    |    |
|----|----|----|----|----|----|
| יְ | יָ | יִ | יֵ | יֹ | יֹ |
| יְ | יָ | יִ | יֵ | יֹ | יֹ |
| יְ | יָ | יִ | יֵ | יֹ | יֹ |
| יְ | יָ | יִ | יֵ | יֹ | יֹ |
| יְ | יָ | יִ | יֵ | יֹ | יֹ |
| יְ | יָ | יִ | יֵ | יֹ | יֹ |
| יְ | יָ | יִ | יֵ | יֹ | יֹ |

Vergleicht man die vokalmystischen Konzepte von Gikatilla und Abulafia miteinander, kann man folgendes zusammenfassen: Beide Mystiker knüpfen an dieselben sprachmystischen Traditionen und philosophischen Quellen an. Doch Gikatilla legt viel mehr Gewicht auf Quellen der jüdischen Wissenschaft – z. B. die Schriften Ibn Esras oder Maimonides – und setzt – zumindest bis zu einem bestimmten Punkt – auf eine (kognitive) Erkenntnis Gottes. Abulafias vokalmystisches Konzept ist dagegen in erster Linie von Traditionen der meditativen Namensmystik der Hekhalotmystik und den sprachmystischen Spekulationen der *Haside Aškenaz* geprägt. Von seinem ganz eigenen Ingenium geleitet, entwickelte er ein mystisches Konzept der Erfahrung.

Hier steht das Bild. Dort der Klang. Da das Studium. Dort das Erlebnis.

## Der Vokal in der mythisch-traditionellen Welt der Sefirot

„Es gibt eine Tradition – von einem Weisen auf einen anderen Weisen, von Schüler zu Schüler überliefert – wonach die Akzentzeichen und alle Vokalpunkte auf die Kronen und die Kräfte der Emanation hindeuteten.“<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Zitiert nach Moshe Idel: *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, New York 1988, S. 23.

<sup>16</sup> Isaak ha-Kohen von Kastilien: *Peruw Ta'ame ha-Nequdot we-Xuratan*. In: *Madda'e ha-Jahadut*. Hg. von Gershom Scholem, Bd. II, (1927), S. 265–268.

Um nun die Charakteristika der dritten vokalmystischen Schule herauszuarbeiten, soll nicht über den Weg eines Beispiels gegangen werden, da die Auffassungen über die Vokale innerhalb der Sefirotmystik – wenn überhaupt vorhanden – sehr facettenreich und hier kaum in Kürze darzustellen sind. In manchen Konzepten, wie z. B. im *Sefer ha-Bahir*, gibt die kreisrunde Form des Vokalzeichens Anlass zu mystischen Spekulationen;<sup>17</sup> Isaak ha-Kohen betrachtet in seinem *Peruš Ta'ame ha-Neqqudot we-Šuratan*<sup>18</sup> in erster Linie die Buchstaben der Vokalnamen; für Isaak aus Akko oder später auch Moses Cordovero<sup>19</sup> ist in Anlehnung an Abulafias Sprachmystik die Aussprache und der Klang im Zusammenhang mit dem Gottesnamen ausschlaggebend; und im *Zohar*,<sup>20</sup> der zahlreiche Parallelen zu Gikatillas Vokalmystik aufweist, fließen Form, Position und Klang des Vokals in ein geschlossenes Bild zusammen.

Die Frage ist, was diese doch sehr unterschiedlichen Konzepte miteinander verbindet. Um das herauszufinden, soll nun mit einem neuen Blickwinkel auf die Kabbalisten Gikatilla und Abulafia das skizziert werden, was eine Schule überhaupt ausmacht und von anderen Schulen unterscheidet: nämlich deren Einstellung zum Lehren, Lernen und Tradieren.<sup>21</sup> Ich erhoffe mir dadurch nicht nur eine differenziertere Abgrenzung der beiden Mystiker voneinander, sondern auch die Sichtbarmachung eines gemeinsamen Elements. Dieses gemeinsame Element, das bei Gikatilla und Abulafia durch seine Vernachlässigung als verbindend auffällt, ist innerhalb der sefirotischen Mystik zentral und eröffnet den Vokalen einen wichtigen Bedeutungsraum.

Etwa zweihundert Jahre nach Josef Gikatillas Tod bemerkte der deutsche Humanist Johannes Reuchlin in seinem christlich-kabbalistischen Werk *De arte cabalistica*, dass „niemand [...] über die (kabbalistische) Wissenschaft so

<sup>17</sup> Scholem hat in seiner kommentierten Ausgabe des *Sefer ha-Bahir*, die 1923 als seine Dissertationsschrift erschienen ist, erste Interpretationen zur Vokalmystik vorgeschlagen und auf Parallelen zu Gikatillas Konzept hingewiesen. Vgl. Scholem, Gershom: *Das Buch Bahir*, 21970, S. 85–90.

<sup>18</sup> Vgl. FN 14.

<sup>19</sup> Isaak aus Akko: *Me'irat 'Enayyim*, Hg. von Amos Goldreich, Jerusalem 1981; Cordovero, Moses: *'Or Ne'erav*. Hg. von Ira Robinson: *Moses Cordovero's Introduction to Kabbalah*. An Annotated Translation of His *'Or Ne'erav*, New York 1994.

<sup>20</sup> *Zohar* I: 15b, 16a, 17a, 24b; III: 65a.

<sup>21</sup> Vgl. Martini, Annett: „Die ‚geflüsterter‘ Tradition: Meister-Schüler-Verhältnisse in der aufblühenden spanischen Kabbala des 13. und 14. Jahrhunderts“, in: *Meister und Schüler. Master and Disciple: Tradition, Transfer, Transformation*, hg. von Almut-Barbara Renger und Jeong-hee Lee-Kalisch, München 2011 (im Druck).

scharfsinnig, klar und aufschlussreich geschrieben [habe] wie Josef ben Abraham von Kastilien“.<sup>22</sup> Der in der frühen mystischen Literatur erstaunlich gut belese Hebraist hat mit dieser Feststellung einen entscheidenden Unterschied zwischen der ersten kabbalistischen Generation um Isaak den Blinden oder Nachmanides und den späteren Kabbalisten – etwa aus dem Geronenser Zirkel oder Josef Gikatilla – auf den Punkt gebracht. Der in Kastilien nahe der Grenze zu Aragon geborene Mystiker gehörte einer neuen Generation an, die keinen konservativen rabbinischen Hintergrund hatte und sich dementsprechend auch nicht an das traditionelle Lehrer-Schüler-Modell der Rabbinen und insbesondere nicht an deren Konzept von der mündlichen Tora gebunden fühlte. Die spanische Kabbala hatte sich hier bereits von einer elitären Geheimgesellschaft mit exklusiven Lehrer-Schüler-Verhältnissen zu einem relativ offenen Kreis entwickelt, in dem auch die Themenspanne der „alten Schule“ nunmehr das Sprungbrett zu neuen mystischen und philosophischen Spekulationen geworden ist.<sup>23</sup> Während frühe Kabbalisten wie Nachmanides, der ja vor allem auch als großer Halachist in die jüdische Geistesgeschichte eingegangen ist, immer bemüht waren, ihre Gedanken in eine mündlich erhaltene Traditionskette – beginnend bei Moses am Berg Sinai – einzureihen und den Bezug zur rabbinischen Literatur nicht zu verlieren, verraten die frühen Werke des Gikatilla einen in Philosophie, Poesie und Sprachwissenschaft sehr gebildeten Mann, der offensichtlich kein großes Interesse an rabbinischer Literatur und klassischer Exegese hatte und auch keiner konservativen Instanz Rechenschaft schuldig war. Zwar schließt er sich zumindest formal an eine mündliche Tradition an, doch seine Selbstinszenierung als Hüter einer von Gott geoffenbarten Tradition ist durch die Weitschweifigkeit seiner mystischen Spekulationen

<sup>22</sup> Reuchlin, Johannes: *De arte cabalistica libri tres*. In: Johannes Reuchlin. *Sämtliche Werke*. Hg. von Widu-Wolfgang Ehlers, Hans-Gert Roloff und Peter Schäfer, Bd. II,1, Stuttgart/Bad Cannstatt 2010, S. 118.

<sup>23</sup> Vgl. u. a. Idel, Moshe: *Nachmanides: Kabbalah, Halakhah, and Spiritual Leadership*. In: *Jewish Mystical Leaders and Leadership in the 13th Century*. Hg. von Ostow/ Marcus/ Fenton/ Ta-Shma/ Hillgarth/ Idel, Northvale 1998, S. 15–96; Ders.: *Transmission in Thirteenth-Century Kabbalah*. In: *Transmitting Jewish Traditions: Orality, Textuality, and Cultural Diffusion*. Hg. von Elman/ Gershoni, New Haven/London 2000, S. 138–165; Ders., *Leadership and Charisma: Maimonides, Nahmanides and Abraham Abulafia*. In: *The Journal for the Study of Sephardic and Mizrahi Jewry* (1) 2008, S. 2–34; Wolfson, Elliot: *Beyond the Spoken Word. Oral Tradition and Written Transmission in Medieval Jewish Mysticism*. In: *Transmitting Jewish Traditions: Orality, Textuality, and Cultural Diffusion*. Hg. von Elman/ Gershoni, New Haven/London 2000, S. 166–224.

nen unglaublich, die gelegentliche Stimme des Propheten zu schwach, um über das beschriebene Papier hinauszugehen.

Die zugegebenermaßen dürftigen Informationen über Gikatillas private und gesellschaftliche Verbindungen lassen einen Einzelgänger vermuten, der statt auf einen Lehrer vielmehr auf seine eigenen Fähigkeiten vertraute, die Geheimnisse der Tora interpretierend zu durchdringen. Man sucht in seinen Schriften vergebens nach einer Reminiszenz, einer Huldigung oder nach einem Zeichen der Ehrerbietung bezüglich seines berühmten Lehrers Abulafia. Es gibt nicht den geringsten Hinweis auf einen Schülerkreis. Auch wenn Gikatilla in seinen frühen mystischen Traktaten dem Leser nicht selten auf einer Lehrer-Schüler-Ebene entgegentritt, spricht vieles dafür, dass sein mystisches Konzept in erster Linie durch seine Schriften und nicht seine Person Einfluss gewann.

Abulafia wirkte mit seinem starken Charisma dagegen eher als Person als durch seine Schriften. An den Modellen von Max Weber orientiert, lässt sich feststellen, dass Abulafia mehr als alle seine kabbalistischen Vorgänger zahlreiche Attribute eines echten Meisters aufwies. Mit seiner außerordentlichen Persönlichkeit, seiner revolutionären Lehre und seinen traditionssprengenden Handlungen zog er immer wieder Kreise von Schülern an, die ihn als einen solchen charismatischen Führer wahrnahmen. Sein prophetisches Konzept blieb nicht auf der theoretischen, rational-begrifflichen Ebene stehen, sondern wurde von Abulafia selbst durch die Präsentation von Meditationspraktiken in einen konkreten Handlungsbereich verschoben. Dabei geht er weit über die von der Tradition gesetzten normativen Handlungsregeln des Ritus hinaus, indem er etwa die Betrachtung der Gottesnamen mit Atem- und Bewegungstechniken verbindet. Tradition, wie etwa das Umhängen des Tallit oder das Anlegen der Tefillin, wird auf selbstverständlichste Weise mit einem Gesetzesbruch, etwa dem lauten Rezitieren des Tetragramms, verbunden. Es gibt einige wenige Zeugnisse dafür, dass Abulafia die von ihm entwickelten Techniken in einem Schülerkreis vorgestellt und gemeinsame Übungen praktiziert hat. An Max Webers Definition des charismatischen Herrschers gemessen, war Abulafia zweifellos die revolutionäre Komponente eigen, die den „Propheten“, „Kriegshelden“ und „großen Dem-

agogen“ empfänglich für „das ewig Neue, Außerwerkträgliche, Niedagewesene“<sup>24</sup> macht. Weber weist aber auch auf das Spannungsverhältnis von Tradition und Charisma hin. Der allein von „inneren Bestimmtheiten und Grenzen“<sup>25</sup> gelenkte Charismatiker wird sich – dem Leitspruch: „Es steht geschrieben, aber ich sage Euch“<sup>26</sup> folgend – Traditionen nicht unterordnen, sondern immer im Sinne seiner Sendung handeln – falls es notwendig ist, auch gegen die Tradition.

Es ist bekannt, dass die Reaktionen auf Abulafia in der Provence und in Spanien nicht von Begeisterung geprägt waren. Die Spannung von Innovation und Tradition war gewaltig, was auch im Hinblick auf die hitzige Debatte um Maimonides beobachtet werden kann und historische Ursachen hatte, die hier nicht erläutert werden sollen.

Das traditionelle Element, das der frühe Gikatilla ein Stück weit vermissen lässt und von dem charismatischen Meister Abulafia aus den Angeln gehoben wurde, ist in der dritten Schule, nämlich der Sefirotmystik wesentlich. Für die Behandlung der Vokale in diesen Systemen bedeutet das einen erheblichen Zuwachs an traditionellen Konnotationen.

So ist das *Sefer ha-Bahir* allein durch seine Form als altrabbinischer Auslegungsmidrash an das Konzept der mündlichen Tora mit ihrem exklusiven Lehrer-Schüler-Modell gebunden und die Vokale in Diskussionen um die messianische Zeit oder das Opfer in einen traditionellen Zusammenhang gebettet. Ebenso der *Zohar*, der darüber hinaus an die Tradition der Schriftauslegung anknüpft und mit einem reichen Arsenal religiöser Symbolik aufwartet. Dieser traditionelle Aspekt innerhalb der Sefirotmystik zieht sich durch bis hin zu dem Poeten und Mystiker Mordechai Dato, der Mitte des 16. Jahrhunderts mit Rückgriff auf das sefirotische System des *Zohar* eine ganz eigene ethisch begründete Symbolik der Vokale entwickelte, die sich an die ganze Gemeinde richtet und das Schicksal des Volkes Israel nicht aus den Augen verliert.<sup>27</sup> Man könnte

<sup>24</sup> Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Mächte.* Nachlass. Teilband 4: Herrschaft, Max Weber Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. 22–4, Tübingen 2005, S. 734.

<sup>25</sup> Ebd. S. 46.

<sup>26</sup> Ebd. S. 735. Vgl. Matth. 5, 21–22.

<sup>27</sup> Vgl. Der Text ist ediert von Giulio Busi in: *Catalogue of the Kabbalistic Manuscripts in the Library of the Jewish Community of Mantua.* With an Appendix of Texts edited together with S. Campanini, Edizioni Cadmo, Fiesole 2001, S. 363–371. Für einen Vergleich mit Gikatillas Vokalmystik und eine Untersuchung der Quellen Dato siehe: Martini, Annett: *Seven Mystical Poems on the Hebrew Vowels as Interpreted by Yosef Gikatilla and Mordekhay Dato.* In: *European Journal of Jewish Studies*, Oktober 2011 (im Druck).

noch viele Beispiele anführen, die diesen konservativen Aspekt innerhalb der sefirotischen Vokalmystik bestätigen, der sicherlich auch eine Ursache für den großen Erfolg dieser mystischen Schule in breiten Kreisen der jüdischen Welt gewesen war. Schließlich ist es bemerkenswert, dass Gikatillas Frühwerk, so gut wie nichts zu seinem Ruhm in folgenden Generationen beigetragen hat. Es war seine Sefirotmystik, die in jüdischen sowie christlichen Kreisen rezipiert wurde, während Abulafias Werk erst in neuerer Zeit wieder gewürdigt wird.

## Fazit

Das Studium der unterschiedlichen Erscheinungsformen der Vokalmystik, die sich durch alle kabbalistischen Strömungen zieht, kann zu einer differenzier-ten Sicht auf die Entstehung und Geschichte der Kabbala beitragen. Das von Scholem bezüglich der frühen Kabbala aufgestellte und von der Forschung bis heute selten in Frage gestellte dualistische Modell einer „ekstatischen“ Kabbala auf der einen und einer sefirotischen Kabbala auf der anderen Seite ist kaum haltbar. Das kosmologisch-wissenschaftliche Modell des frühen Josef Gikatilla ist weder sefirotisch noch prophetisch oder gar „ekstatisch“, sondern präsentiert ganz ähnlich wie Mosche de Leons vorsefirotisches Werk (z. B. das *Sefer Rimmonim*) eine ganz eigene, originelle Art der mystischen Spekulation.

Dennoch kann mit Blick auf die vokalmystischen Motive und deren Rezeption innerhalb der jüdischen Mystik festgestellt werden, dass die Schulen, die hier anhand von ausgewählten Werken herausgearbeitet wurden, durchaus nicht durch unüberwindliche Gräben voneinander geschieden waren, sondern sich vielmehr gegenseitig befruchteten. Dafür gibt es viele Beispiele. Eines davon stammt wiederum aus der Feder Josef Gikatillas, der in seiner zweiten Werkphase zum dritten Mal die Vokale behandelte – doch nun im Kontext der Sefirot. Ein direkter Vergleich des späteren *Sod ha-Niqqud* mit den früheren vokalmystischen Konzepten zeigt die große Affinität oder vielmehr die Kontinuität wesentlicher Elemente seiner Sprachmystik. Gikatilla bewahrte die essentiellen Aussagen über die Vokale und die grundlegende Struktur des Kosmos, während sich im Grunde nur seine philosophische Terminologie wandelte. Er vermied Aristotelische Schlüsselbegriffe wie „Potentialität“, „Aktualität“ oder „intellectus agens“ und ersetzte sie durch neuplatonisches Vokabular. Seine Vokalmystik war zwar um Motive der Merkavamystik, tra-

ditionelle Elemente und zahlreiche Bezüge zur Bibel bereichert, unterscheidet sich jedoch in der Zuordnung der verschiedenen Vokale zu ganz bestimmten Schöpfungsbereichen kaum von früheren Konzepten: Das höchste Vokalzeichen *Ḥolam* symbolisiere die oberste Sefira *Keter 'Elion*; *Ṣere* spiegele *Ḥokhmah* und *Binah* wider und deute mit seinen zwei nebeneinanderstehenden Punkten auch hier die erste, allerdings im stofflosen Raum sich vollziehende Teilung an; *Ṣuruq* und *Segol* seien – wie bereits im *Sefer ha-Niqqud* und im dritten Buch des *Ginmat 'Egoz* – im mittleren Raum der Sphärenwelt tätig und wurden von Gikatilla an die Seite von *Gevurah*, *Gedullah* und *Tif'eret* gesetzt; und *Ḥiriq* bezeichne die unterste Sefira *Malkhut*. Die Vokale der Bewegung bewirkten einen Emanationsfluss zwischen der oberen und unteren Welt, indem das an die Materie gebundene *Ṣwa* in seiner Vereinigung mit den sphärischen *Patah* oder *Qamaṣ*, *Tif'eret* und *Malkhut* verbände.

Von einem dramatischen Bruch in seinem Werk, wie die Forschung Gikatillas Hinwendung zur Sefirotmystik in seiner späteren Schaffensphase gelegentlich genannt hat, kann bei einer genauen Betrachtung seiner Sprachmystik allerdings kaum die Rede sein.



# Leon Modena und Salamone Rossi Hebreo als Akteure kultureller Transformationen

*von Rafael Arnold*

## **Zusammenfassung**

Im Jahr 1622/23 erschien in Venedig unter dem Titel „Lieder Salomons“ eine Vertonung hebräischer Texte, die der Komponist Salamone Rossi Hebreo anfertigte. Dabei handelt es sich um 33 Lieder, die wie im Vorwort zu lesen ist, auch für den synagogalen Gebrauch gedacht waren. An diesem außergewöhnlichen Projekt war der Rabbiner Leon Modena maßgeblich beteiligt, der die Drucklegung praktisch unterstützte und mittels mehrerer Paratexte (darunter positive Gutachten rabbinischer Kollegen) Einwänden gegen ein solches Unternehmen zuvorkommen wollte. Das Werk stellt ein Amalgam jüdischer und nicht-jüdischer Traditionen dar – bewerkstelligt von zwei Akteuren, die sich ihrer jüdischen Herkunft stets bewusst waren. Die Wiederentdeckung im 19. Jahrhundert und das heutige Interesse an dieser Musik stehen für einen späten Triumph der beiden Protagonisten.

## **Abstract**

In Venice in 1622/23, the Jewish composer Salamone Rossi Hebreo published “The Songs of Solomon”, a collection of 33 musically set Hebrew texts which, as the foreword reads, were supposed to be performed in synagogal liturgy. The exceptional project found considerable support from the Venetian Rabbi Leon Modena, who not only helped to prepare the printing but also provided promoting paratexts (also by other rabbis) as to ward off possible objections in advance. The publication process allows us to observe two agents of cultural transformation amalgamating Jewish and non-Jewish traditions – both of them being well aware of their Jewishness at all times. With the rediscovery of their music in the 19<sup>th</sup> century and the renewed interest in the present, “Rossi & Co.” is having a late triumph.

Wenn es im Folgenden um zwei jüdische Protagonisten der späten Renaissancezeit in Italien gehen soll, die im Bereich der Entwicklung jüdischer Musik eine herausragende Rolle spielten, steht die Streitfrage, ob die kulturelle Blüte des italienischen Judentums sich vor allem dem Kontakt mit der christlichen

Mehrheitsgesellschaft verdankt, wie Cecil Roth dies mit Emphase vertrat,<sup>1</sup> oder ob es sich um eine genuin jüdische Hervorbringung handelt, wobei der italienischen Umwelt nur ein geringer Einfluss zukommt, wie Robert Bonfil meint,<sup>2</sup> nicht im Vordergrund. Als Ausnahmegestalten eignen sie sich nicht für eine eindeutige Antwort auf eine Frage nach Entweder-Oder. Vielmehr geht es um das Agieren zweier Persönlichkeiten, die in ihrem Schaffen die eigenen jüdischen Wurzeln mit der Kultur der christlichen Zeitgenossen zu amalgamieren suchten, und somit eine kulturelle Transformation aus dem ‚Geiste des Judentums‘ unternahmen, bei der sie sich ihres Handelns stets bewusst waren. In gewissem Sinne lassen sie sich als „cultural intermediaries“ bezeichnen, die nach beiden Seiten hin, zur christlichen wie zur jüdischen Seite hin, vermittelten.<sup>3</sup> Der Rabbiner Leon Modena (1571–1648) und der Komponist Salamone Rossi Hebreo (1570(?) – ca. 1629)<sup>4</sup> vereinten ihr jeweiliges Können in dem Gemeinschaftswerk einer Komposition hebräischer Lieder, das im Jahr 1622/23 in Venedig unter dem Titel השירים אשר לשלמה (*Ha-schirim ’asher lishlomo* – *Lieder Salomos*) erschien.<sup>5</sup>

## Zwei Ausnahmetalente

Rossi wurde aufgrund seines musikalischen Talents bereits 1587 als Hofmusiker der Gonzaga in Mantua beschäftigt, wo er bis 1628 wirken sollte. Sein vielfältiges Kompositionswerk umfasst 313 erhaltene Stücke. Die Mehrzahl davon sind Vokalwerke, Tafelmusik und Tanzmusik, also Werke säkularer Art (u. a. *Canzonette*, *Madrigali*) in italienischer Sprache. Unter seinen Madrigalsammlungen stechen zwei besonders hervor, die Rossi mit *basso continuo* ver-

<sup>1</sup> Roth, Cecil: *The Jews in the Renaissance*. Philadelphia 1959.

<sup>2</sup> Bonfil, Reuven: *Gli Ebrei in Italia nell’epoca del Rinascimento*. Firenze 1991 (engl. Übers.: Bonfil, Robert: *Jewish Life in Renaissance Italy*. Berkeley 1994).

<sup>3</sup> Siehe dazu ausführlich *Cultural Intermediaries. Jewish Intellectuals in Early Modern Italy*. Ed. by David B. Ruderman/Giuseppe Veltri. Philadelphia 2004.

<sup>4</sup> Auch in der Schreibweise *Salomone*.

<sup>5</sup> Im Rahmen der modernen Gesamtausgabe Salamone Rossi: *Complete Works/Opera omnia*, 13 vols. in 6, (= *Corpus mensurabilis musicae*; 100). Ed. by Don Harrán. Stuttgart/Neuhausen 1995–2003, erschienen auch die *Lieder Salomos*: Salamone Rossi: *Complete Works/Opera omnia*. Ed. by Don Harrán, Part III. *Sacred Vocal Works in Hebrew*, Vol. 13a und 13b. Stuttgart/Neuhausen 2003. – Der Vollständigkeit halber sei hier noch eine weitere moderne Edition erwähnt, die von Fritz Rikko besorgt wurde (Salomone Rossi: *Hashirim ’asher lishlomo*. *Thirty Psalms, Songs and Hymns*, 3 vols., ed. by Fritz Rikko. New York 1967–73).

sah. Damit schloss er sich früh an den von Giulio Caccini in seinem Werk *Le nuove musiche* (Firenze 1601) propagierten Musikstil an. Daneben komponierte Rossi instrumentale Werke verschiedener Gattungen (u. a. *sinfonie, gagliarde, brandi*). Nicht zuletzt durch den Einsatz der ursprünglich venezianischen Technik der „chori spezzati“ gehört er zu den innovativen Künstlern seiner Zeit.<sup>6</sup> Der Titel seiner Vertonung hebräischer Texte *Lieder Salomos* lässt sich zum einen auf König Salomon beziehen, den mutmaßlichen Verfasser des *Hoheliedes* (*Schir ha-schirim*), kann aber auch als Anspielung auf den Namen des Komponisten verstanden werden. Bei den *Liedern Salomos* handelt es sich allerdings nicht um eine Vertonung des *Hoheliedes*, sondern um eine Sammlung von 33 polyphonen Vertonungen hebräischer Texte, wie Gebete und Piyyutim (z. B. *Adon 'olam, 'Ein keloheinu, Yitgadal ve-yitkadesch*) sowie Hochzeitsoden und einer großen Anzahl von Psalmen.<sup>7</sup> Dass die Komposition und ihre Drucklegung zustande kamen, verdankt sich vor allem der Mitarbeit Leon Modenas, der maßgeblich an diesem Unternehmen beteiligt war. Etwa gleich alt wie Rossi, zeigte auch Modena schon in jungen Jahren eine große künstlerische und intellektuelle Begabung. Bereits als Halbwüchsiger soll er tiefgründige Exegesen von Bibelstellen aufgestellt haben. Er schrieb Apologien des Judentums, veröffentlichte ein hebräisch-italienisches Wörterbuch, erstellte rabbinische Gutachten und war Autor mehrerer Gedichte, mindestens eines Theaterstücks und hebräischer Grabinschriften. Dabei verstand er stets, seine Kenntnisse der italienischen Sprache und Literatur mit umfassender rabbinischer Bildung zu verbinden. Berühmt und in viele Sprachen übersetzt wurde sein Buch über jüdische Riten und Sitten, das 1637 zum ersten Mal in Paris gedruckt wurde.<sup>8</sup> Von seinen vielen Schriften sei zuletzt noch eine Beschreibung seines eigenen Lebens erwähnt, die eine der ersten jüdischen Autobiographien überhaupt darstellt.<sup>9</sup>

Modenas Vorliebe für Musik und der Wunsch nach einer Verbesserung der Gesangkunst zeigten sich nach außen hin deutlich zum ersten Mal im Jahr 1604, als er in Ferrara versuchte, Chormusik in den Synagogengottesdienst

<sup>6</sup> Nettl, Paul: *Alte jüdische Spielleute und Musiker*. Prag 1923, S. 13.

<sup>7</sup> Ps. 8, 12, 29, 67, 80, 82, 92, 100, 111, 112, 118, 121, 124, 126, 128, 137 und 146.

<sup>8</sup> Modena, Leon: *Historia de gli riti hebraici*, Paris 1637. In dt. Übers. Modena, Leon: *Jüdische Riten, Sitten und Gebräuche*, übers., hg. u. eingel. v. Rafael Arnold. Wiesbaden 2007.

<sup>9</sup> Modena, Leon: *Chayye Yehudah* (engl. Übers. von Mark R. Cohen (ed.): *The Autobiography of a Seventeenth-Century Venetian Rabbi: Leon Modena's Life of Judah*. Princeton 1988).

einzuführen.<sup>10</sup> Dabei stieß er allerdings auf Widerstand der orthodoxen Rabbiner. Modena reagierte darauf mit einer fundierten Stellungnahme, in der er unter Berufung auf religionsgesetzliche Autoritäten wie Raschi und Maimonides bestritt, dass es ein halachisches Verbot bezüglich des Musizierens im sakralen Zusammenhang gebe.<sup>11</sup>

In Venedig wurde Modena nach seiner Ordination zum Rabbiner im Jahr 1610 auch Synagogenkantor in der so genannten *scuola italiana*. Als solcher sollte er, dem Talmud gemäß, auch singen können und über eine gefällige Stimme verfügen<sup>12</sup> – ein Talent, das ihm viele Jahre später noch von seinem Enkelsohn, Isaac dei Leviti, bestätigt werden sollte.<sup>13</sup>

1612 wurde Claudio Monteverdi Chorleiter in San Marco und es ist anzunehmen, dass Modena von dessen Anwesenheit in der Serenissima Kenntnis hatte. Längst hatten manche der oberitalienischen Juden Geschmack an den *nuove musiche*, den Werken der frühen Barockmusik, gefunden.<sup>14</sup> Aus zeitgenössischen Quellen wissen wir, dass mancherorts Instrumental- oder Vokalmusik in den Synagogen aufgeführt wurde.<sup>15</sup>

Giulio Morosini berichtet sogar vom unerhörten Gebrauch einer Orgel in der Synagoge.<sup>16</sup> Morosini, der bis zu seiner Konversion zum Christentum Samuel Nachmias geheißten hatte und in seiner Jugend ein Schüler Leon Modenas gewesen war, kannte die Verhältnisse im venezianischen Ghetto folglich sehr genau. Wie er, kommt auch Modena in seinem oben erwähnten Buch über jüdische Riten auf unterschiedliche Traditionen beim Synagogengesang

<sup>10</sup> In seiner Autobiographie [fol. 8a] schreibt Modena, er habe bereits in früher Kindheit gelernt, ein Instrument zu spielen, zu singen und zu tanzen (Cohen: *The Autobiography*, (s. Anm. 9), S. 86).

<sup>11</sup> Modena, Leon: *Sche'elot u-t'schuvot: Ziqnei Yehuda*. [1605]. – Neuausgabe: [Modena, Leon:] *Sche'elot u-t'schuvot: Ziqnei Yehuda*, ed. by Shlomo Simonsohn. Jerusalem 1956.

<sup>12</sup> Vgl. Babylonischer Talmud, Traktat *Taanith* II, i–x, 16a. Über die Pflichten eines Kantors informiert ausführlich Leo Landmann: *The Office of the Medieval Hazzan*. In: *JQR*, n. s. 62 (1972), S. 156–187 und S. 244–276.

<sup>13</sup> Siehe das Vorwort von Isaac dei Leviti zu Modenas Polemik *Magen va-cheruv* [Schild und Schwert], fol. 11–12, das von A. Geiger zitiert wird (vgl. Abraham Geiger: *Leon Modena, seine Stellung zum Talmud, zur Kabbala und zum Christentum*. Breslau 1856).

<sup>14</sup> Adler, Israel: *The Rise of Art Music in the Italian Ghetto*. In: *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, ed. by Alexander Altmann. Cambridge 1967, S. 321–364.

<sup>15</sup> So beispielsweise Giulio Morosini: *Via della fede mostrata agli ebrei*, Roma 1683, S. 789–790.

<sup>16</sup> „Unter den Instrumenten, die man in die Synagoge schaffte, befand sich auch eine Orgel [l'Organo], was die Rabbiner aber nicht erlaubten, weil dieses Instrument normalerweise in unseren Kirchen gespielt wird.“ (Morosini: *Via della fede*, (s. Anm. 15), S. 793 [Übers. R. A.]).

zu sprechen.<sup>17</sup> Bei Festen oder besonderen Anlässen, wie der *Hawdala*, wurden, so berichtet Modena, Gesänge angestimmt.<sup>18</sup> Und selbstverständlich wurde bei Hochzeitsfesten gesungen und musiziert.<sup>19</sup> Ein besonderer Stellenwert kam der Musik seit jeher im Zusammenhang mit dem Purimfest zu.<sup>20</sup> Damit sich das Musizieren im synagogalen Gottesdienst durchsetzen könne, seien aber, so Modena, neben der theoretischen Überzeugungsarbeit, wie er sie in seinem Responsum geleistet hatte, die praktische Ausbildung guter Sänger (*mezammerot*)<sup>21</sup> und vor allem angemessene Musikstücke notwendig.

## Das Gemeinschaftsprojekt trotz Widerständen

Vieles spricht dafür, dass Modena Rossi, den er persönlich kannte, ermunterte oder aufforderte, Kompositionen zu hebräischen Textvorlagen zu schreiben. Für deren Publikation bot er jedenfalls seine Hilfe bei der Einrichtung des Textes und dem Korrigieren der Druckplatten an.<sup>22</sup>

Im Vorwort zu den *Liedern Salomos* hebt Modena die Neuartigkeit (*chadasha ba-arez*) des Unternehmens hervor. Besonders schwierig war es, den hebräischen Text zusammen mit Musiknoten zu drucken, denn niemals zuvor, so schreibt er, habe das jemand versucht.<sup>23</sup> Besonders innovativ war, dass die Musik auf Kompositionskunst oder -wissenschaft beruhte (*be-chokhmat ha-*

<sup>17</sup> Modena: Jüdische Riten, (s. Anm. 8), S. 75.

<sup>18</sup> Ebd., S. 123.

<sup>19</sup> Ebd., S. 150–152.

<sup>20</sup> Ebd., S. 146. Gemäß Talmud ist zu Purim Lobpreis anzustimmen (Babylonischer Talmud, *Megilla* I, i, ii, 4a) – Vgl. zu Musik- und Theateraufführungen anlässlich von Purim Schirmann, Jefim: Ha-teatron we-ha-musiqa bi-sh'khunot ha-yehudim be-'Italya [Theater und Musik in den jüdischen Gemeinden Italiens']. In: *Zion* 29 (1964), S. 61–111 und Harrán, Don: ‚Dum recordaremur Sion‘: Music in the Life and Thought of the Venetian Rabbi Leon Modena (1571–1648). In: *AJS Review* 23/1 (1998), S. 17–61, spez. 29–30.

<sup>21</sup> Modenas Vorwort zu Rossi, fol. 3v.

<sup>22</sup> Zu Etappen und Entstehung des Gemeinschaftsprojektes siehe Harrán, Don: Salamone Rossi, Jewish Musician in Renaissance Italy. In: *Acta Musicologica* 59 (January 1987), S. 46–64.

<sup>23</sup> Vgl. Modenas Vorwort zu Rossi, fol. 3r/3v.

*niggun we-ha-musiqā*)<sup>24</sup> und sich nicht mehr nur auf gewohnte Praxis verließ.<sup>25</sup> Eine Schwierigkeit stellte dann aber die Anordnung des Textes dar: Sollten die Noten von links nach rechts zu lesen sein – also gegen die Leserichtung des Hebräischen – oder von rechts nach links und damit parallel zum hebräischen Liedtext? Modena entschied sich dafür, die Noten von links nach rechts anzuordnen, den dazugehörigen hebräischen Text allerdings ebenfalls. Und zwar stellte er den Text silbenweise unter die jeweiligen Noten – wobei die hebräischen Buchstaben der Silben von rechts nach links, die Silben aber eine nach der anderen von links nach rechts angeordnet sind:

*ellah – ul – aj*

zu lesen:

*halle – lu – ja*

Modena war überzeugt, dass die meisten Sänger den Text auswendig konnten, während die Musiker den Noten in der ihnen vertrauten Leserichtung sollten folgen können.<sup>26</sup>

Die schließlich erschienene Ausgabe der *Lieder Salomos* umfasst neben den sorgfältig eingerichteten hebräischen Liedtexten und Noten gleich mehrere Paratexte (fol. 2r–6v), zu denen ein Widmungsschreiben im Namen des Komponisten, das Vorwort Modenas, drei Gedichte und – notabene! – ein Copyright-hinweis<sup>27</sup> zählen; und außerdem noch das Responsum Modenas, das er 1605 anlässlich der Debatte in Ferrara angefertigt hatte,<sup>28</sup> und das er inzwischen zu-

<sup>24</sup> Mit diesem Ausdruck [הכמת הנגון] bezeichnet Modena sie nicht nur in seinem Vorwort zu Rossi (fol. 3r), und passim in dem Responsum von 1605, das Rossis Werk vorangestellt ist (fol. 4v–5v). Auch in Immanuel Ha-Romis *Machberoth* (6, 341) findet man diesen Terminus (Jarden, Dov (ed.): [Immanuel Ha-Romi] *Machberoth*, Jerusalem 1957, S. 120). Portaleone verwendete synonym „chokhmat ha-schir oder in der [ital.] Landessprache musiqā“ (Portaleone, Abraham: Schiltei ha-gibborim [„Schilde der Helden“], Mantova 1612, fol. 179r: [Übers. R. A.]).

<sup>25</sup> Die Einzigartigkeit von Rossis Musikschaffen wurde u. a. von Harrán betont: „It is clear that whatever previous attempts there were at forging a Hebrew polyphonic tradition, they were surpassed in quality and quantity by Rossi’s „Songs of Solomon““ (Harrán, Don: Tradition and Innovation in Jewish Music of the Later Renaissance. In: Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy. Ed. by David B. Ruderman. New York/London 1992, S. 474–501, spez. S. 478).

<sup>26</sup> Modenas Vorwort zu Rossi, fol. 3v.

<sup>27</sup> Gradenwitz, Peter: An Early Instance of Copyright: Venice 1622. In: Music & Letters 27, No. 3 (1946), S. 185–186.

<sup>28</sup> Modena: Sche’elot u-ṯschuvot (s. Anm. 11).

sätzlich durch fünf Rabbinerkollegen hatte bestätigen lassen.<sup>29</sup> In handschriftlicher Form kursierte Modenas Text und wurde immer wieder publiziert, weil der Widerstand gegen das Musizieren in Synagogen nicht abnahm.<sup>30</sup>

Die pure Menge der Paratexte springt ins Auge, aber auch ihre Vielfalt und argumentative Struktur ist bemerkenswert. Beides zeugt von Modenas Erfahrungen auf diesem Gebiet und unterstreicht, dass er mit Widerstand rechnete. Don Harrán führt gute Gründe für die Vermutung an, dass Modena nicht nur das namentlich gekennzeichnete Vorwort und die drei den Liedern vorangestellten Gedichte verfasste,<sup>31</sup> die eine große inhaltliche und stilistische Übereinstimmung aufweisen, sondern auch das Widmungsschreiben von ihm, und nicht von Rossi, stammt. Dafür sprechen sowohl stilistische und formale Gründe, als auch die Argumente zugunsten sakraler Musik. An alledem lässt sich erkennen, mit welchem Nachdruck Modena das Projekt zum Erfolg führen wollte. Sicherlich wollte er auch den Gegnern der Synagogenmusik, die er als falsche Frömmler (*mitchasdim*) beschimpfte, den Triumph im Falle des Nichterscheinens nicht gönnen.

Der häufigste Einwand dieser Gegner war die auf den Psalter gestützte Behauptung, dass in der Diaspora kein Grund zu fröhlichem Gesang bestände (Ps. 137,4). Weiter wurde Hosea angeführt („Du darfst dich nicht freuen, Israel, noch rühmen wie die Völker“, Hos. 9,1). In einem Brief berichtet Modena, dass seine Gegner, allen voran R. Moses Coimbran, mit diesen Argumenten das Musizieren in der Synagoge bekämpft hätten.<sup>32</sup>

Ein anderer Einwand gegen das Musizieren in der Synagoge, und speziell gegen den Gesang von Gebeten, war die Tatsache, dass der Gottesname oder

<sup>29</sup> Abdruck und engl. Übers. aller Paratexte in Salamone Rossi: Complete Works, ed. by Don Harrán, Vol. 13a. Die Namen der Rabbiner lauten: Ben Zion Zarfát (Mitglied des Beit Din in Venedig), Leib Saraval (ebenfalls Mitglied des Beit Din), Barukh ben Samuel, Ezra da Fano (Rabbiner und Kabbalist) und Judah ben Moses Saltaro da Fano. – Daniel Jütte, der mich auf diese Übersetzung aufmerksam gemacht hat, möchte ich an dieser Stelle herzlich danken.

<sup>30</sup> Bspw. wurden in Pesaro und Senigallia zu bestimmten Anlässen (wie *Shemini Atzeret*) Choraufführungen veranstaltet, die bei einigen Rabbinern auf heftige Ablehnung stießen. (Vgl. dazu Adelman, Howard Tzvi: Rabbis, Politics, and Music: Leon Modena and Salamone Rossi. In: Notes from Zamir [Spring 2003], S. 8–11, spez. S. 11.) Über die 1645 ausgebrochene Debatte in Senigallia siehe Adler, Israel: The Rise of Art Music in the Italian Ghetto. In: Jewish Medieval and Renaissance Studies, ed. by Alexander Altmann. Cambridge (Mass.), 1967, S. 321–364, spez. S. 350–353.

<sup>31</sup> Harrán: ‚Dum recordaremur Sion‘, S. 17–61, S. 35, S. 41 und S. 50.

<sup>32</sup> Brief an Judah Saltaro da Fano (1605), in: Iggerot Rabbi Yehuda Arye mi-Modena. Ed. by Yacob Boksenboim. Tel Aviv 1984, S. 110–111, spez. 110.

andere Begriffe, die mit Gottes Heiligkeit in Verbindung standen, nicht wiederholt gesagt bzw. gesungen werden durften, weil, gemäß dem Talmud das zweifache Nennen auch eine zweifache Sache impliziere – Gott aber sei einer.<sup>33</sup> Modena unterscheidet deshalb in seinem Vorwort zwischen (vertikalen) Nennungen, bei denen zwar mehrere verschiedene Stimmen den Namen sängen, aber dies gleichzeitig geschehe und daher keine Wiederholung darstelle, und solchen, die nacheinander (horizontal) erfolgten.<sup>34</sup> Hier, wie an vielen anderen Stellen, zeigt sich Modena als Kenner der Musik als Kunstform.

## Verteidigung der Musik

In seinen beiden Responsen und in dem Vorwort zu Rossis Komposition argumentiert Modena auf mehreren Ebenen. Er unterscheidet zunächst sechs verschiedene Arten des Musizierens und Singens sowohl der Instrumentalmusik (*zimra demana*)<sup>35</sup> wie der Vokalmusik (*zimra defuma*),<sup>36</sup> sodann unterschiedliche Gelegenheiten, bei denen Musik gespielt wird: Auf jeden Fall dürfe man musizieren, wenn Grund zur Freude vorliege, bei religiösen Festen und Feiertagen, daneben auch immer dann, wenn Gott dem Menschen Grund zur Freude verschaffe – hierzu führt er Ps. 67,5 und 92,5 an –, sowie bei wohlütigem Handeln (Lev. 19,18), und stets, wenn es gilt, Gott zu loben und zu preisen.<sup>37</sup> Dazu sei auch notwendig, das Singen zu üben, denn selbstverständlich müsse man Gott mit schöner Stimme ehren. In diesem Kontext erinnert Modena auch an König David, den legendären Musiker und Verfasser der Psalmen, der Musikunterricht erteilte und sich persönlich um den Gesang und die 288 Sänger im Tempel kümmerte (1. Chron. 25). Von besonderer Bedeutung ist der Hinweis auf die göttliche Inspiration: „Gott, der Herr, öffnete meine Oh-

<sup>33</sup> Babylonischer Talmud, *Berakhot*, V, iii, 33b. Leon Modena behandelte diese Frage ausführlich in einem 1630 verfassten Responsum (Modena, Leon: Sche’elot u-r’schuvot. (s. Anm. 11), Nr. 131, S. 176–178).

<sup>34</sup> Rossi lässt nur an einer Stelle den Gottesnamen *adonai* zwei Mal hintereinander singen. Ansonsten kommen nur gleichzeitige (also ‚vertikale‘) Mehrfachnennungen vor. In der Diskussion um Wiederholungen hat auch ein Zeitgenosse und Kenner von Rossis Musik, R. Nathaniel Trabotto, in zwei Responsen zugunsten des Komponisten geurteilt (vgl. dazu Harrán: ‚Dum recordaremur Sion‘, S. 41–45).

<sup>35</sup> Modenas Vorwort zu Rossi, fol. 3r.

<sup>36</sup> Ebd., fol. 3r.

<sup>37</sup> Ebd., fol. 3v.

ren“, schreibt Rossi, „und segnete mich mit der Gabe, Musik zu verstehen“,<sup>38</sup> er „legte neue Lieder (*zemiroi*)<sup>39</sup> in meinen Mund“ und sein „Geist ruhte auf mir, während ich die Stimmen und Melodien auf wohlgefällige Weise zusammenwob“. Daraus folgert Rossi (oder Modena), dass es geradezu eine Pflicht darstelle, andere Menschen daran teilhaben zu lassen und die Kompositionen darum auch zu veröffentlichen. All das sei besonders dringlich, weil es um die Kunst der Musik nicht gut stehe und somit die Lobpreisung Gottes nicht auf gottgefällige Weise geschehe.

Den Grund für den kulturellen und intellektuellen Niedergang des Judentums sieht er in der Diaspora des jüdischen Volkes.<sup>40</sup> Zu den negativen Auswirkungen gehöre auch, dass die Gesangskunst, die zu Zeiten des Tempels noch in höchsten Ehren gehalten worden wäre, „gestohlen“ worden sei, wie Immanuel Ha-Romi geschrieben hatte, den Modena zitiert.<sup>41</sup> Der Gedanke, dass zur Zeit des Tempels auch die Musik in großer Blüte gestanden hätte, tauchte auch bei Profiat Duran (1350(?) – ca. 1415) auf.<sup>42</sup> Und Modenas Lehrer, der Grammatiker und Dichter Samuel Archivolti (gest. 1611), äußerte sich ebenfalls in diesem Sinne.<sup>43</sup> Ein Zeitgenosse Modenas, der Arzt und Schriftsteller Abraham ben David Portaleone (1542–1612), flocht in seine Beschreibung des Salomonischen Tempels auch phantasievolle Vorstellungen von der Musik

<sup>38</sup> Widmungstext in Rossis, fol. 2r.

<sup>39</sup> Ebd., fol. 2r.

<sup>40</sup> Modenas Vorwort zu Rossi, fol. 3r.

<sup>41</sup> In einer Anspielung auf Gen. 40,15 heißt es bei Immanuel Ha-Romi: „Was würde die Kunst der Musik [הכמת הנגון] zu den Christen sagen? – „Ich wurde geraubt, ja, geraubt aus dem Land der Hebräer“ ([Immanuel Ha-Romi]: *Machberoth*, (s. Anm. 24), S. 120). Vgl. dazu Shiloah, Amnon: A Passage by Immanuel ha-Romi on the Science of Music. In: Italia. Studi e ricerche sulla storia, la cultura e la letteratura degli ebrei d'Italia 10 (1993), S. 9–18, spez. S. 14. Die Stelle wird später auch Johann Jakob Schudt in seinem Buch *Jüdische Denkwürdigkeiten* (Frankfurt 1714; IV, 34. Capitel) anführen, womit er die künstlerische Unterlegenheit der Juden beweisen möchte.

<sup>42</sup> In seiner 1403 abgeschlossenen Grammatik *Ma'ase Efod* („Werke Ephods“).

<sup>43</sup> „Wehe über uns, denn seit wir unser Land verlassen mussten aufgrund unserer Sünden, klingt die Stimme Jakobs nur noch schwach, und in den Zeiten unseres Exils haben Tanz und Gesang in Israel aufgehört. Was nützt es, wenn ich mich nach ihnen sehne, haben wir doch niemanden, der etwas wüsste über die Musik in Zion. Wer will uns die Intervalle und großartigen Harmonien erklären? Wer kann uns auf den rechten Pfad führen? Nun aber schläft die Kunst und die Musen sind in Vergessenheit geraten.“ (Archivolti, Samuel: *Arugat habosem*, Venedig 1602, Kapitel 27, zit. nach Adler, Israel (ed.): *Hebrew Writings Concerning Music in Manuscripts and Printed Books from Geonic Times up to 1800*. München 1975, S. 98 [Übers. R. A.]).

ein, die im Heiligtum in Jerusalem erklingen sein soll,<sup>44</sup> diese imaginierte er allerdings – ganz Kind seiner Zeit –, als sei sie nach den Regeln der *nuove musiche* komponiert gewesen.<sup>45</sup> In den Kapiteln 4–12 seines Werkes bringt er die biblische und talmudische Musikterminologie mit der italienischen seiner Zeit in Einklang.<sup>46</sup>

Modena aber wollte sich nicht damit abfinden, dass die *musiq̄a* aus Israel ‚gestohlen‘ worden war, sondern plädierte für eine Wiederbelebung dieser Tradition aus dem Geist ‚der Alten‘, also für eine *Renaissance* der Musik unter den Juden – auch im kultischen Bereich. Sollte man hierzu, wie bei den Versuchen, die Architektur des Tempels zu rekonstruieren, an eine historisierende Rekonstruktion denken? Portaleone war überzeugt, dass die Musikkunst einst gänzlich bekannt gewesen war und diese in Form und Vollkommenheit derjenigen entsprach, die sich seinerzeit wieder in Italien zeigte. Es handelte sich seiner Auffassung nach also nur darum, die Entsprechungen richtig aufzuzeigen,<sup>47</sup> wobei er sich nicht scheute, sich dazu auf heidnische und christliche Autoren wie Plutarch, Platon, Marsilio Ficino und Valenzio<sup>48</sup> zu berufen. Es gab also, so seine Auffassung, eine Musiktradition, an die man anknüpfen konnte. Dass man zu dem Zwecke der Erneuerung kultischer Musik die Musik der christlichen Umgebung zum Vorbild nahm, und vor allem, dass Salamone Rossi, der ansonsten fast ausschließlich weltliche Musik komponierte, Elemente dieser profanen Musik in die Stücke für den liturgischen Gebrauch übernahm, wie Modena in seinem Vorwort schreibt, störte ihn ganz offenkundig nicht. Für

<sup>44</sup> Portaleone, Abraham Ben David: Die Heldenschilde [Schiltei ha-gibborim], übers. u. hg. v. Gianfranco Mileto, 2 Bde., (= Judentum und Umwelt/Realms of Judaism, Bd. 74). Frankfurt a. M. 2002, S. 185–192.

<sup>45</sup> Dazu Harrán, Don: Cultural Fusions in Jewish Musical Thought of the Later Renaissance. In: In Cantu et in Sermone: For Nino Pirrotta on His 80th Birthday, a cura di Fabrizio Della Seta/Franco Piperno, Firenze 1989, S. 141–154.

<sup>46</sup> So zählt er u. a. folgende Musikinstrumente auf: *cembalo*, *clavicordo*, *burghio*, *fistula*, *siringa*, *piiffero*, *tromba*, *flauto*, *chitarono* und *organo* und deren hebr. Entsprechungen auf (Portaleone: Die Heldenschilde, (s. Anm. 44), S. 165–184). Dazu auch Harrán, Don: In Search of Harmony: Hebrew and Humanist Elements in Sixteenth-Century Musical Thought. Stuttgart 1988.

<sup>47</sup> Um diese Parallele aufzuzeigen, erklärt er seinen Söhnen, „habe ich mich [...] entschlossen, euch kurz die Regeln des Kunstgesangs und sein Wesen zu beschreiben, und euch in diesem Kapitel [4] zu zeigen, daß unsere heiligen Väter, ihr Andenken zum Segen, alle seine Regeln kannten und alle seine Einzelheiten aufs Genaueste beachteten und nicht von ihnen abwichen“ (Portaleone: Die Heldenschilde, (s. Anm. 44), Bd. 1, S. 147).

<sup>48</sup> Vallensis, Johannis [Giovanni Valenzio]: Opus de Prosodia Hebraeorum: in quatuor libros divisum. Paris 1545.

ihn war wichtig, dass die Musik harmonisch und wohlklingend war, um zum Lobpreis Gottes dienen zu können.<sup>49</sup>

## Triumph, Vergessen und Wiederentdeckung

Modena, den das Thema Musik zeitlebens begleitete, schrieb später in anderem Zusammenhang von der besonderen Wirkung der Musik auf die Seele der Menschen:

„Hier ist nicht der Platz, alles zu wiederholen, was die Weisen gesagt haben, [...] darüber, wie die Seele durch Musik und Gesang erweckt und emporgetragen wird, abgelöst von den irdischen Dingen hinauf zu den himmlischen Wohnstätten ihres Schöpfers.“<sup>50</sup>

Moshe Idel und Don Harrán schreiben der mystischen, kabbalistischen Seite von Modenas Apologie, die in diesen Zeilen zum Ausdruck kommt, einen großen Stellenwert zu. Laut Harrán diene Modena die *musiqá* im Rahmen seiner Suche nach „Harmonie“ auf dem Weg zu Erlösung und „Wiederver-söhnung“ Gottes mit seinem Volk als Metapher.<sup>51</sup> Sicher mag das eine Rolle für Modena gespielt haben, allerdings wirkt diese Apotheose doch eher wie eine sekundäre Motivation. In erster Linie war Modena ein Musikliebhaber und mit dieser Vorliebe ein typischer venezianischer Zeitgenosse. Er schätzte die Instrumentalmusik genauso sehr wie die Vokalmusik, sorgte dafür, dass sie einstudiert und praktiziert wurde und half mit Rat und Tat bei der Publikation von Rossis Kompositionswerk mit. Dass sich das Musizieren in der Synagoge im ersten Drittel des 17. Jahrhunderts wenigstens für kurze Zeit in Italien etablieren konnte, wie unter anderem von Giulio Morosini zu erfahren ist,<sup>52</sup>

<sup>49</sup> Modenas Vorwort zu Rossi, fol. 3v.

<sup>50</sup> Modena, Leon: *Beith Yehuda*, Venezia 1635, fol. 44v. (zit. und übers. nach Harrán: ‚Dum recordaremur Sion‘, S. 28).

<sup>51</sup> Idel, Moshe: *Ha-perusch ha-magi ve-ha-te'urgi schel ha-musiqá betekstim yehudiyim mitkufat ha-renesans ve'ad ha-chasidut* [Die magische und theurgische Interpretation der Musik in jüdischen Quellen von der Renaissance bis zum Chassidismus]. In: Yuval. *Studies of the Jewish Music Center* 4 (1982), S. 33–63; Harrán: ‚Dum recordaremur Sion‘, S. 61.

<sup>52</sup> „[...] Sie bildeten in der Spanischen Synagoge zwei Chöre für die Musiker gemäß unseren Gebräuchen und an den beiden Abenden, also am achten des Feiertags *Shemini Azeret* oder *Simchat Tora* führte man [polyphonen] Gesang mit hebräischem Text auf, Teile des Abendgebets [Arwit], mancherlei Psalmen und das Mincha-Gebet, also das Mittagsgebet des letzten Tages, begleitet von feierlicher Musik, was einige Stunden bis in die Nacht dauerte“

ist Modenas größter Triumph auf diesem Gebiet. In seinem *Responsum* zählt er auf, welche Gesangsstücke zur Aufführung gebracht wurden, und behauptet, dass die gesamte Gemeinde Gefallen daran gefunden habe.<sup>53</sup>

Geschichtliche Umstände sollten dazu führen, dass Modena noch in ganz anderem Ausmaße Einfluss auf das musikalische Leben im Ghetto der Lagunenstadt nehmen konnte. Als im Jahr 1628 das Haus Gonzaga erlosch, kam es zu Plünderungen Mantuas und des jüdischen Ghettos durch kaiserliche Truppen.<sup>54</sup> Viele Mitglieder der jüdischen Gemeinde flohen nach Venedig und sorgten dort für eine kulturelle Bereicherung. Die Zuwanderung herausragender Musiker ließ dort sogar eine Singakademie mit dem Namen *Accademia degli Impediti*<sup>55</sup> entstehen, deren „Maestro di cappella“<sup>56</sup> kein anderer als Rabbi Leon Modena war.<sup>57</sup> Es ist sehr wohl denkbar, dass er, der auch ein Gedicht zur Einweihung einer neuen Tora-Rolle verfasste, das den Hinweis trägt: „da cantarsi in musica“,<sup>58</sup> auch selbst Gesangsmusik für die Singakademie komponierte. Diese außergewöhnliche Einrichtung sollte allerdings nicht sehr lange existieren. Im Herbst des Jahres 1630 brach in Venedig die Pest aus, die etwa ein Drittel der 150.000 Einwohner Venedigs dahinraffen sollte. Als die Epidemie im Winter 1631 endete, bedeutete das auch das Ende der *Accademia degli Impediti*, an das sich Modena, der die Pest überlebte, später in einem Brief erinnerte.<sup>59</sup> Nicht das musikalische Unvermögen der Juden, wie Moro-

(Morosini: *Via della fede*, (s. Anm. 15), S. 793 [Übers. R. A.]). – Zu *Mincha* und *Arwit* in den Synagogen Venedigs vgl. Modena: *Jüdische Riten*, S. 72.

<sup>53</sup> Laut Modena handelte es sich neben Lobpreisungen und Psalmen vor allem um die Melodien zu zentralen Gebeten des Gottesdienstes, nämlich *'Ein keloheinu*, *'Aleinu leshabbabeach*, *Yigdal* und *Adon 'Olam* (Modena, Leon: *Sche'elot u-t'schuvot: Ziqnei Yehuda* (s. Anm. 17). Über die positive Aufnahme in der Gemeinde äußerte er sich in dem erwähnten Brief an Judah Saltaro (s. Anm. 33). – Zu Spuren von Gesang in der Synagoge im 18. Jahrhundert s. Acanfora Torrefranca, Massimo: ‚Quando si apre l'arca al Signore': Su di un manoscritto ebraico italiano del XVIII secolo, e sul ‚Cantar di forte all'arca'. In: *Italia. Studi e ricerche sulla storia, la cultura e la letteratura degli ebrei d'Italia* 10 (1993), S. 59–72.

<sup>54</sup> Über die Ereignisse in Mantua ist ein zeitgenössischer Bericht von Abramo Massarani überliefert (Sefer ha-galut we-ha-padut; Venezia 1634).

<sup>55</sup> Wörtl. ‚Akademie der Verhinderten‘.

<sup>56</sup> Vgl. dazu Morosini: *Via della fede*, (s. Anm. 15), S. 793.

<sup>57</sup> Dazu Roth, Cecil: *L'Accademia Musicale del Ghetto Veneziano*. In: *RMI* 3 (1927/28), S. 152–162 und (ders.): *When We Remembered Zion: The Musical Academy of the Venetian Ghetto*. In: *Personalities and Events in Jewish History*. Philadelphia 1953, S. 283–295.

<sup>58</sup> Dieses Gedicht, das er auf Bitte eines Freundes verfasst hat, ist handschriftlich überliefert (British Museum, *Ms. Or.* 5395, fol. 60).

<sup>59</sup> Der Brief ist handschriftlich erhalten (British Museum, *Ms. Or.* 5395, fol. 23). Dazu Roth: *L'Accademia Musicale*, S. 160–161.

sini behauptete,<sup>60</sup> sondern die verheerende Seuche war schuld am Ende dieser viel versprechenden Episode.

Im Rückblick auf die ersten drei Jahrzehnte des 17. Jahrhunderts überwiegt aber das Staunen über den historischen Glücksfall, der zu dem Zusammentreffen zweier herausragender und so origineller Persönlichkeiten führte. Auf der einen Seite der Musikliebhaber Modena, „an advocate of Jewish music“,<sup>61</sup> der mit Verve die Angelegenheit gegen rabbinische Einwände verteidigte und mit viel Akribie die praktischen Arbeiten im Zusammenhang mit der Drucklegung begleitete.<sup>62</sup> Auf der anderen Seite, Salamone Rossi Hebreo, der ausgezeichnete und versierte Komponist, „one of the foremost masters in the Golden Age of Italian music“,<sup>63</sup> der experimentierfreudig genug war, seine Kunst an hebräischen Liedtexten zu versuchen – und dies mit so großem Erfolg, dass Modena ihn im zweiten der vorangestellten Widmungsgedichte als „Prinzen der Musiker“ (*sar nognim*)<sup>64</sup> bezeichnet.

Außer dem gemeinsamen Projekt der *Lieder Salomos* verband die beiden auch, dass sie bei allem – auch aktiven – Involviertsein in das weltliche Musikleben der christlichen Mehrheitsgesellschaft nicht aufhörten, ihrem jüdischen Glauben treu zu bleiben. Obwohl Rossi vom Tragen des diskriminierenden Judenabzeichens durch herzogliche Erlaubnis entbunden war, trug er ostentativ den Beinamen *Hebreo*.<sup>65</sup> Diese Tatsache machte später ihn in den Augen einer nationalen jüdischen Musikgeschichtsschreibung hochgradig interessant, obwohl die „Jüdischkeit“ seiner Musik sehr unterschiedlich eingeschätzt wurde,<sup>66</sup> tatsächlich spiegelt sich in ihr doch, wie schon bemerkt, vordringlich der zeit-

<sup>60</sup> Siehe dazu Morosinis hämischen Kommentar, dass es sich bei der Akademie letztlich doch nur um ein Strohfeuer [fuoco di paglia] gehandelt habe (Morosini: *Via della fede*, (s. Anm. 15), S. 793).

<sup>61</sup> Adelman, Howard Tzvi: *Rabbis, Politics, and Music: Leon Modena and Salamone Rossi*. In: *Notes from Zamir* (Spring 2003), S. 8–11, spez. S. 3.

<sup>62</sup> Don Harrán fand bei immerhin 3500 Takten Musik nur elf Beispiele für Wortpositionsfehler und eine Handvoll Stellen, wo Wörter fehlen (vgl. Harrán: ‚Dum recordaremur Sion‘, S. 52).

<sup>63</sup> Gradenwitz, Peter: *An Early Instance of Copyright*, S. 186.

<sup>64</sup> Dabei handelt es sich um eine Anspielung auf Ps. 68,26. Für die zahlreichen biblischen Allusionen in den Gedichten vgl. Harrán: ‚Dum recordaremur Sion‘, S. 36–38.

<sup>65</sup> Darin erinnert er an Guglielmo Ebreo, der in der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts in Italien als Verfasser einer tanztheoretischen Schrift hervorgetreten ist (s. dazu Kinkeldey, Otto: *A Jewish Dancing Master of the Renaissance*. In: *Studies in Jewish Bibliography and Related Subjects*. Ed. by Abraham Solomon Freidus. New York 1929, S. 329–372).

<sup>66</sup> Harrán: *Salamone Rossi as a Composer of ‚Hebrew‘ Music*. In: Yuval. *Studies of the Jewish Music Center* 7 (2002), S. 171–199.

genössische Musikstil, wie ihn die christliche Mehrheitsgesellschaft pflegte.<sup>67</sup> Es erstaunt zu sehen, wie Modena und Rossi vor dem Hintergrund der Gegenreformation eine Konfessionalisierung der Musik nicht akzeptierten, sondern eine Symbiose von nicht-jüdischer Musikkunst und -praxis mit der jüdischen Liturgie wagten.<sup>68</sup> Es verwundert dagegen keineswegs, dass solche interkonfessionellen Berührungen, Fusionen und Experimente auf Widerstand stießen – sowohl auf kirchlicher wie auch auf rabbinischer Seite. Die Gefahr einer Vermischung und Schwächung der jeweiligen Konfession stand den Gegnern klar vor Augen. In Bezug auf Rossis ‚Grenzgängertum‘ schreibt Harrán:

„Like consciously Jewish musicians in later times, Rossi confronted the problems of preserving his Jewish identity in a non-Jewish environment and of communicating, as a Jew, with Jews and Christians in such a manner as to be understood and esteemed by both.“<sup>69</sup>

Darin besteht eine weitere Gemeinsamkeit mit Leon Modena, der sich bemühte, einige geistige und kulturelle Strömungen der nichtjüdischen Umgebung mit den Traditionen des Judentums in Einklang zu bringen, und somit – in den Worten Don Harráns – eine „cultural mediation“<sup>70</sup> zu unternehmen, ohne der Verführung zur Assimilation zu erliegen. Er war im Gegenteil daran interessiert, äußere Einflüsse für die Erneuerung des Judentums nutzbar zu machen. Beide waren folglich sehr bewusste Akteure einer kulturellen Transformation oder „transformative transmission“, wie sie für einige jüdische Protagonisten der italienischen Renaissance kennzeichnend war.<sup>71</sup> Gemeinsam bereiteten die beiden die Heimkehr der „gestohlenen“ *musica* vor. Aber die Zeit war dafür noch nicht reif.

Auch wenn mancherorts, wie in einer Prager Synagoge zu Beginn des 18. Jahrhunderts, Orgelmusik zu hören war,<sup>72</sup> sollte es noch bis ins 19. Jahrhundert

<sup>67</sup> Vgl. aber Jacobson, Joshua: A Possible Influence of Traditional Chant on a Synagogue Motet of Salomone Rossi. In: *Musica Judaica* 10 (1987–88), S. 52–58.

<sup>68</sup> In diesem Zusammenhang erinnert Portaleone an den Vorsteher der Leviten Chenanjahu, (1. Chr. 15, 22), der „Leiter der Sängler war [...], der sie nach den Regeln des Gesanges führt, der *Kunst der heidnischen Gelehrten* angemessen, die zu *unserer Zeit* leben.“ (Portaleone: *Schilte ha-gibborim*, (s. Anm. 44), S. 153).

<sup>69</sup> Salomone Rossi: *Complete Works/Opera omnia*, Vol. 13a, S. 242.

<sup>70</sup> Harrán: *Tradition and Innovation*, (s. Anm. 25), S. 481.

<sup>71</sup> Siehe dazu Ruderman, David B.: Introduction. In: *Cultural Intermediaries. Jewish Intellectuals in Early Modern Italy*. Ed. by David B. Ruderman/Giuseppe Veltri. Philadelphia 2004, S. 20.

<sup>72</sup> „In der Alt Neuen Schul zu Prag haben sie eine Orgel, so bey den Juden etwas rares [...]“ (Schudt, Johann Jakob: *Jüdische Merkwürdigkeiten*. Frankfurt 1714). Vgl. dazu auch Salmen,

dauern, bis die Orgel in den Kreisen des Reformjudentums – ausgehend vom Jakobstempel in Seesen (1810) – und das instrumentale Musizieren insgesamt in den Synagogen offiziell Einzug hielten. In diese Zeit fielen die Wiederentdeckung von Salamone Rossi Hebreo und die erste Gesamtausgabe der Werke durch den Kantor und Komponisten Samuel Naumbourg (1815–1880).<sup>73</sup> Der sich damals etablierenden jüdischen Musikwissenschaft kam ein jüdischer Komponist – dazu ein so begabter und produktiver wie Rossi<sup>74</sup> – natürlich sehr gelegen und nun kam es, in den Worten von Avenary Hanoach, zu einer regelrechten „Renaissance of Rossi“.<sup>75</sup> Um aber dem beteiligten rabbinischen Akteur und Wegbereiter aus Venedig Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, sollte man von einer „Renaissance of Rossi & Co.“ sprechen.<sup>76</sup>

Walter: Orgelsynagogen zwischen 1810 und 1900. In: Freiburger Rundbrief 5 (1998), S. 265 und ausführlich (ders.): ... denn die Fiedel macht das Fest. Jüdische Musikanten und Tänzer vom 13. bis 20. Jahrhundert. Innsbruck 1991, S. 77 f.

<sup>73</sup> *Cantiques de Salomon Rossi, Psaumes, Chants et Hymnes*, transcrits en notation moderne et publiés par S. Naumbourg. Paris 1877.

<sup>74</sup> So feierte ihn Eduard Birnbaum als einen der größten jüdischen Komponisten überhaupt (Birnbaum, Eduard: Jüdische Musiker am Hofe von Mantua von 1542–1628. Wien 1893); ähnlich überschwänglich ist das Urteil Abraham Z. Idelsohns, der Rossi große Bedeutung für die Entwicklung der modernen Synagogenmusik zuspricht (Idelsohn, Abraham Z.: Jewish Music in its Historical Development. New York 1929, S. 203). Es lässt sich feststellen, dass die Kompositionen Rossis die synagogale Musik sowohl in Form von Übernahmen als auch durch Inspiration zu neuen Werken beeinflussten (dazu Scroussi, Edwin: In the Footsteps of the ‚Great Jewish Composer‘. In: Salamone Rossi: Jewish Musician in Late Renaissance Mantua. Ed. by Don Harrán. Oxford 1999, S. 1–20, spez. S. 5–7).

<sup>75</sup> Salamone Rossi: *Canzonettas for 3 voices* (1589). Ed. by Hanoach Avenary. Tel Aviv 1975, Introduction). Siehe außerdem DiMauro, Graziella: Italian Jewish Musicians in Western Musical Tradition. In: *Journal of Jewish Music and Liturgy* (1989–1990), S. 44–51.

<sup>76</sup> Das große Interesse an Rossis hebräischen Kompositionen bezeugen zahlreiche Aufführungen und CD-Einspielungen (Empfehlenswert: *Musique judaeo-Baroque*, Boston Camerata. Harmonia Mundi CD HMA-1901021 oder *Salomone Rossi: Gesänge Salomons & Instrumentalmusik*, Profeti della Quinta, Ensemble Muscadin 2008. Pan Classics PC 10214).

שפתה קלוח ראסון נדי

כנבר נכנסת בוזג לנשות חן יקר לעשות אהבת לבי

מקסון בעצמי נשמת יצר אל כמס בעלמח

נחבצר וז לכן נישמת

ובעבור תחיה לא כנבר תחיה לו לעיר חיי בעי ובאן

לו יש כל למכר חילו ככור חלא חרעיס

תורה בני כבוד לו להחיל תבסה קנה לבת אצלו ליקח ברי

ואשה יחריסה מי אשר יחסד לא זבוח למאד

לנחיס רחל אל ותרסה תאכל היא בלחם שכל בת

ותרסה כנצו לכברת סוד כוח אשר נאלמח

Auszug aus Salamone Rossini „Lieder Salomos“

# Nationalsozialistische „Judenforschung“ in der Praxis: Das Projekt „Sicherstellung des historischen und anthropologischen Materials der Judenfriedhöfe in Deutschland“

*von Sebastian Pella*

## **Zusammenfassung**

Das „Reichsinstitut für Geschichte des neuen Deutschlands“ begann im Jahr 1942 mit dem Projekt „Sicherstellung des historischen und anthropologischen Materials der Judenfriedhöfe in Deutschland“. Die Aufnahme des Projektes und die Anweisung zur fotografischen Friedhofsdokumentation erfolgten vordergründig aufgrund der bevorstehenden Auffassung der jüdischen Friedhöfe im deutschsprachigen Gebiet, eigentlich intendierten die Institutsmitarbeiter aber die systematische genealogisch-demographische, migrationsgeschichtliche und „rassenkundliche“ Erfassung der jüdischen Bevölkerung. Mittels einer fotografischen Dokumentation von Grabsteininschriften sollten diese Vorarbeiten zeitlich ausgeweitet und nunmehr auch die Juden erfasst werden, die vor Einführung der Personenstandsregister in deutschen Territorien lebten und deren Nachkommen auf diese Weise im Sinne der nationalsozialistischen Rassen- und Abstammungspolitik „nachgewiesen“ werden konnten. Dieser Artikel soll dazu beitragen, Kenntnis über erhaltene Dokumente, Korrespondenzen und Fotografien zu erlangen, die in Archiven, Nachlässen oder Sammlungen konserviert bzw. in regional- und lokalgeschichtlichen Aufsätzen verarbeitet wurden und denen bisher keine Aufmerksamkeit als Bestandteil einer überregionalen, auf Reichsebene durchgeführten Aktion beigegeben wurde.

## **Abstract**

In 1942, the “Reichsinstitut für Geschichte des neuen Deutschlands” started the project “Securing the historic and anthropological evidence on Jewish cemeteries in Germany”. This project included the order to photographically document the cemeteries and was officially stated to be related to the imminent closure of Jewish cemeteries in the German area. The participating members of the institute, however, intended a systematic census of genealogical and demographic data as well as those related to migration and “Rasse” of the Jewish population. By photographing inscriptions on Jewish tombstones, these projects were to be supplemented and extended, thus acquiring data

about Jewish people who lived in German territories before registers of birth, death, and marriages were introduced. These data were important due to the Nazi laws on Race and Ancestry. This article is meant as a step towards more research in this area and to provide knowledge about documents, letters, and pictures that are accessible in archives and private collections or have already been published in papers on local or regional history and which as yet have not been used in further research.

## Spurensuche I – der jüdische Friedhof in Kleve

Die Bestände des im Jahre 1967 durch den ehemaligen Mitarbeiter des „Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands“, Friedrich Wilhelm Euler (1908–1995),<sup>1</sup> gegründeten „Instituts zur Erforschung historischer Führungsschichten“ sind heute zum allergrößten Teil im „Institut für Personengeschichte“ (Bensheim) beheimatet, darunter auch Eulers Nachlass mitsamt den konservierten Dokumenten aus dessen Tätigkeit in der dem Reichsinstitut angegliederten Forschungsabteilung „Judenfrage“. Hierin befinden sich unter anderem Überrestquellen in Form von auf Postkarten abgedruckten Fotografien – Ablichtungen von Grabsteinen des jüdischen Friedhofs in Kleve –, die im Rahmen des Reichsinstitutsprojektes „Sicherstellung des historischen und anthropologischen Materials der Judenfriedhöfe in Deutschland“ entstanden und weitestgehend den Status von Primärquellen repräsentieren.

Die hier behandelten historischen Grabsteinaufnahmen des jüdischen Friedhofs in Kleve fanden in Peter Honigmanns Projekt „Jüdische Friedhöfe in Deutschland“ bereits Aufnahme,<sup>2</sup> erfuhren aber erstmals in den vom Verfasser in Heft 11/2010 der Zeitschrift für Geschichtswissenschaft vorgeleg-

<sup>1</sup> Die im Bundesarchiv erhaltene Personalakte Euler beinhaltet nur dessen Arbeitsvertrag vom 27. April 1939, worin Eulers Übernahme in das Angestelltenverhältnis in der Funktion als Archivar offiziell vollzogen wurde. Weiterhin existiert eine angehängte Auflistung von Eulers Vergütungsbedingungen. Vgl. BArch, R 1/ 60. Vgl. zu Euler auch Helmut Heiber: Walter Frank und sein Reichsinstitut für Geschichte des neuen Deutschlands. Stuttgart 1966, S. 439 ff., 445 ff., 476 ff.

<sup>2</sup> Peter Honigmann (Hg.): Jüdische Friedhöfe in Deutschland. Übersicht über alle jüdischen Friedhöfe auf dem Gebiet der Bundesrepublik Deutschland unter besonderer Berücksichtigung der Inschriftendokumentation. – veröffentlicht auf: <http://www.uni-heidelberg.de/institute/sonst/aj/FRIEDHOF/NRW/PROJEKTE/f-nr-hl.htm#Kleve>; Stand: 25.02.2012; vgl. auch Peter Honigmann (Hg.): Beschreibung der Dokumentationsprojekte. Dokumentation von Friedhöfen in mehreren Bundesländern; veröffentlicht auf: [www.uni-heidelberg.de/institute/sonst/aj/FRIEDHOF/ALLGEM/p-bund.htm#reichsinstitut](http://www.uni-heidelberg.de/institute/sonst/aj/FRIEDHOF/ALLGEM/p-bund.htm#reichsinstitut); Stand: 25.02.2012.

ten Forschungsergebnissen eine zeitgeschichtliche Zuordnung als dezidiert im Kontext der Reichsinstitutsaktion entstandene Fotografien.<sup>3</sup>

Diese im Nachlass Euler befindlichen historischen Aufnahmen von 27 in hebräischer Sprache gravierten Grabsteinen sind sämtlich mit dem Vermerk „Judenfriedhof Kleve“ auf der Rückseite versehen und konnten durch diese Kennzeichnung als erster Ansatzpunkt für Forschungen dienen. Im Rahmen meiner in Kleve daraufhin durchgeführten Recherchen und Nachforschungen, die durch den Klever Stadthistoriker Wolfgang Krebs begleitet wurden,<sup>4</sup> erfolgte eine Abgleichung der noch existenten Grabsteine mit den in den Bildquellen abgebildeten.<sup>5</sup> Sie ermöglichte eine Identifikation von sechs steinernen Fragmenten (von denen ein Grabstein auf zwei Ablichtungen zu erkennen ist). Daneben existieren 20 historische Aufnahmen, die 18 inzwischen zerstörte Grabsteine des Judenfriedhofs Kleve zeigen und hierdurch den Charakter von Primärquellen annehmen. Weiterhin sind die sechs identifizierten Grabsteine nachweislich datiert auf die Jahre 1702, 1718, 1724, 1748, 1755 und 1775,<sup>6</sup> was im Hinblick auf die Wissenschaftsgeschichte des Dritten Reiches von höchstem Interesse ist. Denn die Resultate der Forschungen zu den jüdischen Grabsteininschriften in Kleve, die im Rahmen der entdeckten Bildquellen unternommen wurden, decken sich mit im Nachlass Euler aufgefundenen Quellendokumenten aus dem Reichsinstitut, welche die administrative Planung sowie organisatorisch-institutionelle Konzeptionierung des Projektes zum Gegenstand haben und den geschichtswissenschaftlich-genealogischen Hintergrund der „Sicherstellung des historischen und anthropologischen Materials der Judenfriedhöfe in Deutschland“ eröffnen.

<sup>3</sup> Sebastian Pella: Der Kriegsbeitrag des „Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands“ – „Judenforschung“ im Dienste der „kämpfenden Wissenschaft“. Fotoaufnahmen und Dokumente aus dem Nachlass F. W. Euler. In: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, 58. Jg., 2010, H. 11, S. 900–923.

<sup>4</sup> Wolfgang Krebs: Die Klever Juden im Dritten Reich. Kleve 1999; ders.: Juden in Kleve. Spuren einer verlorenen Vergangenheit. Kleve 1993.

<sup>5</sup> Vgl. Unterredung mit Wolfgang Krebs: Forschungsaufenthalt in Kleve (20.03.2009). In: Institut für Personengeschichte, Abt. Nachlässe: Nachlass F.W. Euler – wissenschaftliche Projekte vor 1945.

<sup>6</sup> Chanoch Mandelbaum: „Mögen ihre Seelen eingebunden sein im Bunde des Lebens“. Der jüdische Friedhof in Kleve. Jerusalem 2002, S. 66 f., 72 f., 98 f., 126 f., 144 f., 158 f.

## Einordnung – Großprojekt im Sinne der „kämpfenden Wissenschaft“

In Eulers Reichsinstitutsnachlass existiert eine Abschrift, datiert auf den 30. Dezember 1942, die den Titel „Anweisungen für die Erhaltung und Auswertung des Schriftgutes der jüdischen Friedhöfe“ trägt und ihrer Typik nach eine Verbindung von Denkschrift und Handlungsanweisung an die amtlichen Stellen darstellt. Als Absender fungiert hier die dem Reichsinstitut institutionell angegliederte Forschungsabteilung „Judenfrage“ (ab April 1938 Hauptreferat „Judenfrage“).<sup>7</sup> Einleitend erfolgt hierin der Hinweis auf die Pflicht zur sofortigen Meldung an das Reichsinstitut, „wenn der Friedhof einer jüdischen Kultusgemeinde aufgelassen werden soll oder andere durchgreifende Veränderungen in ihm vorgenommen werden sollen“.<sup>8</sup> Hieran anknüpfend obläge es dem Reichsinstitut „den mit der Durchführung betrauten Organen die nötigen Formblätter zu[zusenden und u. U. noch besondere Arbeitsweisungen [zu] erteilen bzw. für Auskünfte zur Verfügung“ zu stehen.<sup>9</sup> Im Folgenden widmen sich die „Anweisungen“ konkreten Handlungsvorgaben für die mit der Erfassung der jüdischen Friedhöfe betrauten Stellen.<sup>10</sup> Anhand dieses offiziellen Dokumentes konnten die im Eulerschen Nachlass aufgefundenen Fotografien des Judenfriedhofes in Kleve eindeutig als im Rahmen des Reichsinstitutsprojektes entstandene Aufnahmen klassifiziert werden. Sowohl die fortlaufende Nummerierung (Punkt 1 im Dokument; hier von Nr. 1 bis Nr. 27) als auch die Ablichtung von Grabsteinen, die – basierend auf der Begutachtung vor Ort sowie den Nachforschungen von Wolfgang Krebs<sup>11</sup> – nachweislich aus der Zeit vor 1860 stammen (Punkt 2), belegen diesen für die zeithistorische Erforschung der Geisteswissenschaften im Dritten Reich höchst erkenntnisträchtigen Befund. Die anthropologische Erfassung der Grabstätten erfuhr – nach vereinzelt betriebenen Exhumierungsaktionen in Wien – wiederum nachweislich eine gänzliche Aussetzung und sollte erst nach Kriegsende

<sup>7</sup> Vgl. Walter Frank: Zur Geschichte der Judenfrage. In: Historische Zeitschrift 162, H. 3, 1940, S. 558–566, hier: S. 560.

<sup>8</sup> Dokument „Anweisungen für die Erhaltung und Auswertung des Schriftgutes der jüdischen Friedhöfe. In: Institut für Personengeschichte (Anm. 5).

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> Vgl. Elektronische Korrespondenz Wolfgang Krebs – Sebastian Pella vom 30.04.2009. In: Institut für Personengeschichte (Anm. 5).

realisiert werden. Elementar und charakteristisch für die Forschungsvorhaben des Reichsinstituts erscheint gerade dieser letztgenannte Aspekt, der im Sinne der nationalsozialistischen Ideologie die geisteswissenschaftlichen „Erkenntnisse“ anthropologisch und biologisch untermauern sollte. Die Anordnung zur Erfassung der vor 1860 datierten Grabsteine korreliert weitgehend mit der Einführung der Personenstandsregister, wodurch die Intentionen hinter diesem Projekt erkennbar werden. Die Institutionalisierung dieser Register ermöglichte zwar eine systematische Begutachtung und Erschließung der jüdischen Bevölkerung, schloss aber nicht die genealogischen Lücken aus der Zeit davor. Vor diesem Hintergrund stand der mit diesem Reichsinstitutsprojekt eingeleitete Versuch zur systematisch-prosopographischen Erfassung aller im deutschsprachigen Raum jemals lebenden Personen mit jüdischen Wurzeln – dieses für die Publikationen und geisteswissenschaftlichen Forschungsaufträge des Reichsinstitutes und der diesem angegliederten Forschungsabteilung „Judenfrage“ von elementarer Bedeutung zeichnende Moment sollte die genealogische Grundlage für eine wissenschaftlich fundierte Dokumentation über den jüdischen „Einfluss“ im gesamten deutschsprachigen Raum bilden und die nationalsozialistische Rassenpolitik und völkisch-biologistische Weltanschauung geisteswissenschaftlich legitimieren.

Neben der als Dokument erhaltenen Abschrift beherbergt der Reichsinstitutsnachlass Euler ein höchst interessantes Formblatt, das „An die Stadtverwaltung/Gemeindeverwaltung in ...“ (hier handschriftlich eingetragen: „Uehlfeld“; datiert auf den 18.6.1943) adressiert ist und an einen Großteil der dem Deutschen Reich angehörenden Kommunen übersandt worden sein dürfte. Dieses Dokument entfaltet in vielfacher Hinsicht eine zeitgeschichtlich relevante Dimension; zunächst einmal erfolgt einleitend der Verweis auf die Unterstützung durch den Reichsführer SS.<sup>12</sup> Die Bezugnahme auf die ideelle Unterstützung Heinrich Himmlers darf als Mittel zur indirekten Druckausübung auf die behördlichen bzw. amtlichen Stellen nicht unterschätzt werden, obschon sich – trotz der Kooperationsbereitschaft einiger Städte und Gemeinden – innerhalb der Kommunen gegen diese Inanspruchnahme auch Widerstand formierte. In einer Mischung von behördlicher Dienstanweisung und

<sup>12</sup> Vgl. Dokument „Der Präsident des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands an die Stadtverwaltung/Gemeindeverwaltung in Uehlfeld“. In: Institut für Personengeschichte (Anm. 5).

wissenschaftspolitischer Legitimationssuche fährt der durch den kommissarischen Institutsleiter Dr. Ganzer gezeichnete Formbogen über die oben bereits skizzierten Intentionen des Projektes fort:

„Diese Friedhöfe sind für die Judenerforschung von besonderer Wichtigkeit, weil sie insbesondere für die Zeit vor der Einführung der Personenstandsregister oft die einzigen Quellen für die genealogische Erforschung des Judentums sowie seiner Verbreitung und sozialen Stellung im Volkskörper darstellen. Außerdem bieten die Grabstätten wertvolles Material für rasse- und erbkundliche Forschungen“.<sup>13</sup>

Hierin tritt die angestrebte Verbindung von geisteswissenschaftlich-genealogischer mit anthropologisch-biologischer Beschäftigung mit der „Judenfrage“ im Sinne nationalsozialistischer Ideologie deutlich hervor:

„Dieses genealogische und anthropologische Material soll nun im Interesse der Erforschung der Judenfrage und damit der Erkenntnis des in den Führerreden immer wieder gekennzeichneten Hauptfeindes unseres Volkes wissenschaftlich erfasst werden, ehe es bei der häufig zu erwartenden Auflfassung von Judenfriedhöfen vernichtet wird und verloren geht.“<sup>14</sup>

Weiterhin erfolgt eine Kurzbeschreibung über die von den kommunalen Behörden einzuleitenden Maßnahmen, die entgegen den „Anweisungen“ vom Dezember 1942 nun kriegsbedingt auf die fotografische Aufnahme der jüdischen Grabinschriften und die Erstellung eines Lageplans reduziert wurden und die anthropologische Erfassung als zukünftige Aufgabe nur peripher Erwähnung findet. Gleichwohl interessant erscheint der Hinweis auf einen als Anlage beigefügten Fragebogen, der seitens der angeschriebenen Kommunen beantwortet werden sollte und um Fragen des Erhaltungszustandes des Friedhofs und der Gräber, des Beisetzungszeitraums, der fotografischen Aufnahme der Inschriften und der geplanten Auflfassung des Friedhofs kreist. Insbesondere die neunte Frage widmet sich dem inhaltlichen Kern der systematisierten Aktion: „Von welchem Zeitpunkt an sind die dortigen Juden in amtlichen Geburts-, Heirats- und Sterberegistern oder sonstigen Listen erfasst?“<sup>15</sup>

Zunächst rückt ein weiteres aus dem Eulerschen Nachlass eruiertes Schreiben „An den Vorsitzenden des Vereins für Geschichte und Altertumskunde in

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> Ebd.

Hohenzollern“ vom 8. Juli 1943 in den Mittelpunkt dieser Ausführungen.<sup>16</sup> Derlei Anschreiben wurden parallel bzw. zeitlich versetzt zu behördlichen Anfragen versandt und zeichnen sich durch eine stilistisch und inhaltlich höflichere Form aus. Einleitend erfolgt hierin nach der Bekanntgabe des Institut-Projekts zur Aufnahme der „Grabinschriften der Judenfriedhöfe im deutschen Reichsgebiet“ abermals der Hinweis auf den singulären Charakter der jüdischen Grabinschriften, die „für die Zeit vor Einführung der Personenstandsregister und der teilweise schon früher angelegten Personallisten die einzige Quelle für die genealogische Erforschung des Judentums und seiner Verbreitung im deutschen Volkskörper“ darstellten.<sup>17</sup> Zentral erscheine die fotografische „Sicherstellung des Quellenmaterials“, die aufgrund des fraglichen Fortbestandes der Judenfriedhöfe sofort durchgeführt werden müsse und die Inschriften so abbilden solle, „daß später eine hebraistisch geschulte Fachkraft den Inhalt der Inschrift aus ihr entziffern und in ein dafür geschaffenes Formblatt übertragen kann. Eine Kartei dieser Formblätter soll dann also gleichsam die für die Juden nicht vorhandenen Kirchenbücher ersetzen“.<sup>18</sup> Die Konstituierung einer derartigen Kartei aller jemals im deutschsprachigen Raum lebenden Juden als genealogisch und prosopographisch angelegtes Großprojekt wird angesichts der Interessenlagen des Reichsinstitutes und dessen Forschungsabteilung „Judenfrage“ nur allzu deutlich.

Die organisatorische Dimension erhält durch weitere Dokumente aus Eulers Sammlung eine Konkretisierung. In der „Zusammenstellung der bereits an Stadtgemeinden verkauften bzw. demnächst in Kommunalbesitz übergehenden jüdischen Friedhöfe“ sowie dem elfseitigen „Verzeichnis der Friedhöfe in den Jüdischen Gemeinden“<sup>19</sup> (als Durchschlag erhalten) – geordnet nach der Zugehörigkeit zu Regierungsbezirken innerhalb der Provinzen des Deutschen Reichs – wird das Ausmaß dieser systematischen Dokumentation erst bewusst. Insbesondere das jüdische Friedhofsverzeichnis, das nach dem Stande von 1932 zusammengestellt wurde, weist über 200 handschriftlich gesondert markierte Ortschaften und Städte auf, darunter auch Kleve. Wahrscheinlich

<sup>16</sup> Dokument „An den Vorsitzenden des Vereins für Geschichte und Altertumskunde in Hohenzollern, Herrn Archivdirektor Dr. Gustav Hebeisen, Sigmaringen“. In: Institut für Personengeschichte (Anm. 5).

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> Beide Dokumente einsehbar in: Institut für Personengeschichte (Anm. 5).

erfolgte der Versand der formalen Fragebögen an die hier aufgelisteten Kommunen und das Reichsinstitut erhielt von den handschriftlich markierten Gemeinden und Städten die Rückmeldungen zugesandt – die fotografische Dokumentation, d. h. die konkrete praktische Umsetzung wurde in diesem quantitativen Umfang allerdings nicht realisiert und ist bis heute nur für die Judenfriedhöfe in Kleve und Stade nachweislich rekonstruierbar.

Eine wissenschaftliche Behandlung erfuhr dieses Reichsinstitutsprojekt bisher nur in Helmut Heibers 1966 erschienenem Standardwerk „Walter Frank und sein Reichsinstitut für Geschichte des neuen Deutschlands“,<sup>20</sup> das sich auf immerhin 53 zusammenhängenden Seiten (S. 413–466) dezidiert der dem Reichsinstitut angegliederten Forschungsabteilung „Judenfrage“ (ab April 1938 Hauptreferat „Judenfrage“) und deren wissenschaftlichen Projekten widmet. Der Autor behandelt das Forschungs- und Dokumentationsvorhaben über die Judenfriedhöfe jedoch nur peripher. Dieses Desiderat der Forschung erklärt sich im zeitgeschichtlichen Kontext der fast vollständigen Zerstörung der Dokumente, Akten, Quellen und sonstigen Unterlagen des Reichsinstituts.

Auf Anregung Eulers nahm das Reichsinstitut 1942 das Projekt „Sicherstellung des historischen und anthropologischen Materials der Judenfriedhöfe in Deutschland“ in seine Forschungsplanung auf. Im Zentrum dieses Unternehmens standen „Sicherungsmaßnahmen“ der von Zerstörung und Auflösung bedrohten jüdischen Friedhöfe, – „erstens Grabinschriften als wichtige Ergänzung der Judenmatrikel fotografieren, zum anderen Leichen und Skelette (anthropologisches Material) ausgraben“.<sup>21</sup> Während diese Ausgrabungen und Exhumierungen noch vor dem eigentlichen Beginn aufgrund personeller Engpässe ausgesetzt wurden,<sup>22</sup> liefen die Grabsteinaufnahmen – beginnend mit Ablichtungen auf dem Währinger Zentralfriedhof in Wien und fortsetzend mit Hamburg, Berlin und weiteren Städten – zunächst viel versprechend an. Die Intention hinter dieser genealogischen Quellenerschließung, die auf eine Idee des Dekans der Philosophischen Fakultät (1938–1943) und Leiters des Orientalistischen Instituts der Universität Wien – Prof. Dr. Viktor

<sup>20</sup> Helmut Heiber (Anm. 1).

<sup>21</sup> Helmut Heiber (Anm. 1), S. 474.

<sup>22</sup> Vgl. Bernhard Purin: Invent-ariert. Zur Aneignung von Judaica durch Museen im Nationalsozialismus. In: Sigrid Schade, Gottfried Fliedl, Martin Sturm (Hg.): Kunst als Beute. Zur symbolischen Zirkulation von Kulturobjekten. Wien 2000. S. 75–88, hier: S. 78.

Christian (1885–1963) – zurückging,<sup>23</sup> und der an dieser auch inhaltlich als assoziierter Mitarbeiter des Reichsinstituts beteiligt war, lag in dem Erhalt einer historischen Übersicht über Verbreitung und Migrationsbewegungen der Juden im deutschsprachigen Raum. Daneben warb das Reichsinstitut bei den kommunalen Behörden, auf deren Kooperation und Bereitstellung der personellen Ressourcen es maßgeblich angewiesen war, mit der Förderung durch den Reichsführer SS sowie der bereitwilligen Unterstützung „von zahlreichen staatlichen und Parteidienststellen“.<sup>24</sup>

Im Rahmen der intendierten systematischen Aufnahme der jüdischen Grabsteine versuchte das Reichsinstitut, insbesondere die Stadt- und Gemeindeverwaltungen, aber auch Archive, Denkmalämter und Geschichtsvereine in die höchst aufwendige Arbeit zu involvieren. Doch stieß dieses Anliegen aufgrund der durch den Kriegsverlauf mit anderweitigen Aufgaben beschäftigten Verwaltungen und Behörden auch auf Ablehnung. Der nach dem Ausscheiden Walter Franks und der Einberufung Karl Richard Ganzers mit der Wahrnehmung der Dienstgeschäfte beauftragte Erich Botzenhart reagierte auf solcherlei Bescheide mit dem Verweis auf das „einmalige und unwiederbringlich dahingehende jüden- und rassekundliche Forschungsmaterial“,<sup>25</sup> dessen Erfassung auch weiterhin im Interesse des Reichsinstituts läge und unter Einbeziehung der diesem Unternehmen auch bisher aufgeschlossen gegenüberstehenden Institutionen und Behörden fortgeführt werden solle. In diesem Sinne führten die Beauftragten des Reichsinstitutes die Fotografien der jüdischen Grabsteine bis in die letzten Kriegsmonate fort. Auch im letzten Tätigkeitsbericht Botzenharts (18. Oktober 1944) erfährt das Projekt dezidiert Erwähnung: „[D]ie genealogische Erfassung der Judenfriedhöfe [wurde] durch weitere Sicherstellung des Inschriftenmaterials der Grabsteine fortgesetzt“.<sup>26</sup> Heiber konstatiert hierzu konträr an anderer Stelle seines *opus magnum*: „Die Münchner Grabstein- Interessenten stellten zwar weiterhin [in Anschluss an die Vorgabe des Wissenschaftsministeriums vom 15.9.1943; Anm. d. Verf.] ‚sicher‘, ver-

<sup>23</sup> Vgl. Gerd Simon: Tödlicher Bücherwahn. Der letzte Wiener Universitätsrektor im 3. Reich und der Tod seines Kollegen Norbert Jokl; veröffentlicht auf: <http://homepages.uni-tuebingen.de/gerd.simon/buecherwahn.pdf>; Stand: 25.02.2012; ders.: Chronologie Viktor Christian; veröffentlicht auf: <http://homepages.uni-tuebingen.de/gerd.simon/ChrChristian.pdf>; Stand: 25.02.2012.

<sup>24</sup> Zitiert nach Helmut Heiber (Anm. 1), S. 475.

<sup>25</sup> Botzenhart zitiert nach Helmut Heiber (Anm. 1), S. 475.

<sup>26</sup> Botzenhart zitiert nach ebd.; vgl. ebd., S. 474 f.

mutlich aber in erster Linie auf dem Papier, um wenigstens das Gesicht zu wahren“.<sup>27</sup> Diese Aussage zu verifizieren bzw. zu falsifizieren, soll Gegenstand weiterer, durch diese Arbeit angeregter Forschungen sein.

## Spurensuche II – die weiteren „dokumentierten“ Judenfriedhöfe

Neben den in dieser Ausarbeitung eindeutig als Elaborat der Reichsinstitutsdokumentation nachgewiesenen Grabsteinaufnahmen des Judenfriedhofs in Kleve existieren einzig für den jüdischen Friedhof Stade erhaltene Bildquellen in Form von fotografischen Aufnahmen, die nachweislich der Erfassungsaktion des Reichsinstituts zugeordnet werden konnten (s. Formblatt „An die Stadtverwaltung/Gemeindeverwaltung in Stade“ vom 18.6.43<sup>28</sup>).<sup>29</sup> Darüber hinaus „bekannt ist die Beteiligung des *Reichsinstituts* an der Beendigung der Fotoarbeiten auf dem jüdischen Friedhof in Altona“ (bis Oktober 1944),<sup>30</sup> die auf Initiative des Reichsinstituts im Frühjahr 1944 realisierte und oben bereits skizzierte fotografische Aufnahme der jüdischen Friedhöfe Haigerloch, Weildorf, Hechingen und Dettensee,<sup>31</sup> die Erfassung der von Heiber ohne weitere Angaben genannten Städte Wien, Hamburg, Berlin sowie die vom Reichs-

<sup>27</sup> Ebd., S. 1168.

<sup>28</sup> Vgl. Stadtarchiv Stade, K, F. 30 Nr. 35.

<sup>29</sup> Vgl. Jürgen Bohmbach: „Unser Grundsatz war, Israeliten möglichst fernzuhalten“. Zur Geschichte der Juden in Stade. Stade 1992 [Veröffentlichungen aus dem Stadtarchiv Stade, Bd. 15], S. 57; vgl. auch Jürgen Bohmbach: Eine Begräbnisstätte auf ewige Zeiten. Der jüdische Friedhof in Stade. Stade 2002 [Veröffentlichungen aus dem Stadtarchiv Stade, Bd. 22], S. 10, 14–22.

<sup>30</sup> Peter Honigmann (Anm. 2) bezieht sich in diesem Zitat auf die Publikation von Gaby Zürn: Die fotografische Dokumentation von Grabinschriften auf dem jüdischen Friedhof Königstraße/Altona (1942–1944) und ihr historischer Kontext. In: Peter Freimark, Alice Jankowski, Ina S. Lorenz (Hg.): Juden in Deutschland. Emanzipation, Integration, Verfolgung und Vernichtung. 25 Jahre Institut für die Geschichte der deutschen Juden Hamburg. Hamburg 1991, S. 116–129, hier: S. 124 ff.

<sup>31</sup> Vgl. Peter Honigmann (Anm. 2); Karl Werner Steim: Der Haigerlocher Judenfriedhof im Dritten Reich. In: Hohenzollerische Heimat, 1989, H. 4, S. 49–52, hier: S. 51; Joachim Hahn: Erinnerungen und Zeugnisse jüdischer Geschichte in Baden-Württemberg. Stuttgart 1988.

institut in Auftrag gegebene Ablichtung des jüdischen „Alten Friedhofs“ in Bielefeld.<sup>32</sup>

## Resümee und Ausblick

In welchem quantitativen Rahmen das 1942 institutionalisierte Reichsinstitutprojekt „Sicherstellung des historischen und anthropologischen Materials der Judenfriedhöfe in Deutschland“ die angeschriebenen Kommunen und Verbände zu schriftlichen Rückmeldungen veranlasste sowie eine faktische Erstellung weiterer fotografischer Dokumente jüdischer Grabsteininschriften nach sich zog, kann nach bisherigem Forschungsstand nur vermutet werden. Gleichwohl verdeutlichen bereits die hier dargelegten Projektausschnitte die weltanschauliche Positionierung der Geschichts- und Geisteswissenschaft im Dritten Reich: Als interdisziplinäre Verbindung sollte eine „kämpfende“ Wissenschaft entstehen, deren Publikationen die geisteswissenschaftliche Forschung in den Dienst des nationalsozialistischen Systems stellte und so *ihren* „Kriegsbeitrag“ leistete.<sup>33</sup> Die als eine „grundsätzlich zum Kriegerischen disponierte Wissenschaft“<sup>34</sup> interpretierbare „Judenforschung“ zeichnete sich im Sinne von Walter Franks Postulat der „kämpfenden Wissenschaft“<sup>35</sup> durch einen ausgeprägten Gestaltungswillen aus: Neben der Exklusion jüdischer Geisteswissenschaftlicher, der Umdeutung der deutsch-jüdischen Geschichte in eine „Geschichte der Judenfrage“ und der Aneignung wissenschaftlicher Ressourcen (Bücher, Archivalien, Bilder) trat sie „bereits mit ihrer Konstituierung

<sup>32</sup> Helmut Heiber (Anm. 1), S. 474 f. In dem Aufsatz „Der Kriegsbeitrag des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands“ (Anm. 3) wurden die hier erwähnten Fallbeispiele in detail beleuchtet und kontextualisiert.

<sup>33</sup> Vgl. zum „Kriegseinsatz der Geisteswissenschaften“ insbesondere Frank-Rutger Hausmann: „Deutsche Geisteswissenschaft“ im Zweiten Weltkrieg. Die „Aktion Ritterbusch“ (1940–1945), 3., erw. Aufl. Heidelberg 2007 [Studien zur Wissenschafts- und Universitätsgeschichte, Bd. 12].

<sup>34</sup> Vgl. über die „praktische“ Verbindung von „kämpfender Wissenschaft“ und „Judenforschung“ in der nationalsozialistischen Beutepolitik Matthias Berg: „Die 760 Kisten gehen übermorgen nach Frankfurt“. Von der paradigmatischen zur physischen Aneignung von Archivalien durch die nationalsozialistische „Judenforschung“. In: Ders., Jens Thiel, Peter Th. Walter (Hg.): Mit Feder und Schwert. Militär und Wissenschaft – Wissenschaftler im Krieg. Stuttgart 2009 [Wissenschaft, Politik und Gesellschaft, Bd. 7], S. 241–257, hier: S. 256.

<sup>35</sup> Vgl. Walter Frank: Kämpfende Wissenschaft. Mit einer Vorrede des Reichsjugendführers Baldur von Schirach. Hamburg 1934.

in den wissenschaftlichen ‚Kriegszustand‘ und instrumentalisierte später den militärischen Krieg für die „Nutzung neuer ‚Möglichkeiten‘“<sup>36</sup> forschungs- und wissenschaftspolitischer Provenienz. „Judenforschung“ als eine Sperrspitze dezidiert nationalsozialistischer Geschichtswissenschaft und -schreibung (manifestiert in konkurrierenden NS-Institutionen) intendierte mit der Übernahme kriegerischer und militärischer Rhetorik in öffentlichen Verlautbarungen sowie der Indienstellung wissenschaftlicher Forschung für die nationalsozialistische Propaganda neben der historiographischen Fundamentierung des NS-Regimes eben auch eine archivarische Konservierung eines jüdischen Lebens,<sup>37</sup> dessen intendierte physische Auslöschung gerade die Notwendigkeit zur Dokumentation der in der deutsch-jüdischen Geschichte als latente Gefahr dargestellten „Judenfrage“ implizierte: „Die Nachzeichnung dieser ‚Judenfrage‘ für alle historischen Epochen ergab eine ‚Geschichte der Judenfrage‘, aus deren historiographischer Erforschung auch Erkenntnisse für die anstehende ‚Lösung der Judenfrage‘ zu generieren wären.“<sup>38</sup> In Anja Horstmanns Resümee verdeutlichen sich die in praktischer Zusammenarbeit von geisteswissenschaftlichen und militärischen Abteilungen realisierten Bestrebungen, anhand von Filmaufnahmen eine Archivierung eines bestimmten Bildes des Judentums vorzunehmen: „Dabei wird deutlich, dass aus nationalsozialistischer Sicht aber nur bestimmte Aspekte des jüdischen Lebens – altbekannte, stereotype Motive und Darstellungen – als dokumentationswürdig erschienen und für eine zukünftige Verwendung archiviert werden sollten.“<sup>39</sup> Horstmann wählt Filmaufnahmen aus den Jahren 1941 und 1942 über die Umsiedlung der Juden in die polnischen Ghettos sowie aus den Ghettos in Warschau, in Dombrowa und Bendzin und (wahrscheinlich) Lublin als Ausgangspunkt und kontextualisiert diese hierüber transportierten stereotypen Bilder des „Ewigen Juden“ als archivarische Maßnahmen einer seit 1942 gewandelten nationalsozialistischen Geschichts- und Erinnerungspolitik, deren Stoßrichtung nunmehr die Konstruktion einer historischen „Realität“ der „Judenfrage“ für die nationalsozialistische Nachkriegsordnung darstellte. Indem Horstmann anhand der

<sup>36</sup> Matthias Berg (Anm. 36), S. 256.

<sup>37</sup> Vgl. für den archivarischen Charakter nationalsozialistischer Kulturpolitik Anja Horstmann: „Juden aufnahmen fürs Archiv“ – Das dokumentarische Filmmaterial „Asien in Mitteleuropa“, 1942. In: Medaon. Magazin für Jüdisches Leben in Forschung und Bildung, 2009, H. 4, S. 1–11.

<sup>38</sup> Matthias Berg (Anm. 36), S. 243.

<sup>39</sup> Anja Horstmann (Anm. 39), S. 9.

fragmentarischen Quellenbestände der Filmdokumentation „Asien in Mitteleuropa“ die Intentionen nationalsozialistischer Propagandapolitik aufzeigt, die hier „in Verbindung mit der Idee, Material für eine zukünftige Verwendung zu schaffen“, einen Film entwarf und produzierte, der „in seiner Komplexität und Machart eher als eine Art ‚Lehrfilm über eine ausgestorbene Rasse‘ wirkt und „als Versuch der Nationalsozialisten gedeutet werden [kann], eine spezifische, medial verfasste Erinnerung an das europäische Judentum zu schaffen“,<sup>40</sup> werden auch zentrale Motive der „Judenforschung“ präsent und eine weitreichende Kontextualisierung des hier behandelten Reichsinstitutsprojektes ermöglicht. Vergleichbar dem filmischen Dokumentationsprojekt „Asien in Mitteleuropa“, als Versuch „selektiv bestimmte Aspekte des jüdischen Lebens von Seiten der Nationalsozialisten zu archivieren“,<sup>41</sup> kann neben anderen Projekten und Institutionen wie beispielsweise das „Jüdische Zentralmuseum der SS in Prag“ oder das „Institut zur Erforschung der Judenfrage in Frankfurt am Main“ eben auch und gerade die Forschungsabteilung (seit April 1938 *Hauptreferat*) „Judenfrage“ des „Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands“ als paradigmatisches Beispiel genannt werden.

Fotografische Friedhofsdokumentation und filmisches Dokumentationsprojekt weisen in zentralen Punkten evidente Analogien auf: Beide im Jahr 1942 initiierten Projekte intendierten – unter Beteiligung behördlicher und militärischer Apparate sowie gefördert durch kriegsbedingte Strukturen – die dokumentarische Erfassung einer bald nicht mehr existenten jüdischen Lebenswelt im europäischen Kulturraum. Die archivarische Konservierung jüdischer Quellen implizierte gleichsam eine pseudowissenschaftlich gesteuerte Umdeutung und Neuinterpretation, die mittels der Selektion von dem nationalsozialistischen Bild des Judentums entsprechenden Quellen die stereotypische „Geschichte der Judenfrage“ in wissenschaftlichem Gewand in die Öffentlichkeit trug und der nationalsozialistischen Propaganda hierdurch seriös erscheinende Argumente lieferte. Die „kämpfende Wissenschaft“ Walter Franks, eine radikale „Umschreibung der Geschichte“ im nationalsozialistischen Sinne avisierend, erfuhr innerhalb der „Judenforschung“ eine antijüdi-

<sup>40</sup> Ebd., S. 8. Vgl. auch Tanja Kinkel: Ein Museum für das Ghetto Litzmannstadt. In: PaRDeS. Zeitschrift der Vereinigung für Jüdische Studien e.V. Ghetto: Räume und Grenzen im Judentum, 2011, H. 17, S. 119–141, hier: S. 134.

<sup>41</sup> Ebd., S. 1.

sche Frontstellung, die mit der „historiographischen Exklusion der jüdischen aus der deutsch-jüdischen Geschichte“ begann,<sup>42</sup> sich über den Ausschluss jüdischer Geisteswissenschaftler aus dem Forschungs-, Lehr- und Arbeitsbetrieb radikalisierte und in der physischen Aneignung jüdischer Bücher und Archivalien kulminierte.

Einer jüdisch dominierten Betrachtungsweise der deutsch-jüdischen Geschichte sollte eine nichtjüdische deutsche Perspektive, eine die „Judenkunde“ durch die „Geschichte der Judenfrage“ ablösende „Judenforschung“ entgegengesetzt werden, die innerjüdische Themen als irrelevant abqualifizierte und primär „die Spuren jüdischen Einflusses im nichtjüdischen Geistesleben, in Wirtschaft und Politik“ thematisierte.<sup>43</sup>

Ausgehend von dem in diesem Beitrag skizzierten Reichsinstitutsprojekt zur systematischen Erfassung jüdischer Grabsteininschriften und somit dem intendierten Erhalt jedweder Personenstandsdaten jüdischer Provenienz sowie den im vorliegenden Resümee dargelegten Komplementärprojekten (Filmaufnahmen, Museumsaufbau) entsteht ein plastisches Bild über die wissenschafts- und propagandapolitischen Ziele der nationalsozialistischen Führungseliten, die „auf verschiedenen Ebenen neben einer Historisierung der eigenen antijüdischen Politik eine Konservierung des Jüdischen betrieben“.<sup>44</sup> Die permanente Erinnerungsarbeit gegen das Vergessen der Existenz der „Judenfrage“ war die entscheidende Funktion der „Judenforschung“, die hierüber „nicht nur die propagandistische Ermöglichung der Vertreibungs- und Vernichtungspolitik oder gar ihre Planung und wissenschaftliche Unterstützung, sondern vielmehr die als essentiell erkannte, dauerhafte Bewahrung und Perpetuierung des ideologisch notwendigen Feindbildes“ betrieb und mit der Radikalisierung antijüdischer Politik eine konservierende Rolle innerhalb des NS-Systems einnahm – „als Reservoir für die Zeit nach der Vertreibung und/oder Vernichtung“.<sup>45</sup>

<sup>42</sup> Marthias Berg (Anm. 36), S. 246; vgl. auch Dirk Rupnow: ‚Arisierung‘ jüdischer Geschichte – Zur nationalsozialistischen ‚Judenforschung‘. In: Leipziger Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur, Bd. 2, Leipzig 2004, S. 349–367.

<sup>43</sup> Dirk Rupnow (Anm. 44), S. 356.

<sup>44</sup> Ebd.; vgl. auch Dirk Rupnow: Vernichten und Erinnern. Spuren nationalsozialistischer Gedächtnispolitik. Göttingen 2005, S. 164 ff.

<sup>45</sup> Ebd., S. 363 f.

# „Ghetto“: Die juristische Definition

*von Werner Himmelmann*

## **Zusammenfassung**

Das „Gesetz zur Zahlbarmachung von Renten aus Beschäftigungen in einem Ghetto“ (ZRBG) aus dem Jahre 2002 machte es erforderlich, das Phänomen und den im Gesetz verwendeten Begriff „Ghetto“ juristisch einer eindeutigen Klärung zuzuführen. Die hierbei aufgetretenen Fragen und Probleme sollen nachfolgend dargestellt werden.

## **Abstract**

The “law regarding the conditions for making pensions payable from an employment in a ghetto” / „Gesetz zur Zahlbarmachung von Renten aus Beschäftigungen in einem Ghetto“ (ZRBG) passed in 2002 requires a clear judicial specification of the phenomenon and the term of the National Socialist ghetto. The paper examines the related questions and problems.

## **Einleitung**

Das letztjährige Heft 17 (2011) dieser Zeitschrift ist vollständig der Erforschung des „Lebensraumes Ghetto“ gewidmet. Die Verfasser der einzelnen Beiträge werden sich kaum bewusst gewesen sein, dass in den vergangenen Jahren (seit 2002) die deutschen Gerichte versucht haben, das Phänomen und den Begriff des Ghetto zu definieren, um einem Gesetz zur Geltung zu verhelfen, welches an den „Lebensraum Ghetto“ als gesetzlichem Tatbestand anknüpft.

## **Vom „Gesetz zur Zahlbarmachung von Renten aus Beschäftigungen in einem Ghetto“ (ZRBG) zur „Kehrtwende von Kassel“**

Das „Gesetz zur Zahlbarmachung von Renten aus Beschäftigungen in einem Ghetto“ (ZRBG) vom 20.06.2002 sollte die letzte „Lücke“ im System des Rechts der sogenannten Wiedergutmachung schließen. Der Anwendungsbereich des Gesetzes betrifft „Zeiten der Beschäftigung von Verfolgten in einem Ghetto, die sich dort zwangsweise aufgehalten haben, wenn die Beschäftigung aus eigenem Willensentschluss zustande gekommen ist und wenn die Arbeit gegen Entgelt“ geschah. Das Ghetto muss sich in einem Gebiet befunden haben, das vom Deutschen Reich besetzt oder diesem eingegliedert war.<sup>1</sup>

Über dieses Gesetz und seine Verwirklichung ist insbesondere in den letzten zwei Jahren in allen deutschen Medien ausgiebig berichtet worden. Dies geschah allerdings nicht unter Bezugnahme auf den Begriff des Ghettos. Vielmehr musste die deutsche Regierung nach Kritik der Partei „Die Linke“ zugestehen, dass im Jahr 2006 von den ca. 70.000 eingereichten Anträgen auf Gewährung von Ghattorenten 61.000 Ablehnungen ergangen waren. Zustimmung wurden nur etwa 5.000 Anträge beschieden. Die Bundeskanzlerin Angela Merkel musste sich von dem damaligen israelischen Premierminister Ehud Olmert und auch von dem im Anschluss amtierenden Benjamin Netanjahu rügen lassen. Im Wesentlichen ist es auf die Pionierleistung eines einzelnen Richters zurückzuführen, dass sich die Rechtsprechung bis heute vollkommen gewandelt hat. Es war der Richter am Landessozialgericht in Essen, Jan-Robert von Renesse, der sich nicht mehr damit abfand, die Anträge der Betroffenen auf der Basis eines Fragebogens zu entscheiden. Er beendete vielmehr die Praxis der Entscheidung nach Aktenlage und ging dazu über, die Ghetto-Überlebenden in Israel persönlich anzuhören und Gutachter einzuschalten, die u. a. auch zu der Frage des „Ghetto“ Nachforschungen anstellten. Das Ergebnis dieser Bemühungen führte schließlich zur gänzlichen Umkehr der bisherigen Rechtsprechung, und zwar durch zwei Urteile vom 02.06.2009 des 13. Senats und vom 03.06.2009 des 5. Senats des Bundessozialgerichts. Man spricht von der sogenannten „Kehrtwende von Kassel“.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Fundstelle: Bundesgesetzblatt I 2002, S. 2074.

<sup>2</sup> 13. Senat vom 02.06.2009, BSGE 103, 190 und 201 = SozR 4–5075 § 1 Nr. 7 u. 5 sowie – B 13 R 85/08 R; 5. Senat vom 03.06.2009, BSGE 103, 220 = SozR 4–5075 § 1 Nr. 8 sowie B 5 R 66/08 R.

## **Zwangswaiser Aufenthalt im Ghetto schließt freiwillige Arbeit nicht aus**

Eine besondere Rolle spielte zunächst die Frage, ob die Verfolgten sich in dem Ghetto zwangsweise aufgehalten hatten und ob die Arbeit dort aus freiem Willensentschluss oder als Zwangsarbeit ausgeführt wurde. Es handelte sich nämlich bei der sogenannten Ghettorente um eine Rente für geleistete Arbeit, nicht um eine Opferrente. Viele Antragsteller hatten in den 1950er und 1960er Jahren im Rahmen des Bundesentschädigungsgesetzes ihre Arbeit als Zwangsarbeit bezeichnet. Die juristische Einordnung dieser Arbeit im Rahmen des „Gesetzes zur Zahlbarmachung von Renten aus Beschäftigung in einem Ghetto“ (ZRBG) musste jedoch größtenteils anders erfolgen. Rentenbeitragszeiten konnten sich ergeben, auch wenn die Verfolgten sich zwangsweise in einem Ghetto aufhielten, sofern nur die Arbeitsaufnahme in gewissem Rahmen auf freiem Willensentschluss beruhte.

Im ZRBG findet sich naturgemäß zum Begriff des „Ghetto“ keine Legaldefinition.<sup>3</sup> Die ersten Arbeitsanweisungen der Deutschen Rentenversicherung zu den ZRBG-Fällen erklärten:

„Nach seinen Ursprüngen aus dem 16. Jahrhundert ist ein Ghetto ein Stadtteil oder eine Straße, in der ausschließlich Juden wohnen; es ist ein eingegrenzter und von anderen Teilen der Stadt abgegrenzter Bereich. Diese Ghettos unterscheiden sich von den Ghettos, die von den Deutschen in den im 2. Weltkrieg besetzten Gebieten errichtet wurden. Sie stellen ein Übergangsstadium dar im Verlauf der ‚Endlösung der Judenfrage‘. Insoweit wurde die Lebensorganisation der Juden in einem Ghetto vom NS-Regime festgelegt.“<sup>4</sup>

Geht man von dieser Begriffsbestimmung aus, dann ist es naturgemäß schwer, in diesem „Vorhof zur Hölle“ einen freien Arbeitsmarkt auszumachen. Die Tendenz zur Ablehnung der Ghettorenten wird in diesem Textteil der Ar-

<sup>3</sup> Zur fehlenden Legaldefinition vgl. den Bericht des Bundesministeriums für Gesundheit und soziale Sicherung zur Umsetzung des Gesetzes zur Zahlbarmachung von Renten, ZRBG vom 15.02.2005 (Deutscher Bundestag, GS-Ausschuss Drucksache 0825 vom 28.02.2005, dort III Ziff. 2 D zur Auslegung des Begriffs „Ghetto aufgrund einer fehlenden gesetzlichen Definition“, abgedruckt bei Stephan Lehnstaedt „Geschichte und Gesetzesauslegung“ als Dokument 6, S. 178 ff.; ferner Jürgen Zarusky „Hindernislauf für Holocaust-Überlebende“ in „Tribüne“, Zeitschrift zur Verständnis des Judentums, Heft 187 (3. Quartal 2008), S. 155 ff.

<sup>4</sup> Arbeitsanweisung der Deutschen Rentenversicherung zu ZRBG-Fällen (Sept. 2002), Abschnitt R1.1 „Zwangswaiser Aufenthalt in einem Ghetto“.

beitsanweisungen der Deutschen Rentenversicherung bereits sichtbar. Richtig wird aber in PaRDeS Heft 17 zum Beispiel von den Autorinnen Bethke und Holländer in dem Beitrag „Lebenswelt Ghetto“ darauf hingewiesen, dass die jüdischen Ghettos nicht nur als Vorstufe zur Vernichtung zu betrachten sind, „(...) sondern auch als Orte, an denen die Ghettobewohner lebten, arbeiteten, wohnten, sich bildeten und kulturell betätigten (...)“.<sup>5</sup> In diesem „Lebensraum“ war naturgemäß Arbeit aus eigenem Willensentschluss möglich. Für diese Arbeit muss, so will es das „Gesetz zur Zahlbarmachung von Renten aus Beschäftigung in einem Ghetto“, auch ein Rentenanspruch entstehen.

## **Die Einengung des Ghattobegriffs durch die Deutsche Rentenversicherung**

Die mit der Durchführung des ZRBG befasste Deutsche Rentenversicherung versuchte den Raum „Ghetto“ in vielfacher Hinsicht einzuengen. So wurde zur Bedingung eines „Ghettos“ das völlige „Nichtvorhandensein einer nicht-jüdischen Bevölkerung“ gemacht. Dieses Kriterium sei, so die Arbeitsanweisung der Deutschen Rentenversicherung, auch bei der Prüfung anzuwenden, ob Rentenbeitragszeiten in einem sogenannten offenen Ghetto gegeben sein könnten. Die eindeutige Feststellung lautet:

„Folglich kann nicht von einem Ghetto die Rede sein, wenn in einem bestimmten Gebiet neben Juden auch Nichtjuden gewohnt haben und die jüdische Bevölkerung 'nur' durch verschiedene Maßnahmen in ihrer Bewegungsfreiheit eingeschränkt gewesen ist“.<sup>6</sup>

Weitere Eingrenzungen des Ghattobegriffs erfolgten durch die Deutsche Rentenversicherung offensichtlich mit dem Ziel, Zahlungen nach Möglichkeit zu vermeiden. So soll die Beschäftigung in einem Ghetto im damaligen als Ost-Oberschlesien bezeichneten Gebiet frühestens ab dem 01.10.1942 berücksichtigungsfähig sein. Die Einführung des sogenannten Judenbanns in Ost-Ober-

<sup>5</sup> Arbeitsanweisung der Deutschen Rentenversicherung zu ZRBG-Fällen (Sept. 2002), Abschnitt R1.1 „Zwangswaiser Aufenthalt in einem Ghetto“.

<sup>6</sup> Svenja Bethke und Hanna Schmidt Holländer: Lebenswelt Ghetto: Raumtheorie und interpretatives Paradigma als Bereicherung für die Erforschung jüdischer Ghettos im Nationalsozialismus, in: PaRDeS. Zeitschrift der Vereinigung für Jüdische Studien, Heft 17 (2011), Potsdam 2011, S.35.

schlesien ab Anfang 1941 und die ab Juli 1941 geltende „Anordnung über den Aufenthalt der Juden“ sei noch nicht geeignet gewesen, die Existenz eines Ghettos zu begründen. Diese Auslegung des Begriffs „Ghetto“ führt in der Folge dazu, dass „eine Beschäftigung in einem Ghetto in Ost-Oberschlesiens frühestens am 01.10.1942 berücksichtigt“ werden könne.<sup>7</sup>

Im Ergebnis bejahen die Arbeitsanweisungen nur 424 Orte, die als Ghetto klassifiziert werden. Dem ist die Rechtsprechung der deutschen Sozialgerichte jahrelang im Wesentlichen gefolgt. Die sogenannte „Kehrtwende von Kassel“ im Juni 2009 hat dann zu einer totalen Wende geführt. Nahezu alle Kritikpunkte und Fragen, die im Bericht des Bundesministeriums für Gesundheit und soziale Sicherung vom 15.02.2005 zur Umsetzung des ZRBG aufgezählt waren, wurden im Sinne der Kritiker behandelt und beantwortet. Nicht nur die viel zu enge Auslegung des Begriffs „Ghetto“ wurde verworfen (Auch das US Holocaust Memorial Museum in Washington D. C. identifiziert in seiner neuesten Enzyklopädie etwa 1.150 Ghettos in Osteuropa. Das sind mehr als doppelt so viel, wie bisher zur Ghettorentenrechtsprechung im Rahmen des ZRBG angenommen). Es wurde zum Beispiel die Fehlinterpretation des Begriffs der Freiwilligkeit korrigiert. Auch bei einem zwangsweisen Aufenthalt im Ghetto ist freiwillige Arbeit möglich. Insbesondere der Entgeltbegriff wurde erweitert. Selbstverständlich können Nahrungsmittel als Entgelt im Sinne des ZRBG angesehen werden. Im Ergebnis konnte nach dieser korrigierenden Rechtsprechung des Bundessozialgerichts das ZRBG ab sofort seine volle Wirkung entfalten.<sup>8</sup>

## Der Fall Starachowice

Welche Bedeutung die richtige Bestimmung des Ghettobegriffes erlangt, lässt sich an einem Beispiel aus dem Bereich des Landessozialgerichts Nordrhein-Westfalen erklären.<sup>9</sup> Es ging um die polnische Stadt Starachowice. Sie liegt

<sup>7</sup> Arbeitsanweisung der Deutschen Rentenversicherung (2002) als Interpretation zum ZRBG, abgedruckt als Dokument Nr. 4 bei Stephan Lehnstaedt „Geschichte und Gesetzesauslegung“, S. 134 ff.

<sup>8</sup> So die Arbeitsanweisung der Deutschen Rentenversicherung zu ZRBG-Fällen aus Sept. 2009 unter Abschnitt R.1 „Zwangswise Aufenthalt in einem Ghetto“.

<sup>9</sup> Sh. 13. und 5. Senat des Bundessozialgerichts aaO, sh. Fußnote 2. 5. Senat vom 03.06.2009, BSGE 103, 220 = SozR 4–5075 § 1 Nr. 8 sowie B 5 R 66/08 R.

etwa 200 km südöstlich von Warschau. Im September 1939 wurde die Stadt von deutschen Truppen besetzt. Die Stadt hatte ungefähr 28.000 Bewohner, davon etwa 3.000 Juden. Anfang 1940 hatte der Ältestenrat der Juden eine Liste der arbeitsfähigen Juden aufzustellen. Im Stadtteil Wirzbnik wurde zur gleichen Zeit ein sogenannter „jüdischer Wohnbezirk“ eingerichtet. Durch Zuwanderung weiterer Juden, insbesondere aus den von Deutschland annektierten Gebieten Polens wuchs die Einwohnerzahl im „jüdischen Wohnbezirk“ schließlich auf ca. 6.000 Menschen im Jahr 1942 an.

Jüdische Familien aus anderen Teilen von Starachowice mussten in den Stadtteil Wirzbnik umziehen. Das Verlassen des Ghettos war nur mit einem gesonderten Ausweis möglich. Im April 1941 wurde das Ghetto mit Stacheldraht abgesperrt. Parallel zu diesem Ghetto gab es ab Mitte 1942 im Übrigen ein Zwangsarbeiterlager mit rund 300 Juden, die aus anderen Städten stammten, aber keine Bewohner von Starachowice waren. Eine dramatische Wendung nahm das Leben in Starachowice am 27. Oktober 1942. Der „jüdische Wohnbezirk“ wurde umstellt. Die Bewohner wurden auf den Marktplatz getrieben und anschließend deportiert. Kranke und Alte wurden sofort erschossen. Knapp 4.000 Personen wurden nach Treblinka deportiert. Etwa 1.600 Frauen und Männer wurden als Arbeitsjuden den Zwangsarbeitslagern zugewiesen.<sup>10</sup>

Das Landessozialgericht (LSG) Nordrhein-Westfalen hat einer Klägerin gegen den anderslautenden Bescheid des Rententrägers eine Altersrente für die Ghettoarbeitszeit vom 02.04.1941 bis zum 27.10.1942 zugesprochen. Dabei wurde der Begriff des Ghettos dahin ausgelegt, dass jedenfalls für Starachowice in dem genannten Zeitraum ein Ghetto existent war. Das Landessozialgericht führt aus, dass es sich hier um einen solchen Wohnbezirk handele, in dem Juden durch eine Aufenthaltsbeschränkung vollständig oder nachhaltig durch die Androhung von Strafen oder Gewaltmaßnahmen von der nichtjüdischen Umwelt abge sondert wurden und sich in einem Gebiet befanden, welches zum faktischen Herrschaftsbereich des NS-Staates gehörte.

Dabei kann es nach Auffassung des LSG dahingestellt bleiben, ob es sich um ein sogenanntes offenes Ghetto gehandelt habe. Auf den Unterschied zwischen offenem und geschlossenem Ghetto komme es rechtlich nicht an. Ab April 1941 habe es sich bei dem Ortsteil Wirzbnik von Starachowice um einen geschlossenen „jüdischen Wohnbezirk“ gehandelt. Die Bewohner hätten diesen

<sup>10</sup> Urteil des Landessozialgerichts NRW vom 12.12.2007, Az. L8 R 187/07.

Bezirk nicht ohne Lebensgefahr und ohne Erlaubnis verlassen dürfen. Sie seien unter menschenunwürdigen Bedingungen zusammengepfercht gewesen. Die Existenz eines Judenrates, der die Arbeit organisiert und zugeteilt habe, sei kein Merkmal der Freiheit gewesen, sondern typisch für die Arbeitsorganisation in einem Ghetto. Anzumerken ist in diesem Zusammenhang, dass die überlebenden Juden von Starachowice bei dem Herannahen der Front 1944 per Zug nach Auschwitz deportiert wurden. In diesem Zug wurden die früheren Mitglieder des Judenrates von den Mitgefangenen wegen ihrer Kollaboration mit den Nazis erwürgt.

## Schlussbemerkungen

Als Ergebnis der durch die „Kehrtwende von Kassel“ gelockerten Rechtsprechung kann der juristische Begriff des Ghettos wohl dahin qualifiziert werden, dass einerseits die Betroffenen in einen gesonderten abgegrenzten Wohnbezirk verbracht wurden. Damit einher ging die Abtrennung der jüdischen Bevölkerung von der nichtjüdischen Bevölkerung der betreffenden Stadt oder Gemeinde. Kennzeichnend für das Ghetto war ferner, dass es nicht erlaubt war, den Wohnbezirk zu verlassen, sei es, dass dies unter Strafen gestellt wurde, oder dass tatsächlich eine Abgrenzung, wenn auch „nur“ durch Stacheldraht, geschaffen wurde.

Im Ergebnis nähern sich also die Juristen dem historischen Begriff des Ghettos im Sinne der Raumtheorie. Eine räumliche Separierung nebst Überwachung der Grenze reicht für die Bejahung eines Ghettos aus. Gleichzeitig wurden im Übrigen von der höchstrichterlichen Rechtsprechung auch die Begriffe des eigenen Willensentschlusses und der Entgeltlichkeit so flexibel ausgelegt, dass inzwischen, wie das Urteil des Bundessozialgerichts vom 02.06.2009 ausführt, auf der neuen Grundlage nunmehr „Sinn und Zweck des ZRBG erfüllt werden können“. <sup>11</sup> Die Deutsche Rentenversicherung hat sich nach den Urteilen des Bundessozialgerichts vom Juni 2009 („Kehrtwende von Kassel“) ebenfalls um 180 Grad gedreht. Nunmehr wird der überwiegenden Anzahl der Anträge gemäß ZRBG positiv beschieden und die gerichtlichen Streitigkeiten über

<sup>11</sup> So der Tatbestand (d. h. zwischen den Parteien unstrittig festgestellte Tatsachen) im Urteil des Landessozialgerichts NRW vom 12.12.2007, Az. L 8 R 187/07.

Ghettorenten haben sich auf ein Minimum reduziert. Dazu haben im Übrigen gerade die Historiker beigetragen, die insbesondere von dem Richter von Renesse in die Verfahren als Gutachter einbezogen wurden. Die Historiker haben die offenen Sachverhalte weitgehend geklärt. 13 Historiker haben vor dem 2. Juni 2009 (Entscheidung des Bundessozialgerichts) die Richter darauf hingewiesen, welche unzureichenden Vorstellungen oftmals von dem Phänomen Ghetto vorherrschen. Sie haben gemahnt, „nicht an der historischen Realität vorbei zu entscheiden“. Insoweit haben die Historiker von Wolfgang Benz bis Jürgen Zarusky mitgeholfen, die Gerichte auf den richtigen Weg zu bringen, nämlich die Versöhnungs- und Wiedergutmachungsabsicht des Gesetzgebers zu verwirklichen.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Urteil des Bundessozialgerichts vom 02.06.2009, Az. B 13 R 139/08 R.

# **Report on the Fourth Warsaw Conference for Young Jewish Studies Researchers Held in Warsaw, 14<sup>th</sup>-16<sup>th</sup> June 2011**

*by Anna M. Rosner*

The Mordechai Anielewicz Center for the Study and Teaching of the History and Culture of Jews in Poland was established over twenty years ago. Since then it is an inherent part of the Department of History at Warsaw University, where Jewish Studies specialists can teach students from various departments about the past and present existence of the Jews in the world.

In 2005 students gathered in the Jewish Studies Section of the Scientific Circle of the History Department organized the first Warsaw conference for graduating and PhD students interested in the history and culture of the Jews. Back then the conference was one of the very few scientific events in Poland attracting people specializing in that field. Since then every two years their younger colleagues – next generations of students attending the Mordechai Anielewicz Centre seminars – take on the task of organizing conferences for young, ambitious scholars, wishing to share their knowledge with others. Now, when similar events take place more often, Warsaw conferences aim at being as international and as interdisciplinary as possible. The organizers hope that this will allow the future conferences to stay on the modern map of humanities' events.

Between 14<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> June 2011 *The Fourth Warsaw Conference for Young Jewish Studies Researchers* was brought to life as a continuation of Mordechai Anielewicz Center tradition. The event was organized by a group of seven students from three different institutes and one PhD student overlooking the actions of the group. Entire preparations took over six months, and – what distinguishes that conference from the others – the students who agreed to organize it obliged to do it without any help from the university staff. They were fully responsible for the financial site, program setting, contacts with participants and even advisory in the city sightseeing in participants' free time. All the finances needed for the event came from donators: Warsaw University

History Department, The Emanuel Ringelblum Jewish Historical Institute, Socio-Cultural Society of the Jews in Poland (TSKŻ), Polish Historical Society, Nissenbaum Family Found, Shalom Foundation and others. The effort paid off, as the interest, reception and comments after the event were all very positive.

The conference took place entirely within the building of the Institute of History. Short opening and welcome speeches were given by Professor Maria Koczerska, the head of the Institute of History, Dr. Jolanta Żyndul, the head of the Mordechai Anielewicz Centre and Zofia Kozłowska, Vice President of the Polish Historical Society.

The event attracted one hundred and fourteen participants, of which nearly one third came from abroad – mainly from Israel, Germany and Ukraine, but also from the United States of America, Canada, Ireland, Great Britain, Italy, Switzerland, Romania, Czech Republic, Lithuania and Russia. There were also many representatives of leading Polish universities such as Warsaw University, Jagiellonian University, Adam Mickiewicz University of Poznań, Mikołaj Kopernik University of Toruń, University of Wrocław and Marie Skłodowska-Curie University of Lublin, just to mention few.

The participants gave their speeches in two languages – Polish or English. Each of the thirty-eight panels lasted one and a half hour and consisted in three presentations and a discussion during which all questions asked by the auditors would be answered. All of the participants were expected to introduce their own research, topic of interest or interesting but not-so-well-known issues connected with Jewish Studies. The presentation of vast majority of the papers had shown an outstanding level of scientific engagement and academic experience of young scholars. Discussions and exchange of thoughts as well as the sharing of the research techniques became an important part of the event.

Historical background of the majority of the organizing committee did not affect the selection of the scientific fields represented at the conference. Although most of the papers concentrated on the past events the participants spoke also about the present times, the future awaiting the Jews, today's geopolitical position of Israel and the Middle East conflict. The conference was meant to be as interdisciplinary as possible, therefore different fields such as linguistics, religious studies, sociology, philosophy and even cinematography were represented. The participants spoke a lot about the Holocaust itself, but it turned out that most of the conversations connected with the tragic event

concentrated on the need and the ways of keeping the memory of the horror and both its victims and survivors alive.

Vast range of represented scientific fields allowed the organizers to conduct many panels, which could interest those who specialize in ancient history, modern political studies, Hasidism or even gender studies. *Jewish Experience During 2<sup>nd</sup> World War* for example, one of the first panels, let participants talk about issues such as education in the ghettos, the role of the Eichmann trial in the construction of historical memory of the Jews or the Soviet deception strategy in regard to the Jewish minority in Poland. Another panel entitled *Diaspora* focused on some rarely discussed topics such as the culture of the Jews in Latin America and Canada. Those who research philosophy would find papers on Spinoza and Sznur Zalman in *Representatives of the Jewish mystics and philosophy* and for those who prefer to focus on earthbound issues *Private Life* panel was held, with topics such as *Family Courts of Israel*, *Mixed Marriages in Judaism* and even *Sex Ethics in Orthodox Judaism*. Historians focused mostly on panels such as *Jews in the Kingdom of Poland*, where sixteenth and seventeenth century affairs were discussed, as well as *Jewish Wars of the Ancient Times*. Surprisingly one of the panels which met high interest among the participants and the guests was *Jews in Film and Photography* where Scandinavian opposition to intolerance in the cinema was brought to everyone attention along with the interpretation of the Shoah photography as one of the ways of dehumanisation of the Jews during the war.

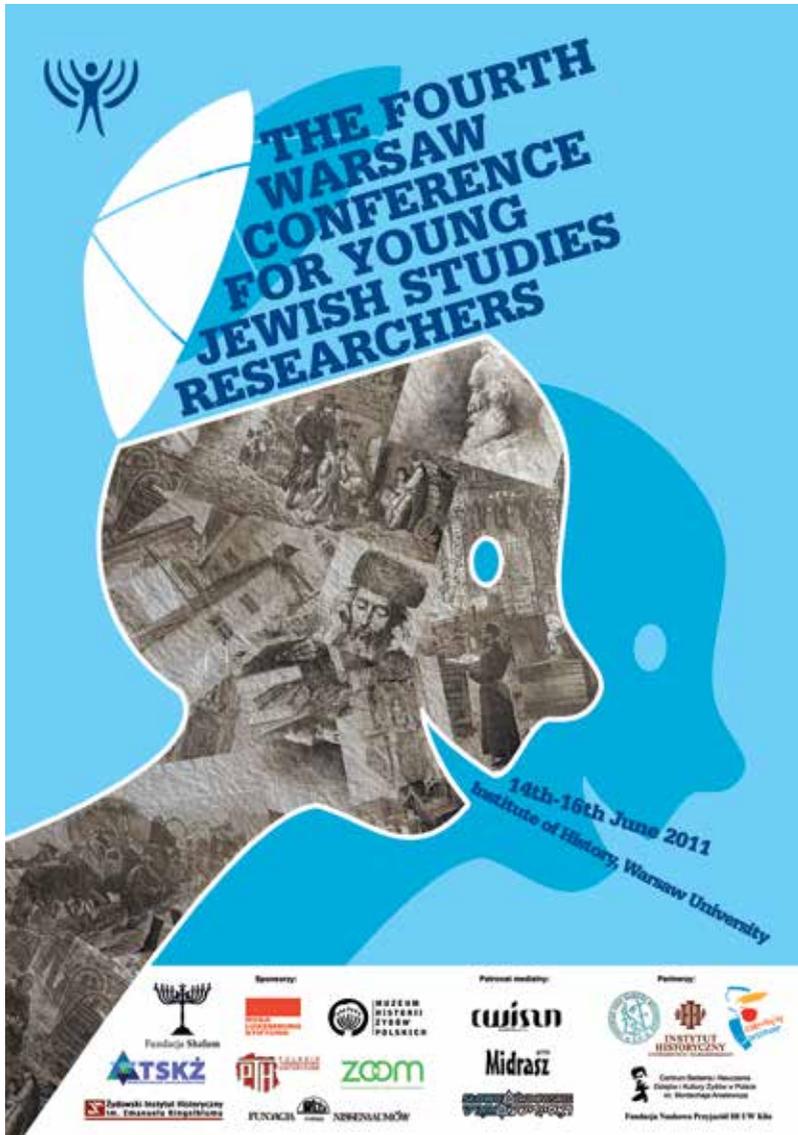
During the conference Chief Rabbi of Poland Michael Schudrich gave a short lecture *The Centrality of Israel in Jewish Belief*, which most of the participants found very interesting. People taking part in the conference were also given a chance to see Warsaw sights connected with the long Jewish history of the city together with a qualified tour guide. Apart from meetings, conversations and lectures all of the people who took part in the conference had a chance to get to know each other a bit closer and on a less formal basis during an integration dinner on the first day, as well as at lunch on the second day of the conference. This sort of interaction allowed all to make friends, to exchange contact details and sometimes even to come out with plans for new research they could run together.

Thanks to the efforts of the organizers the most important Jewish media in Poland spread the news about the conference within the Jewish community in the country. For the first time in the history of the students' conferences many

visitors from outside of the academic society joined the panels to listen to the papers and take part in the discussions. Despite the fact that the conference took place during the end of the academic year exam session, which engaged most of the students, many of them did find the time to join in as well, which is considered a big success of the conference. Many papers focused on narrow, deeply specialized topics and attracted lecturers and scientists, who frequently visited panels and joined students as auditors.

At present a publication summarizing the conference is being prepared. Two books – one with Polish and one with English papers – should be published by the end of the academic year 2011/2012. Mordechai Anielewicz Center plans to carry out the next international conference for young Jewish studies researchers in late spring 2013. All information about the upcoming event will be published on our site: <http://www.ca.uw.edu.pl/>.

The organizing committee members would like to take the opportunity to thank the Department of History staff, donators and all those who voluntarily helped during the conference.



Poster der Vierten Warschauer Konferenz für Nachwuchswissenschaftler der Jüdischen Studien, gestaltet von Anna Rogowska

# Jüdische Kultur

## Studien zur Geistesgeschichte, Religion und Literatur

Herausgegeben von Karl E. Grözinger

---

21: Stanisław Krajewski, Adam Lipszyc (Eds.)

### Abraham Joshua Heschel

Philosophy, Theology and Interreligious Dialogue

2009. VI, 228 pages, 1 ill., hc  
ISBN 978-3-447-05920-6  
€ 54,- (D)

The book is devoted to the thought of one of the 20<sup>th</sup> century's most interesting philosophers of religion. Heschel, a traditional Polish Jew who became a modern thinker, was also an impressive prophet of interreligious dialogue. The book is the fruit of a scholarly conference held in 2007 at the University of Warsaw, in Heschel's native city, on the occasion of the 100<sup>th</sup> anniversary of his birth. Given the depth and scope of his thinking, the papers gathered in the volume will be of interest not only to philosophers, theologians, and scholars of Heschel, but also to those who know little about Heschel but are interested in the fundamental problems that appear at the borders between philosophy and theology, religion and modernity, Judaism and Christianity, and, more broadly, problems of interfaith relations and their future. Among the contributors to the volume there are many of the foremost Heschel scholars from the United States and Israel, as well as authors from Poland and other European countries.

22: Nathanael Riemer

### Zwischen Tradition und Häresie

»Beer Sheva« – eine Enzyklopädie des jüdischen Wissens der Frühen Neuzeit

2010. 345 Seiten, 2 Abb., 26 Tabellen, gb  
ISBN 978-3-447-06122-3  
€ 74,- (D)

Das Werk *Beer Sheva* (Sieben Brunnen) wurde von dem Prager Rabbiner Beer Perlhefter und seiner Frau Bella an der Schwelle vom 17. zum 18. Jahrhundert in jiddischer Sprache verfasst und ist als Erinnerungsbuch den sieben verstorbenen Kindern des Ehepaars gewidmet. Beer Perlhefter, der bei dem Universalgelehrten Johann Christoph Wagenseil als Lehrer für jüdische Literatur arbeitete, galt als ein außerordentlich Mystiker. Nathanael Riemer trägt erstmalig weit verstreute Dokumente zu einer Darstellung des Lebenswegs der beiden Autoren zusammen. Auf der Grundlage eines Vergleichs der erhaltenen Handschriften wird *Beer Sheva* unter literaturwissenschaftlichen und religionshistorischen Aspekten analysiert. Das Werk beschreibt in bildreicher Sprache zunächst den Himmel, das Purgatorium und das Paradies.

23: Andreas Künzli

### L. L. Zamenhof (1859–1917)

Esperanto, Hillelismus (Homaranismus) und die "jüdische Frage" in Ost- und Westeuropa

2010. 564 Seiten, davon 24 Seiten Tafeln, gb  
ISBN 978-3-447-06232-9  
€ 98,- (D)

L.L. Zamenhof (1859–1917), vor allem als Erfinder der internationalen Plansprache Esperanto in die Annalen eingegangen, ist weniger bekannt als Theoretiker der „jüdischen Frage“. Als Vertreter eines Volks, das seit zweitausend Jahren in der Diaspora lebte, seiner Rechte beraubt und immer wieder grausam verfolgt wurde, kam Zamenhof, um die „jüdische Frage“ zu lösen, auf die Idee, mit dem Esperanto eine neue Sprache und mit dem Hillelismus bzw. Homaranismus eine neue Religion für die Juden zu schaffen, sie aber zugleich als „Allmenschentumsethik“ zu begreifen. Im Unterschied zu den bisher erschienenen Lebensbeschreibungen trägt Andreas Künzli in seiner Biographie der zentralen jüdischen Dimension bei Zamenhof Rechnung und schenkt seiner bisher eher vernachlässigten jüdischen Herkunft und deren Auswirkungen auf sein Denken und Handeln größere Aufmerksamkeit.

24: Nathanael Riemer, Sigrid Senkbeil (Eds.)

### “Be'er Sheva” by Beer and Bella Perlhefter

Edition of a Seventeenth Century Yiddish Encyclopaedia

2011. XLII, 581 pages, hc  
ISBN 978-3-447-06398-2  
€ 86,- (D)

The manuscript *Be'er Sheva* ("Seven Wells") was written at the end of the 17<sup>th</sup> century by the Rabbi of Prague Beer Shmuel Issachar Perlhefter and his educated wife Bella, following the death of their seven children. Originally intended by Bella as a book of remembrance and consolation, Beer conceived the work as a popular encyclopaedia in Western Yiddish, the cultural lingua franca of Ashkenazi Jews of the time. Each of the seven parts of *Be'er Sheva* is dedicated to one child, and they all provide both a universal worldview and a history of the salvation of the Jewish people. In the manuscript, the authors illustrate the creation of the world and the "History of Israel", subsequently leading to reflections about the Messiah, Israel's redemption, the resurrection of the dead, and about the world to come.

Sigrid Senkbeil and Nathanael Riemer present the text of *Be'er Sheva* in Hebrew letters, following the manuscript of the Frankfurt University Library which is the best preserved among all the known versions. The book contains an English introduction.

»In der Stimme des Kantors hörte Andor die reine Schönheit und den tiefen Glauben. Der Gesang erreichte seine Seele und sein Innerstes öffnete sich. Das konnte kein Gebet, kein Gesetz und keine Vorschrift erreichen. Dann, und nur dann, fühlte er sich dem mit Abraham geschlossenen göttlichen Bund wirklich zugehörig. Die Stimme verströmte jene vollkommene Harmonie, die auf Erden einen Halt bot, der in den weltlichen Geschäften nicht zu finden war. Auch nicht in den Künsten.«



**Die Lebensgeschichte**, die hier erzählt wird, ist verwoben mit den politischen Wirren und den menschlichen Entwurzelungen des 20. Jahrhunderts. Der Zweite Weltkrieg im deutsch besetzten, den Judenverfolgungen unterworfenen Ungarn prägt die Kindheit, das Reglement der sozialistischen Gesellschaft Jugend und Erwachsenenleben.

Im Herzen einer strenggläubigen und frommen jüdischen Familie aufgewachsen, erlebt **Andor Izsák** die Berufung zur Musik als Leitstern und Konstante seines Lebens. Glaube und Musik führen ihn zur Wiederentdeckung der großen synagogalen Musik des 19. Jahrhunderts, und so wird es fortan seine Mission, dem jüdischen Gottesdienst diese Musik mit dem vollen Klang der Orgel zurückzugeben. In Deutschland, Hannover, kommt er schließlich seinem Ziel sehr nahe.

Leidvolles und Freudvolles berühren uns in diesen Erinnerungen, die aus dem Blickwinkel des Biographierten, in knappem, humorvollem, kurz: hinreißendem Stil festgehalten sind.

Arno Beyer studierte Germanistik, Sprachwissenschaften und Philosophie, promovierte in Sprachwissenschaft und ist seit 2007 Stellvertretender Intendant des NDR und Direktor des Landesfunkhauses Niedersachsen.

Andor Izsák ist Direktor des Europäischen Zentrums für Jüdische Musik an der Hochschule für Musik, Theater und Medien Hannover.

ARNO BEYER

### **Andor der Spielmann**

Ein jüdisches Musikerleben

2011. 279 S. Gebunden.

ISBN 978-3-487-08503-6

€ 19,80



## **Georg Olms Verlag**

Hagentorwall 7 · 31134 Hildesheim

Tel.: +49 (0)5121/15010 · Fax: +49 (0)5121/150150

info@olms.de · www.olms.de

## Rezensionen

### Religion und Philosophie

**Yaacob Dweck: *The Scandal of Kabbalah*. Leon Modena, *Jewish Mysticism, Early Modern Venice*. Princeton, NJ: Princeton University Press 2011. 280 S., 28,99 €.**

Der venezianische Rabbiner Leon Modena (1571–1648), der vor allem für sein auf Italienisch verfasstes Buch *Jüdische Riten, Sitten und Gebräuche* berühmt wurde, das 1638 im Druck erschien und in viele europäische Sprachen übersetzt wurde, lebte in einer Zeit, in der die Kabbala in Italien und anderen Ländern einen enormen Aufschwung nahm. Dieser kam nicht zuletzt deshalb zustande, weil in Norditalien zahlreiche kabbalistische Schriften gedruckt und damit einem großen Publikum zugänglich wurden. Modena sah diese rasch anschwellende Verbreitung mit einer gewissen Skepsis und verfasste schließlich Ende der 30er Jahre eine Schrift, die sich mit der Kabbala und ihren Vertretern beschäftigt. Auf Hebräisch in Form eines Briefes verfasst ist sie an den Arzt und Philosophen Joseph Hamiz adressiert, einen ehemaligen Schüler Modenas.

Mit dieser Schrift und mit Modenas genereller Haltung gegenüber der Kabbala setzt sich Yaacob Dweck (Princeton University) in seinem äußerst lesenswerten Buch *The Scandal of Kabbalah* auseinander. Von Modenas Werk, von dem erst 1840 eine Druckfassung in Leipzig erschien, sind erstaunlicherweise 14 handschriftliche Fassungen erhalten, die allesamt von Dweck berücksichtigt werden. Indes tragen nicht alle den Titel *Ari Nohem* („Brüllender Löwe“), sondern einige den eines anderen Werks von Leon Modena, nämlich *Sha'agat Arjeh*.

Wie Dweck verdeutlicht, setzt Modenas Hauptargument am wichtigsten Buch der Kabbala, dem *Sohar* an. Modenas Kritik an der Kabbala richtet sich gegen das angebliche Alter und gegen die angebliche Autorschaft von Rabbi Schimon bar Jochai (Simeon bar Yohai), des Mischnagelehrten des 2. Jahrhunderts. Seine Zweifel begründet Modena mittels einer historisch-kritischen Lesart, die beispielsweise Anstoß nimmt an der Erwähnung von Personen, die erst nach der vermeintlichen Abfassung des *Sohar* gelebt haben. Zudem erregte das plötzliche Erscheinen vieler Druckausgaben des *Sohar* und anderer kabbalistischer Werke, vor allem solcher aus Safed, dem damaligen Zentrum zeitge-

nössischer Kabbala, Modenas tiefes Misstrauen. Dweck weist darauf hin, dass Modena sich erstaunlicherweise nicht an den im Text verwendeten spanischen und mittelalterlichen Termini der Philosophie stößt, die seine Argumentation hätten stützen können, ebenso wenig wie er das Thema der Vokalisierung des Bibeltextes (S. 92) erwähnt.

In der Pseudoepigraphie sah Modena eine anmaßende Strategie der Kabbalisten, die dem *Sohar* auf diese Weise Autorität zuschreiben und ihn als Teil einer jahrhundertealten Tradition erscheinen lassen wollten, ähnlich wie man es im Fall des *Sefer Yetzira* („Buch der Schöpfung“) getan hatte, das Abraham zugeschrieben wurde. Modena identifiziert stattdessen den mittelalterlichen spanischen Gelehrten Moses de Leon als Verfasser des *Sohar*. Hierzu stützt er sich auf einen Bericht des Isaac aus Acre, den er in Abraham Zacutos Werk *Sefer Yuchasin* („Buch der Genealogie“) lesen konnte. Isaac berichtet dort, er habe die Witwe Leon de Moses getroffen und von ihr erfahren, dass ihr Mann den *Sohar* verfasst habe. Über den „wahren“ Autor des *Sohar* und den Anteil, den Moses de Leon an dem Buch hatte, wird in der Forschungsliteratur allerdings bis heute diskutiert.

Für Modena ist die Kabbala eindeutig nicht Bestandteil der mündlichen Tora; ebensowenig akzeptiert er die Gleichsetzung von Kabbalah und Philosophie (*chokhma*). Vielmehr legt Modena Wert auf eine Unterscheidung von Kabbala, *chokhma* und schließlich *yedia*, die er für eine niedrigere Stufe des Wissens hält. Geradezu wütend machte ihn die Vereinnahmung des berühmten mittelalterlichen Philosophen Maimonides durch die Kabbalisten, zumal er sich gerade diesen Rationalisten, der die aristotelische Philosophie und die Offenbarungsreligion zu einer Synthese bringen wollte, zum persönlichen „Hausphilosophen“ gewählt hatte und selbst bei vielen Gelegenheiten mit ihm argumentierte. Auch dass die Kabbalisten ausgerechnet dem mystischen Schriftsinn (hebr. *sod*) als einzig richtigem den Vorzug gaben, konnte Modena nicht akzeptieren, vielmehr betonte er, dass es sich dabei nur um eine der vier traditionellen Lesarten (Pardes) handele, die er mit ihren italienischen Bezeichnungen als „litterale, allegorico, tropologico, enigmatico [oder] mistico“ aufzählt. Tiefen Argwohn lösten bei ihm Zauberei und magische Handlungen aus, wie sie in kabbalistischen Kreisen ausgeübt wurden. Desweiteren wendet er sich gegen den Glauben an die Seelenwanderung (Metempsychose), den er für eine neuere Entwicklung im jüdischen Glauben hält, worüber er auch in einer separaten Schrift (*Ben David*) ausführlich diskutiert.

Dweck weist auch daraufhin, dass Modena in der Tatsache, dass sich die Kabbalisten bezüglich der *sefirot*, der göttlichen Manifestationen, insbesondere derjenigen, die von ihnen *keter* („Krone“) genannt wird, uneins sind, ein wichtiges Argument gegen derlei Annahmen überhaupt sah, zumal er darin eine irrationale Form von jüdischem Polytheismus witterte und eine Nähe zur christlichen Trinität Gottes erkennen wollte. In diesem Zusammenhang kommt Modena auch auf die Beliebtheit der Kabbala in christlichen Kreisen zu sprechen und erwähnt mit Besorgnis Fälle von Konversion, bei denen die Kabbala eine Rolle spielte (S. 167). Modena sah nichts Gutes darin, wenn Christen die Kabbala vereinnahmten, um damit das Christentum zu stützen, wie es etwa Johannes Reuchlin oder Giovanni Pico della Mirandola getan hatten. Ein noch größeres Ärgernis sah er in dem Personenkult, der um die beiden führenden Figuren der Kabbala, Isaac Luria und Moses Cordovero, getrieben wurde. Auch Joseph Karo und dessen Erzählungen von seinem persönlichen Maggid (einem himmlischen Führer und Ratgeber, in dem Karo eine Hypostasierung der Mischna sehen wollte) lösten bei Modena erbosten Widerstand aus.

Es wird jedoch auch deutlich, dass Modena trotz der vielen Vorbehalte gar nicht unbedingt den Inhalt des *Sohar* angreift. Modena hat sich eigenen Aussagen zufolge ausgiebig mit kabbalistischen Texten beschäftigt und zollte dem Verfasser des *Sohar* großen Respekt, wundert sich aber umso mehr, wie ein Buch dieser Qualität ohne Wirkung geblieben sein konnte auf die Herausbildung des kodifizierten Rechts – ein weiterer Hinweis darauf, dass es sich eben nicht um ein antikes Buch handele, sondern um eines, das erst in den letzten zwei- oder dreihundert Jahren entstanden sei.

Dweck beschränkt sich in *The Scandal of Kabbalah* nicht auf die detaillierte Darstellung des Inhalts von *Ari Nohem*, von Modenas Argumentation sowie den Nachweis verwendeter Quellen, sondern er beleuchtet das gesamte Umfeld und den historischen Kontext auf der Grundlage vieler Quellentexte und zahlreicher Studien, die in den letzten Jahren auf diesem Gebiet entstanden sind. So zeigt er auch, dass Modena es nicht immer so genau nahm, wenn er sich Gewährsleute suchte, die er dann „passend machte“ – z. B. Moshe Isserles, Nahmanides oder Elijah Delmedigo aus Kreta und dessen Nachfahren Joseph Solomon Delmedigo mit seinem Buch *Bechinat ha-dat* (1490–91).

Die verbreitete Ansicht, dass Modenas Schrift *Ari Nohem* unbekannt geblieben war, weil sie nicht gedruckt wurde, kann Dweck widerlegen und zei-

gen, dass sie nicht nur in Norditalien, sondern auch darüber hinaus immerhin Einzelnen bekannt war, die gegen sie oder mit ihr argumentierten. Modenas Buch konnte die Ausbreitung der Kabbala nicht verhindern und blieb insofern wirkungslos, aber es war nicht gänzlich unbekannt und stellt ein wichtiges Zeugnis der kritischen Beschäftigung mit der Kabbala dar.

Bei allen Vorzügen, die das Buch von Dweck aufweist, stört neben einigen Redundanzen sowie umständlichen Paraphrasen von (englischsprachigen) Zitaten und Übersetzungen, die mitabgedruckt sind, eine Misslichkeit, die wohl dem gegenwärtigen Wissenschaftsbetrieb geschuldet ist. Ausführlich und mit einigem medientheoretischen Geschwurbel diskutiert Dweck die Tatsache, dass Modenas Manuskript nicht gedruckt wurde. Mit der Existenz von Druckausgaben hätten die Manuskripte eine neue Bedeutung erhalten, heisst es da unter anderem: „print endowed manuscripts with a cultural importance they had never had and imbued them with a sense of secrecy that retained enormous power to subvert the printed word“ (S. 20). Das mag schon sein, aber sicherlich war das für Modena kein Grund, sein Manuskript nicht in Druck zu geben, wie Dweck verblüffenderweise behauptet. Im Gegenteil hatte er sehr wohl die Absicht, es drucken zu lassen. Dweck widerspricht sich hier selbst, indem er an anderer Stelle mit philologischer Akribie nachweist, wie die Manuskripte von Modena oder einem seiner Helfer verbessert und offenbar für den Druck vorbereitet wurden. Außerdem hat Modena mehrfach ausdrücklich den Wunsch zur Drucklegung geäußert, wie Dweck sogar zitiert (S. 32, 53). Es mögen andere Gründe gewesen sein, die eine Drucklegung verhinderten.

Dwecks Rekonstruktion der Drucklegung, die erst im 19. Jahrhundert erfolgte, nachdem zuvor nur Auszüge in Druck erschienen waren, liest sich dann allerdings spannend wie ein Wissenschaftskrimi, in dem es um geistigen Diebstahl und vier beteiligte Wissenschaftler von Renommee (Reggio, Bloch, Rosenthal, Fürst) geht. Die Entlarvung intellektueller Eitelkeiten in der *res publica literaria* ist ein besonderes Lesevergnügen, dabei geht es vor allem gegen Gershom Scholem, den Nestor der modernen Kabbala-Forschung, und dessen Selbstdarstellung als erster kritischer Forscher auf dem Gebiet der Kabbala, wozu das absichtliche Ignorieren von Modenas *Ari Nohem* zählte, die Dweck im Laufe seines Buches genüsslich demontiert.

Yaacob Dweck hat somit ein gut lesbares und äußerst informatives Buch verfasst, das einen facettenreichen Einblick in die Mentalität der Juden in Italien im 17. Jahrhundert und in diese Phase der Entwicklung und Zirkulation

kabbalistischer Ideen gibt. Vor allem aber stellt es Leon Modena als aufmerksamen und kritischen Zeitgenossen dar, dessen Skepsis gegenüber modernen Trends und Mystifizierungen auch heute als Vorbild dienen könnte.

*Rafael Arnold, Rostock*

**Judentum und Aufklärung in Franken, hg. von Bezirk Mittelfranken durch Andrea M. Kluxen, Julia Krieger und Daniel Goltz (= Franconia Judaica, Bd. 5). Würzburg: Ergon 2011. 240 S., 54 s/w Abb., 19,00 €.**

Als Ergebnisse einer gleichnamigen Tagung vom Herbst 2010 an der Universität Erlangen-Nürnberg ist dieser Sammelband in der Reihe Franconia Judaica erschienen. In der Reihe sind Bände zur Geschichte der Juden in Franken, zum jüdischen Friedhof Ansbach, zu Antijudaismus und Antisemitismus in Franken und zur Geschichte des Rabbinatsbezirks Schwabach diesem vorangegangen. So setzt der herausgebende Bezirk Mittelfranken ein für andere Regionen der Bundesrepublik beispielhaftes Zeichen für eine produktive wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der eigenen Regionalgeschichte.

Mit *Judentum und Aufklärung in Franken* kommen in der Reihe erstmals geistesgeschichtliche Aspekte der fränkischen Judenschaft zum Vorschein. Mit dem Fokus auf die Epoche der Aufklärung illustrieren die im Band enthaltenen Beiträge, dass die Region Franken weder ein weißer Fleck auf der Landkarte der jüdischen *Siècle des Lumières* in Mitteleuropa war noch sich in Sachen Aufklärung und Haskala bloß peripher zu den Entwicklungen in Preußen entwickelte. Entgegen der gängigen Forschungsperspektive einer sich der Aufklärung ablehnenden oder erst spät zuwendenden süddeutschen Judenschaft stellen die einleitenden Beitragenden Gunnar Och und Georg Seiderer fest: „Die fränkischen Juden waren eher konservativ gesinnt, trotzdem konnte auch hier die Haskala Fuß fassen und sich verbreiten, dank einiger Vermittlerfiguren, die durch ihre Schriften oder ihr persönliches Engagement für die neuen Ideen mit großer Entschiedenheit eintraten“ (S. 12).

In dieser konservativen Atmosphäre formierte sich, wie Carsten L. Wilke in seinem Beitrag „Eine Fürther Haskala“ konstatiert, eine zu den Entwicklungen im Hegelianismus analoge Unterscheidung zwischen Links- und Rechtsmendelssohnianern, um das Wirken einer antirabbinischen Strömung um die Mas-

Maskilim der frühen Generationen Simon Höchheimer, Aaron Halle-Wolffsohn und Elkan Henle und den späteren „Aufklärern und Talmudstudenten“ Heimmann Schwabacher, David Ottensoser und Josef Herz zu differenzieren. Für Letztere waren die Gegensätze zwischen dem traditionellen Bild jüdisch religiöser Gelehrsamkeit und den neuen Vorstellungen der Maskilim nicht unüberwindbar. Vielmehr bemühten sie sich um eine Harmonisierung beider Richtungen sowohl innerhalb als auch außerhalb der Fürther Jeschiwa. Wilke stellt diesen Impetus zur Harmonisierung unter anderem anhand der Wirkung und Rezeption der Mendelssohnbibel in dieser bis in die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts reichenden kleinen Haskalabewegung vor, worin neomendelssohnische Bibelausgaben von Ottensoser und Schwabacher eine große Rolle spielten.

Dass es zum Ende des 18. Jahrhunderts unter Juden nicht nur in den Zentren der Aufklärung in Deutschland, sondern auch in Franken und anderswo eine verbreitete Kenntnis der Aufklärung im Allgemeinen gab, ist die Eingangsthese des Beitrages „Aufklärung ohne Haskala“ von Christoph Schulte. Jedoch solche Kenntnisse und die Annahme aufgeklärten Denkens bedeuten nicht, dass diese Juden automatisch am innerjüdischen Diskurs teilnahmen oder sich bewusst an der Ideologie der Haskala orientierten. Mit der abklingenden Wirkung sowohl der deutschen und europäischen als auch der jüdischen Aufklärung im frühen 19. Jahrhundert konstatiert Schulte eine zweite Stufe der Aufklärung ohne Haskala: Die Errungenschaften der Aufklärer und Maskilim „werden selbst zum Bildungsgut. Sie gehören zum Wissensbestand jedes Zeitgenossen mit höherer Schulbildung, ganz ohne irgendeine Teilnahme an ihren Aktivitäten“ (S. 213). Anhand des Beispiels orthodoxer Rabbiner und Schüler der Würzburger Jeschiwa belegt Schulte diese geistesgeschichtliche Entwicklung. Der spätere Hamburger Rabbiner Isaac Bernays, der wohl schon in jungen Jahren Kenntnisse der europäischen Aufklärung aufwies, war der erste Jeschiwa-Teilnehmer, der zeitgleich an der Universität Würzburg studierte. Unter der Leitung des strenggläubig orthodoxen Rabbiners Abraham Bing wurde das Universitätsstudium zur Norm. Viele dieser studierten Rabbiner wurden Wegbereiter der Neo-Orthodoxie in Deutschland. Abraham Joseph Rice, der nach seiner Emigration 1840 nach Baltimore in den Vereinigten Staaten von Amerika einflussreich an der Gründung der amerikanischen Orthodoxie beteiligt war, war ebenfalls ein studierter Schüler Bings.

Neben den spezifisch geistesgeschichtlichen Aufsätzen enthält der Tagungsband Beiträge zu historischen Themen. Stefan Ehrenpreis untersucht „Jüdische Hoffaktoren in Franken“ und geht der Frage nach, ob sie Wegbereiter der Emanzipation waren. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts waren die älteren Generationen von Hofjuden sowohl an das traditionelle Judentum als auch an persönliche Beziehungen zur weltlichen Obrigkeit gebunden. Während der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts änderte sich dieser Rahmen allmählich: Einerseits verschob sich die politisch-ökonomische Basis für Hoffaktoren in Richtung struktureller Anbindung an einen entstehenden „militärisch-finanzpolitischen Komplex“ (S. 35). Andererseits begann die Schicht von Hoffinanziers und Heereslieferanten Akkulturationsprozesse zu durchlaufen. Die kulturelle Annäherung an die Mehrheitsgesellschaft bedeutete jedoch nicht, dass sich die Bindungen zum traditionellen Judentum auflösten.

In ihrem Beitrag zu süddeutschen Landsynagogen und Gemeindegkultur in der Zeit der Aufklärung und Emanzipation fragt Annette Weber nach dem „Entwicklungsverlauf und möglicher Interdependenz von religiösem und bürgerlichem Bewusstsein“ (S. 132). Durch ihre Analyse von Monumenten und Artefakten ausgewählter Gemeinden, die in diesem Kontext entstanden sind, kommt Weber zu dem Schluss, dass viele Landjudengemeinden bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts „einen Weg zur Bewahrung ihrer kulturellen und religiösen Eigenständigkeit bei gleichzeitiger Akzeptanz der neuen Bürgerlichkeit gesucht hatten“. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zogen sie sich jedoch „in die Nischenexistenz der Altfrömmigkeit“ (S. 154) zurück.

In seinem Beitrag „Das fränkische Judentum und der Buchmarkt der Haskala“ untersucht Stefan Litt ein für die Geistesgeschichte wichtiges Feld. Litts Analyse des Buchmarktes in Bezug auf die Entstehung und Verbreitung bewegungsorientierter Konzepte, hier die der Maskilim, zeigt, dass die Geschichte der Haskala in Franken zugleich eine Buchmarktgeschichte war. Mit seinem Fokus auf die Pränumeration maskilischer Literatur im Fränkischen – in der Blütezeit der Haskala finden sich in den Quellen fünfzehn Listen mit fränkischen Pränumeranten – kommt Litt zu einem differenzierten Bild: Fanden die früheren Schriften der Maskilim wenig Widerhall, so umso mehr nach 1790, das heißt nach der Aufnahme maskilischer Schriften in das Programm des Fürther Buchdruckers Isaak Zirndorfer. Mit Litts Darstellung der Tätigkeiten des 1826 verstorbenen Zirndorfers illustriert er die für Franken und darüber

hinaus große Bedeutung dieses Druckers an der Verbreitung von hebräischsprachiger Haskala-Literatur.

Insgesamt liefert der mit reichlichen Bildmaterialien ausgestattete Tagungsband einen vielfältigen Blick für die Forschung zum Judentum und Aufklärung, zur Haskala und zur Geistesgeschichte der Juden in Franken während der Epoche der Aufklärung.

*William Hiscott, Potsdam*

**Michael Brocke, Jobst Paul (Hg.): Gotteserkenntnis und Menschenbild. Schriften zur Jüdischen Sozialethik 1 (Deutsch-jüdische Autoren des 19. Jahrhunderts. Schriften zu Staat, Nation, Gesellschaft. Anthologien, Bd. 1). Köln – Weimar – Wien: Böhlau 2011. 229 S., 34,90 €.**

Im Zeitalter fortschreitender Digitalisierung von Bibliotheksbeständen, die in verdienstvoller Weise auch zahlreiche Judaica-Sammlungen und Periodika kostenfrei zur Verfügung stellt, gewinnt eine Textsammlung mit einer thematischen Ausrichtung ihre ganz eigene Bedeutung. Wer sich in der Masse nie gekannter und nie zur Hand genommener, nun virtuell einsehbarer Bücher nicht zurecht findet, wird gerne zu einer von Fachleuten zusammengestellten Textsammlung greifen, die ihm für ein ausgewähltes Thema einen ersten roten Faden für die Erforschung intellektuell aufgender Textzeugnisse liefert.

Der hier vorzustellende Band, den Michael Brocke und Jobst Paul herausgegeben haben, gehört zu einem Editionsprojekt, in dem die Positionen deutsch-jüdischer Autoren des 19. Jahrhunderts zu Fragen des Staates, der Nation und der Gesellschaft, sowohl durch monografische Werke als auch durch Textsammlungen zugänglich gemacht werden. Er eröffnet zudem eine Reihe von Veröffentlichungen zur Jüdischen Sozialethik. Bedenkt man, dass der Antisemitismus im 19. Jahrhundert mit seinen groben Herabwürdigungen des jüdischen Schrifttums, besonders des Talmud, die Jüdische Sozialethik diskreditieren wollte, erkennt man, wie unschätzbar es ist, in einer Sammlung von 29 Texten das ethische Erbe des Judentums in der Reflexion jüdischer Rabbiner und Gelehrter des 19. Jahrhunderts kennenlernen zu können. Die Herausgeber weisen in ihrer Einführung wiederholt auf das Desinteresse und die Ignoranz der christlichen Umwelt hin, die den deutschen Juden eine Sozial-

ethik nicht zugestehen wollten, da das Judentum ihrer Ansicht nach „noch keine Nächstenliebe (nur eine egoistische Selbstliebe) [kenne], [die] erst das Christentum [...] für alle Menschen proklamiert“ habe (S. 10). Dass die Herausgeber die Aufarbeitung dieses Versäumnisses unserer Zeit aufgeben, muss uns erschrecken, da schon zahlreiche Generationen uns vom 19. Jahrhundert trennen:

„Die aus jüdischer Perspektive vorgelegte sozialetische Konzeption hätte den Gang der Dinge gewiss nachhaltig beeinflusst, wäre sie überhaupt beachtet worden. Die Aufarbeitung der Gründe, warum dies nicht geschehen ist, steht zur Diskussion, wenn diese Konzeption heute neu aufgegriffen wird. Damit verbindet sich die Hoffnung auf eine Belebung der Debatte um Sozialethik und um die jüdische Identität der christlichen Ethik“ (S. 15).

Die Autoren der ausgewählten Texte gehören sowohl zur Partei der Orthodoxie als auch zu der der Reformen. Gemeinsam ist ihnen die uralte jüdische Erkenntnis, dass der Mensch als sittliche Person mit freiem Willen und in der Ebenbildlichkeit Gottes geschaffen wurde. Gleichheits- und Gerechtigkeits-theorien des Judentums, die neben dem Universalismus der Jüdischen Sozialethik zu den Grundthemen des ethischen Schrifttums von deutschen Juden im 19. Jahrhundert gehören, schöpfen aus einer langen jüdischen Tradition. Die Herausgeber weisen jedoch darauf hin

„dass erst das Reformjudentum des 19. Jahrhunderts die jüdische Sozialethik aus ihren hebräisch-innerjüdischen Kontexten herauslöste, um sie einer nicht-jüdischen, d. h. christlichen Gesellschaft zu vermitteln, die damit etwas über ihre eigenen Wertgrundlagen erfahren konnte – oder hätte erfahren können“ (S. 10).

Selbstverständlich ist aber auch die Orientierung deutsch-jüdischer Autoren an den aktuellen und erfolgreichen Denksystemen des 19. Jahrhunderts, an die Anschluss zu finden für die Rezeption ihrer Schriften notwendig gewesen ist.

Die Textsammlung ist in sechs Kapitel aufgeteilt: „Die Erkenntnis Gottes“; „Wozu bedarf es einer religiösen Form der Erkenntnis?“; „Der Geist Gottes und die Erkenntnis des Guten“; „Gott, das Leiden und das Böse“; „Die menschliche Willensfreiheit“; „Der Leib, die Seele und die Unsterblichkeit“. Die Abfolge der Kapitel bietet eine schrittweise Einführung in die Gedankenwelt der Jüdischen Sozialethik, angefangen bei der ethischen Komponente der jüdischen Gotteserfahrung über Fragen der Einsicht in gutes Handeln bis zur unvermeidlichen Frage nach der Theodizee. Dabei wird immer wieder

die weltgeschichtliche Orientierung der Autoren sichtbar, die für die Darstellung des Judentums Rechenschaft über dreitausend Jahre und mehr abzulegen vermögen. Der Blick in die Genese des Judentums mit seiner Überwindung archaischer Gottesvorstellungen und Menschenbilder der heidnischen Welt (Salomon Cohn – Aufsatz 2) gehört ebenso zu den Themen wie die Auseinandersetzung mit Erfahrungen der Moderne, z. B. der Darwinschen Evolutionslehre, die Alexander Rosenberg (Aufsatz 7) nicht als Gegenbild zum biblischen Schöpfungsbericht ansieht, da dieser „keine naturwissenschaftliche, sondern ausschließlich eine *religiös-ethische Tendenz* habe“ (S. 65). Wie weit wir vom Sprachniveau der damaligen Zeit entfernt sind, zeigt eine Formulierung von Rosenberg über die Erschaffung des Menschen „von der Hand Gottes“, die „auf eine ganz aparte Entstehungsart des Menschen hinzielt“ (S. 65). Obwohl Rosenberg hier natürlich die individuelle Form der Erschaffung des Menschen im Vergleich zu den durch das Wort Gottes entstandenen Naturgebilden meint, merkt man aus der zweiten Bedeutungsebene des Wortes „apart“ doch, wie weit sich das moderne Menschenbild von dem biblischen unterscheidet. Der moderne Mensch ist ein fades Produkt, ohne Geschmack, auf den nur noch das Antonym zu „apart“ zuzutreffen scheint.

In den Aufsätzen zur Religion und Moralität wird deutlich, dass deutsch-jüdische Denker eine Ethik ohne religiöse Formen, also eine bloße Moralität des Menschen, für undenkbar halten. Rosenberg (Aufsatz 11) hält sie für eine „theoretische Schwärmerei, die das praktische Tun und Treiben des pulsierenden Völkerlebens unberührt lassen müsste“ (S. 86). Erhellend und zum Nachdenken anregend sind hier die Überlegungen Samuel Holdheims (Aufsatz 12) zum Gewissen, das nicht die „Stimme Gottes, sondern das Echo, das tausendfältige Echo der Stimme Gottes“ im Menschen ist (S. 91). Ohne diese Einsicht geriete das Individuum in die Versuchung, das Urteil über Gut und Böse ohne Bezug auf Gott im eigenen Gewissen vernehmen zu können, das dann zum Ausgangspunkt einer „Selbstvergötterung“ (S. 91) wird. Auch „das sittliche Prinzip der Humanität wurzelt im Boden der Religion“ (S. 91).

Das Kapitel zur Theodizeefrage, obwohl nur mit zwei Aufsätzen vertreten, bietet einen Einblick in die spezifische jüdische Antwort auf diese Problematik. Hier ist es wieder Samuel Holdheim (Aufsatz 21), der das Leiden des Gerechten als Prüfung versteht. „Eine Seelenkraft, die noch nicht durch Leiden geprüft, ist zwar schon vorhanden, muss vorhanden sein, denn wie könnte sie sonst geprüft werden; aber sie ist wie die körperliche Kraft eines Tieres, das

sich seiner Kraft nicht bewusst ist“ (S. 149). Abraham, Hiob und David führt Holdheim als Belege für den Prüfungscharakter des Leidens an. Vor allem eine bildliche Formulierung aus der Tradition vermag hier auch für den modernen Menschen von Interesse zu sein. „Wie der Töpfer, wenn er seine Werke untersucht, nur an den Topf prüfend hart anschlägt, dessen gesunden und festen Ton er kennt, an den schwachen Topf dagegen leise anklopft, damit er nicht zerbreche, so prüft Gott den Frommen, dessen Tugend er kennt und durch prüfende Leiden er läutern will“ (S. 151).

Brockes und Pauls Sammelband bietet den gelungenen Auftakt zu einer Buchreihe, die uns die Gedankenwelt der Jüdischen Sozialethik als brandaktuellen Diskussionsstoff vorstellt. Insofern kann man auf die weiteren Bände neugierig sein.

*Daniel Hoffmann, Düsseldorf*

**Esther Braunwarth: Interkulturelle Kooperation in Deutschland am Beispiel der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit. München: Herbert Utz Verlag 2011. 318 S., 49,00 €.**

*(Auch online verfügbar: <http://tobias-lib.uni-tuebingen.de/volltexte/2010/4500/pdf/DissertationBraunwarth.pdf>)*

In der 2009 bei Dr. Günter Kehrer an der Fakultät für Kulturwissenschaften der Universität Tübingen vorgelegten Dissertation geht Esther Braunwarth in 13 Kapiteln der Frage nach, „ob es bereits möglich ist, dass Menschen verschiedener Religionen, auch missionierender Religionen, kooperieren, ohne dass kulturelle Konkurrenz entsteht“ (S. 13). Am Beispiel der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit e. V. (GcjZ) und deren Dachverband, dem Deutschen Koordinierungsrat (DKR), die Braunwarth als Beispiele interkultureller Kommunikation begreift, versucht die Autorin, Aussagen über notwendige und wünschenswerte Kommunikations- und Interaktionsformen in der Begegnung zwischen Menschen unterschiedlicher Religionsgemeinschaften zu treffen. Die Arbeit fragt nach der Basis und den in Interaktion ausgehandelten Regeln für jüdisch-christliche Zusammenarbeit angesichts der Anforderungen der Moderne und zugleich nach gruppenspezifischen Bedingungen der Prozesse in den regionalen Gesellschaften. Braunwarth behandelt

die GcjZ als interkulturelle Phänomene, weil es in ihnen um konkrete – projektbezogene – Zusammenarbeit gehe, hinter die die Diskussion theologischer Grundsatzfragen – die Braunwarth dem interreligiösen Dialog zuordnet – zurücktrete.

Eine Explikation des zugrundeliegenden Kulturbegriffs kann in der Lektüre schmerzhaft vermisst werden. Im Dialogischen Prinzip Martin Bubers verortet die Autorin den theoretischen Hintergrund ihrer Arbeit. Sie stellt Bubers Denken von Wahrheit im Plural dem christlichen Wahrheitsanspruch entgegen und findet in der Arbeit der GcjZ diesen Konflikt wieder. Die Darstellung und Durchdringung des Buber'schen Ansatzes verbleibt streiflichtartig und hinterlässt beim Lesenden eine unangenehme Ratlosigkeit.

Zur Bearbeitung der Forschungsfragen geht die Autorin den Weg einer sehr fleißigen Sammlung und Dokumentation der Geschichte dreier Vereine. Sie beschreibt die Gründungsgeschichte und Entwicklung der beiden ältesten GcjZ in München und Stuttgart und beschreibt zudem die Gründung des Vereins in Freiburg als „Sonderweg“, weil hier die Initiative auf „eine bereits im Dritten Reich für die Juden engagierte Einzelperson“ (S. 67), Dr. Gertrud Luckner, und nicht auf „die Initiative der Amerikaner“ (S. 67) zurück geht. Sie schreibt so eine (exemplarische) Chronik der GcjZ und des DKR, dessen Akteuren und Daten im Kapitel 6 viel Raum gegeben wird. Die Projekte, Sprachformen und Themen der Arbeit der Gesellschaften in Deutschland von 1948 bis in die Gegenwart stehen im Mittelpunkt der akribischen Dokumentation.

Über diese „religionsgeschichtliche“ Zugangsweise will eine religionssoziologische Analyse der Kommunikationsmuster der Menschen in diesen Vereinen in bewusster Anlehnung an den amerikanischen Pragmatismus (George Herbert Mead) geleistet werden. In den Blick kommen dabei die Identitätskonstruktionen jüdischer und christlicher Akteure.

Durch die teilnehmende Beobachtung von Diskussionen und Konferenzen von GcjZ, qualitative Interviews und Netzwerkanalysen der verantwortlichen Akteure der Ortsvereine geht die Arbeit den Veränderungen und den Bedingungen der interkulturellen Kommunikation in den GcjZ nach. So finden sich z. B. Kurzbiographien zu Verantwortungsträgern der Entstehungszeit der GcjZ München, aber auch Anekdoten, Interviewsequenzen und Einzelaussagen von Mitgliedern und Außenstehenden. Die Analyse des reichhaltigen Datenmaterials überrascht immer wieder mit assoziativen Verlinkungen und nicht selbstverständlichen Schlussfolgerungen, etwa wenn die Nachhaltigkeit

der Veranstaltungen im Rahmen der „Woche der Brüderlichkeit“ folgendermaßen bewertet wird:

„Wenn die Woche der Brüderlichkeit vorbei ist und jeder wieder zu seiner Arbeit geht, wird es deutlich, dass man eine Zeit lang einer Gesellschaft in der Gesellschaft angehört hat. [...] Wer die Woche der Brüderlichkeit besucht, ist entweder bereits vorher von der Gleichwertigkeit der verschiedenen Menschen aller Kulturen überzeugt [...]. Diejenigen aber, die Rassenhass und Vorurteile in sich tragen, besuchen nicht die Woche der Brüderlichkeit und schauen sie auch nicht im Fernsehen an. So dient diese Institution vor allem der wiederholten Selbstbestätigung der Gesellschaften und des DKR, dass ihr Weg richtig sei“ (S.165).

Ein eigenes Kapitel würdigt die Thematisierung des Holocaust in den von 1966 bis 1976 vom Deutschen Koordinierungsrat herausgegebenen Emuna-Heften. Braunwarth kommt zu einem Urteil, das exemplarisch stehen mag für die Umsetzung ihres Forschungsansatzes:

„Meist sind die Artikel tiefgründig. [...] Dennoch fällt auf, dass das [sic!] die Katastrophe der Judenvernichtung ganz dezidiert nicht im Vordergrund der Publikationen von Emuna stand, sondern die zu dieser Zeit lebendige jüdische Kultur, die jüdische Geschichte vor dem Holocaust und die Gedichte, Zeichnungen und politischen Ideale, die sich während und trotz der Verfolgung erhalten haben“ (S.177).

Gemeinsamen gottesdienstlichen Feiern von Juden und Christen von 1810 bis zur Gegenwart widmet sich ebenso ein eigenständiges Kapitel wie dem gemeinsamen Beten von Juden und Christen überhaupt. Sie werden als Gemeinschaftsfeiern begriffen, die die intellektuelle Begegnung von Juden und Christen auf eine emotionale Ebene hin vertiefen.

Das Ergebnis der Dissertation, dass die Zusammenarbeit und gegenseitige Akzeptanz von Juden und Christen keine Gleichgültigkeit der eigenen Religion gegenüber bedeutet und dass die Veranstaltungen und Arbeitsformen der Vereine geprägt sind von den Bedürfnissen und Voraussetzungen einer gebildeten Mittelschicht, überrascht wenig: Jüdisch-christlicher Dialog in den Gesellschaften für jüdisch-christliche Zusammenarbeit ist die Begegnung älterer, gebildeter, zu Reflexion und kultureller Offenheit fähiger Menschen, die „heute eindeutigen Antisemitismus offen zur Sprache“ bringen, die jedoch die Auseinandersetzung mit der innerchristlichen „Janusköpfigkeit“ vermeiden (vgl. S.267).

Die Veröffentlichung von Esther Braunwarth lässt den Leser mit vielen Fragen zurück – allerdings auch mit einem reichhaltigen Pool von biographischen Anmerkungen, religionshistorischen Fakten und Informationen zu Projekten im Umkreis der GcJZ. Der Satz von Martin Buber, den Braunwarth leitmotivisch verwendet, dass alles wirkliche Leben Begegnung sei, hilft diese Sammlung als Ausdruck eines beziehungsreichen und lebendigen Miteinanders von Juden und Christen der deutschen Gegenwart zu würdigen.

*Heike Kellner-Rauch, Bamberg*

## **Geschichte, Kulturgeschichte und Politik**

**André Kaspi, Valérie Assan, Michel Abitbol (Hg.): Histoire de l'Alliance israélite universelle. De 1860 à nos jours. Paris: Armand Colin 2010. 512 S., 35,00 €.**

Der Kampf gegen den Antisemitismus und für die Emanzipation der Juden führte 1860 zur Gründung der Alliance Israélite Universelle (AIU) in Paris. Unmittelbarer Auslöser war die so genannte Mortara-Affäre im Jahre 1858. Die Gründer der Alliance waren überzeugt, dass eine nationale Organisation wie das jüdische Konsistorium in Frankreich (Consistoire Central) nicht imstande war, jüdische Interessen zu verteidigen, sondern dies nur durch eine übernationale, universelle Vereinigung gewährleistet werden konnte. Neben den politischen Zielen war es von Anfang an das Bildungswesen, das im Zentrum der Aktivitäten der AIU stand. Das Erbe der jüdischen Aufklärung (Haskala), der Wissenschaft des Judentums und des französischen Republikanismus verband sich für die Mitglieder zu einer regelrechten Mission juive. Über die Ziele der AIU, die von ihr ergriffenen Maßnahmen theoretischer und praktischer Art (Manifeste, Memoranden, Eingaben und Protestaktionen einerseits sowie Schulgründungen und Hilfskomitees andererseits) ist in den letzten Jahrzehnten viel geforscht und publiziert worden. Zum 50-jährigen Jubiläum und zum 100-jährigen Jubiläum sind von Narcisse Leven bzw. von André Chouraqui jeweils Darstellungen der Geschichte der AIU veröffentlicht worden.

Das 150-jährige Bestehen der Alliance ist erneut Anlass gewesen, Bilanz zu ziehen. Zusammengefasst wurden die Ergebnisse in einem Sammelband, den André Kaspi herausgegeben hat, der bereits vor fünfzig Jahren sein Studium mit einer *mémoire de maîtrise* zur Gründung der AIU abgeschlossen hat und folglich ein ausgewiesener Kenner ist. Eine Reihe von teils sehr renommierten Autorinnen und Autoren (u. a. Aron Rodrigue, Simon Schwarzfuchs, Jean-Claude Kuperminc (Direktor der Bibliothek der AIU), Esther Benbassa und Georges Weill) hat dafür zu einzelnen Schwerpunkten Beiträge verfasst. Der Sammelband ist ein recht komplexes Werk, weil es neben den 12 Kapiteln, die von unterschiedlichen Verfassern stammen, auch Einschübe („encadrés“) umfasst, die komprimierte Informationen zu einzelnen Persönlichkeiten (wie etwa Adolphe Isaac Crémieux oder Emmanuel Levinas) oder zu Einzelaspekten der AIU enthalten. Abdrucke von Original-Dokumenten und Einzelstudien zu verschiedenen Ländern fundieren zusätzlich die jeweiligen Kapitel. Darüber hinaus enthält der Band Briefe und Aufrufe bekannter Mitglieder, die Statuten der AIU von 1862 und 2005, Namenslisten der Funktionäre und Mitglieder des Zentralkomitees, Übersichten über die Schulen der AIU samt Schülerzahlen und schließlich die Antrittsrede des aktuellen Präsidenten, Ady Steg, der seit 1985 die AIU leitet; zusammen mit einer Bibliographie und einer kurzen Bio-Bibliographie der Beiträger bilden sie einen umfangreichen Anhang. Nützlich für einen größeren Leserkreis wären eine Version der Kapitelzusammenfassungen zusätzlich in englischer Sprache und – angesichts der Fülle des Materials – ein einziges (und dafür) übersichtlicheres Inhaltverzeichnis gewesen.

Auf frühere, bereits aufgearbeitete Phasen der Geschichte der AIU soll im Folgenden aus Platzgründen nicht eingegangen werden, obwohl der vorliegende Band auch hier zum Teil neue Details bietet, stattdessen nur die beiden Kapitel näher vorgestellt werden, die die Zeit nach 1960 behandeln.

Mit den Länder Nordafrikas nach dem Ende der französischen Kolonialherrschaft („*Décolonisation et indépendances: l'impact en Afrique du Nord*“) befasst sich Michel Abitbol (Kapitel 11). Da die AIU sich Ende des 19. Jahrhunderts sehr stark in den Maghreb-Staaten und im Machtbereich des Osmanischen Reiches engagiert hatte, insbesondere durch die Gründung von Schulen und der damit verbundenen Ideale des französischen Republikanismus, konnten die politischen Umwälzungen und der wachsende Nationalismus in jenen Gebieten nicht ohne Folgen für die AIU bleiben. Ab den 1960er Jahren führten die Veränderungen in der arabisch-islamischen Welt zu großem

Druck, der auf sämtliche frankophone Institutionen ausgeübt wurde. Weil die AIU bevorzugtes Ziel nationalistischer Attacken in der Presse geworden war, kam es schließlich zur Schließung der meisten Schulen in diesen Gebieten.

Das zwölfte Kapitel von Sophie Enos-Attali („Vers une nouvelle Alliance?“) resümiert hingegen das bildungspolitische Engagement der AIU seit deren Gründung. Die Autorin beginnt mit der traditionsreichen *École normale israélite orientale* (ENIO), die 1862 mit dem Ziel gegründet wurde, Lehrer für die Schulen der AIU auszubilden. Die Ideale dieser Institution waren von einer enormen Identifikation mit den Idealen Frankreichs geprägt: „Notre premier souci est de donner à nos élèves la plus haute idée de la France“, wie Emmanuel Levinas, der zwischen 1946 und 1972 ENIO leitete, es im Juni 1955 auf den Punkt brachte. Wie die Autorin darstellt, zeigt sich eine allmähliche Veränderung der Zielsetzung vor allem in einer geographischen Umorientierung. Schwerpunkt des Engagements sind seither nicht mehr die Mittelmeeranrainerstaaten, sondern Kanada (Quebec), die USA, Belgien und Frankreich selbst, wo inzwischen weitere Einrichtungen gegründet wurden. Deutlich ist aber die Bevorzugung französischsprachiger Länder. Dass diese Einschränkung im Widerspruch zum propagierten Universalismus steht, wird von der Autorin allerdings nicht thematisiert. Im Weiteren zeichnet sie die Einrichtung anderer Bildungsinstitute nach: Die der *Section normale d'études juives* (SNEJ), die 1980 gegründet wurde, und die des *Collège des études juives* (CEJ), das 1986 folgte. Ziel der Schulen der AIU ist weiterhin die Vermittlung einer Allgemeinbildung auf hohem Niveau, vertiefter Kenntnisse der Geschichte des Judentums und praktische Übung in jüdischen Belangen sowie das Erlernen des Hebräischen. Bei allem universellen Selbstverständnis zeigt sich auch hier, ebenso wie in der Teilnahme der AIU am *Sommet de la Francophonie* in Kanada im Jahr 1999, dass sie sich in erster Linie als eine jüdische und außerdem als eine französische (und französischsprachige) Organisation versteht. Mitunter hätte man sich von dem Sammelband gewünscht, dass die schwierige Balance zwischen dem jüdischen Engagement und der naturgemäßen Solidarität mit dem Staat Israel einerseits und dem universalistischen Anspruch andererseits, mithin die ideologische Grundierung der AIU kritischer hinterfragt würde. Dazu gehört etwa auch die Auffassung eines Universalismus *à la française*, der z. B. seinerzeit nicht ohne Einfluss auf das langsame Aussterben der judenspanischen Sprache im ehemaligen Osmanischen Reich geblieben ist, weil die AIU dort in ihren Schulen das Französische und die französische Kul-

tur in kolonialistischer Manier über alle anderen jüdischen Traditionen und Kulturen erhob. Ähnlich verhängnisvoll wirkte sich diese Gallophilie auch für die nordafrikanischen jüdischen Gemeinden aus.

Es bleiben hier noch die Bibliothek und das Archiv der AIU zu erwähnen, die neben dem Unterrichtswesen, gewissermaßen ihr Herz darstellen und sich vor allem als Forschungsinstitute zur jüdischen Geschichte und Kultur verstehen: Von großer Bedeutung für das Archiv ist die im Jahr 2000 erfolgte Rückkehr zahlreicher Dokumente der AIU, die von den Nazis geraubt und nach dem Zweiten Weltkrieg nach Moskau transportiert worden waren (35.000 Seiten Material, darunter Personalakten von 900 Personen). Daneben nennt die AIU auch eine beeindruckende Sammlung von Fotografien ihr eigen, aus der man für den Sammelband eine ganze Menge ausgewählt hat, die die Geschichte der AIU illustrieren.

Obwohl die AIU heute nicht mehr den diplomatischen Einfluss von einst hat, ist die AIU Mitglied des Conseil consultatif des organisations juives (CCJO) und ist mit beratender Stimme u. a. dem Europarat und der UNESCO assoziiert. – Dies sind nur einzelne, herausgegriffene Aspekte der Erfolgsgeschichte einer Institution, die längst zu einem Symbol überstaatlicher jüdischer Solidarität geworden ist, worüber man sich in diesem reichhaltigen Kompendium umfassend informieren kann.

*Rafael Arnold, Rostock*

**Antony Polonsky: The Jews in Poland and Russia, vol. 1: 1350 to 1881, vol. 2: 1881 to 1914. Oxford/Portland, Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization 2010. [vol. 1] 568 S., 59,50 €; [vol. 2] 496 S., 59,50 €.**

Die Forschung der Jüdischen Geschichte in den östlichen Teilen Europas blüht seit über zwei Dekaden. In dieser Zeit entstanden mehrere signifikante Monographien, die unser Verstehen von historischen Prozessen und Ereignissen gegenwärtig prägen. Zur wichtigen Aufgabe des vorgestellten Werks gehörte es, die Ergebnisse dieser neuen sowie die älteren Studien zusammenzufassen.

Anthony Polonsky, Professor für Holocaust Studies an der Brandeis University, ist eine Person, die dank ihrer Forschungserfahrung dieser Aufgabe un-

zweifelhaft gewachsen ist. Er verfasste mehrere Studien zur Geschichte Polens und Osteuropas im 19. und 20. Jahrhundert, darin auch zur Geschichte der Juden in diesen Gebieten. Darüber hinaus ist er jahrelang als Herausgeber des Jahrbuches *Polin: Studies in Polish Jewry* tätig.

In seinem neuesten dreibändigen Werk nahm er sich der Aufgabe an, die Geschichte der Juden in Polen und Russland seit dem Mittelalter bis in die Gegenwart zu skizzieren. Zwei dieser drei Bände werden im Folgenden besprochen. Im ersten Band beschäftigt sich der Verfasser mit dem Zeitraum bis 1881, im zweiten mit dem Zeitraum 1881–1914. Der dritte Band – veröffentlicht im Januar 2012 – umfasst die Zeitspanne von 1914 bis 2005.

Die ersten zwei Bände sind in chronologisch-sachlich strukturierte Kapitel unterteilt. Im ersten Band beschreibt der Verfasser zunächst die Entwicklung der jüdischen Gemeinschaft in Polen-Litauen seit ihrer ständigen Niederlassung auf polnischen und russischen Territorien bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts. Er setzt dies um, indem er auf fünf Bereiche eingeht: Verhältnisse zwischen Juden und Christen, jüdische autonome Institutionen, Niederlassungsorte von Juden, religiöses sowie wirtschaftliches Leben der Juden. Darauf folgend beleuchtet er die letzten Jahre der polnisch-litauischen Republik. Anschließend beschäftigt er sich in den weiteren Kapiteln mit der Situation der Juden in den jeweiligen Teilungsgebieten. Die Unterteilung entspricht den Änderungen der politischen Situation und dem darauf folgenden sozialen Wandel.

Im zweiten Band wird die Entwicklung jedes Teilungsgebietes weiter für den Zeitraum ab der Mitte des 19. Jahrhunderts untersucht. Dazu werden noch fünf thematische Kapitel hinzugefügt: zu Jewish Spaces, Literatur, Presse und Theater, zum religiösen Leben und zu Frauen.

Zum unbestrittenen Vorteil dieser Bände gehört die erfolgreiche Kontextualisierung der Narration in der allgemeinen politisch-sozialen Geschichte einerseits, und in der Geschichte der Juden andererseits. Die von Salo Baron<sup>1</sup> vor Dekaden postulierte Verkettung der Jüdischen Geschichte mit der Weltgeschichte scheint im rezensierten Werk zum vollen Ausdruck gekommen zu sein. Dank seiner Sachkunde in allgemeiner Geschichte betrachtet Polonsky die Geschichte der Juden in ihrem sozialen Kontext. Er vergisst dabei die andere Perspektive nicht, indem er auch die innere Entwicklung der jüdischen Gemeinschaft in Betracht nimmt.

<sup>1</sup> Baron, Salo W.: *History and Jewish Historians*. Philadelphia 1964, S. 23–42.

Zum Vergleich kann man hier eine andere wohl bekannte Studie, von Bernard Weinryb erwähnen.<sup>2</sup> Weinryb, so wie Baron, betonte die Wichtigkeit der internen und externen Analyse der Jüdischen Geschichte. In seiner Forschung fokussierte er sich aber so weit auf die soziale Kontextualisierung, dass er einige, für die Entwicklung der jüdischen Gemeinschaft in Polen wichtige Aspekte nicht einbezog. Zu diesen gehören z. B. die Fragen der jüdischen Autonomie in Polen-Litauen oder die Frage nach dem religiösen Wandel innerhalb des Judentums. Bei Polonsky werden im Gegensatz dazu auch diese Fragen nicht vernachlässigt.

Die rezensierten Bände beschränken sich nicht nur auf den von Dekaden bestimmten methodologischen Rahmen der Sozialgeschichte, sondern beziehen ebenfalls die neusten Ergebnisse der Kulturgeschichte ein.<sup>3</sup> Es wurden also auch die wichtigsten Arbeiten von Gershon Hundert, Moshe Rosman oder Adam Teller nicht außen vor gelassen.

Ein interessantes narratives Mittel ist bei Polonsky die häufig vorkommende Anwendung von lokalen Beispielen. Dieses ist generell zu begrüßen, da es das wichtige Element des Alltagslebens einführt. Leider lässt es sich an einiger Stellen jedoch schwer feststellen, ob ein gerade erwähntes Beispiel ein typischer Fall oder vielleicht eine von Ort und Zeit abhängige Ausnahme ist.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Wichtigkeit dieser Bände nicht zu überschätzen ist. Es ist gut, dass bald nach der Veröffentlichung der YIVO Enzyklopädie zur Jüdischen Geschichte im Osteuropa<sup>4</sup> auch eine Synthese in einer klassischen narrativen Form erschien. Besonders bedeutend ist die Tatsache, dass die Synthese von Polonsky methodisch und historiographisch aktuell ist.

*Michał Szulc, Gdańsk/Potsdam*

<sup>2</sup> Weinryb, Bernard D.: *The Jews of Poland: A Social and Economic History of the Jewish Community in Poland from 1100 to 1800*. Philadelphia 1973.

<sup>3</sup> Mehr dazu siehe: Rosman, Moshe: *How Jewish is Jewish History?* Oxford 2007, S. 83–94, 131–153.

<sup>4</sup> *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*. Ed. by Gershon D. Hundert. (2 vols.), New Haven 2008.

**Magdalena Bendowska, Jan Doktor: Świat ukryty w Księgach. Stare Druki hebrajskie ze zbiorów Żydowskiego Instytutu Historycznego [Die Welt, in Büchern verborgen – Alte hebräische Drucke aus den Sammlungen des Jüdischen Historischen Instituts in Warschau]. Warschau 2011. 140 S., 50 PLN.**

Vor dem Zweiten Weltkrieg lebten in den Grenzen Polens 3,5 Millionen Juden. Der Ausstellungskatalog *Die Welt, in Büchern verborgen – Alte hebräische Drucke aus den Sammlungen des Jüdischen Historischen Instituts in Warschau* ist ein Kleinod in polnischer Sprache, daher leider für die wenigsten ausländischen Interessenten verständlich. Wie Eleonora Bergman, die ehemalige Institutsdirektorin in ihrem Vorwort beschreibt, verlief die Geschichte der Bibliothek äußerst spannend. Die Sammlung wurde im Jahr 1860 angelegt, als Teil des neuen Zentrums der liberalen jüdischen Gemeinde, zu dem neben der neuen großen Synagoge in der Tłomackie Straße auch eine judaistische Bibliothek gehören sollte. Die Synagoge wurde 1878 eingeweiht, aber die Bibliotheksräume erwiesen sich alsbald als viel zu klein. Nachdem 1911 ein Grundstück in der Nachbarschaft erworben wurde, dauerte es mit dem Baubeginn des neuen Domizils bis 1928. Seit 1934 musste jedes in Polen gedruckte hebräische und jiddische Buch als Pflichtexemplar an diese Büchersammlung abgegeben werden, die damit den Rang der zentralen judaistischen Bibliothek Polens erhielt. Zugleich war sie mit dem Institut der Judaistischen Wissenschaften verbunden, das im gleichen Gebäude residierte.

Doch als am 22. April 1936 die Bibliothek von fast 35.000 Bänden und für 100.000 Bände ausgelegt sowie mit einem Tresorraum für Inkunabeln versehen, endlich eingeweiht wurde, waren die Tage ihrer Existenz bereits gezählt. Mit der deutschen Besatzung Warschaus, also seit Oktober 1939, waren diese Institutionen am Ende. Seit 16. November 1940 bis Februar 1942 war das Gebäude Teil des Warschauer Ghettos, und brannte wohl am 13. Mai 1943 nach dem Scheitern des Ghetto-Aufstandes aus, als von den SS-Truppen die Synagoge in die Luft gejagt wurde.

Die Bücher wurden bereits im Herbst 1939 durch das Kommando unter Peter Paulsen nach Berlin verbracht, wo sie bis zur Bombardierung der Stadt durch die Alliierten und ihrer teilweisen Verlegung u. a. ins Sudetenland in Heinrich Himmlers Reichssicherheitshauptamt lagerten. Nach der Zerstörung des Gebäudes waren die dort verbliebenen Bestände vernichtet.

Nach dem Krieg hat das 1944 gegründete Jüdische Zentralkomitee mit Hilfe des Joint begonnen, die Spuren jüdischer Kultur in Polen aufzuspüren und eine

neue Bibliothek neben einem Museum aufzubauen. Das polnische Bildungsministerium unterstützte die Aktion, und die Bücherfunde aus Bibliotheken, Klöstern, Kirchen und Dachböden wurden erneut zusammengetragen. Allein im ehemals deutschen niederschlesischen Kunzendorf (jetzt Trzebieszowice) fand man mehrere tausend Bände, darunter einige hundert Handschriften, die aus den Vorkriegsbeständen der Warschauer Zentralbibliothek sowie des berühmten Breslauer Jüdischen Theologischen Seminars stammten. Gegenwärtig umfasst die Bibliothek des Jüdischen Historischen Instituts etwa 80.000 Bücher und Zeitschriften, sowie 1.300 alte Drucke in Hebräisch und Jiddisch, welche vom 16. bis zum 18. Jahrhundert an verschiedenen Orten Europas gedruckt wurden.

Ein umfangreiches Kapitel des hier besprochenen Werkes widmet sich der Geschichte der jüdischen Handschriften und des Buchdrucks seit der Erfindung Gutenbergs 1454–55. Der Markt für jüdische Bücher entwickelte sich unterschiedlich. Die Zentren jüdischen Buchdrucks waren verstreut über Europa, Nordafrika und den Nahen Osten, angefangen von Ismir (auf der asiatischen Seite des Osmanischen Reiches), Konstantinopel, Thessaloniki, Guadalajara, Lissabon, Venedig, Rom, Mantua, Amsterdam, Prag, Lemberg, Warschau, Krakau (wo 1534 die erste Druckerei der Gebrüder Halicz für jiddische Bücher gegründet wurde); ferner Hanau (wo die erste jüdische Druckerei im deutschen Raum erst 1609 entstand), Dyhernfurt (heute Brzeg Dolny), Frankfurt an der Oder, Frankfurt am Main, Basel, bis hin nach Berlin oder Hamburg u. v. a. Diese Buchproduktion spiegelt auch den engen kulturellen Austausch über ganz Europa – etwa von Spanien und Portugal über Italien, den Niederlanden und Deutschland nach Polen und Litauen – wider. So war z. B. der Gelehrte Kabbalist Josef Salomon Delmedigo (1591–1655) aus Kreta gebürtig, Schüler von Galileo Galilei und Anhänger von Nikolaus Kopernikus und Leone de Modena. Der Autor der in Amsterdam 1629 gedruckten hebräischen Studie *Sefer Elim* war als Philosoph, Arzt, Astronom und Mathematiker tätig und fungierte Anfang des 17. Jahrhundert als Leibarzt des Fürsten Radziwill in Polen-Litauen. Zuvor war er in Kairo, um danach weiter zu ziehen, nach Hamburg, Glückstadt, Amsterdam, Frankfurt am Main und Prag, wo er starb. Ohne die Protektion und Genehmigungen durch die Herrscher – wie z. B. des Königs Jan III. Sobieski Ende des 17. Jahrhunderts – wäre jüdischer Buchdruck nicht möglich gewesen.

Denn die Judenfeindschaft begleitete das jüdische Schrifttum über Jahrhunderte, da die hebräischen Bücher vielen christlichen Machthabern und der Kir-

che oft als angebliche Quelle esoterischer Geheimlehre und Christenfeindschaft suspekt waren. So war Petrus Venerabilis (starb 1156) der erste Talmudkritiker, der ein antijüdisches Pamphlet, *tractatus adversus judeorum inveteratam duritiem* verfaßte, darin den Juden Verstocktheit vorwerfend. Anfang des 16. Jahrhunderts hat sich ein jüdischer Konvertit zum Christentum, Johannes Pfefferkorn, besonders hervorgetan, indem er die Verbrennung jüdischer Schriften und insbesondere des Talmuds forderte, wohingegen der christliche Hebraist Johannes Reuchlin die jüdische Literatur verteidigte. Zahlreiche andere Beispiele zeigen, wie schwierig die jüdische Literatur es hatte: 1533 hatte Papst Julius II. und in seinem Gefolge die Inquisition angeordnet, alle Talmudexemplare, zu verbrennen, und Papst Paul IV. 1559 hatte in seinem *Index librorum prohibitorum*, auch Tridentinischer Index genannt, gefordert, dass der Talmud nur nach Entfernung antichristlicher Formulierungen gedruckt werden dürfte. Auch die Publikation kabbalistischer Literatur hatte es besonders schwer, denn sie geriet ins Visier sowohl der rabbinischen Autoritäten als auch der christlichen Zensoren, so dass sie im Laufe des 17. Jahrhunderts versiegte, um im 18. Jahrhundert in Polen, mit dem Aufkommen des osteuropäischen Hasidismus, und nach der Auflösung des *Vaad Arba Aratzot* im Jahre 1764 wieder aufgelegt zu werden.

Dieses 1580 in Lublin gegründete jüdische Parlament, dem 70 Vertreter jüdischer Gemeinden aus vier Ländern (Groß- und Kleinpolen, Ruthenien und Wolhynien) angehörten, war eine Instanz, die alle jüdischen Belange, auch den Buchdruck, kontrollierte und über unerwünschte Werke und Personen Sanktionen, etwa den Bann, verhängen konnte. So wurden in Polen z. B. Maimonides Werke wie *Mischne Tora* erst 1808 in Berditschew, und *More Nevuchim* erstmals 1829 in Żółkiew gedruckt.

Die Buchproduktion spiegelte die wechselnden innerjüdischen Strömungen wie auch die politischen Verhältnisse wider. So ist die hier kenntnisreich beschriebene Geschichte des jüdischen Buchdrucks zugleich eine Geschichte der jüdischen Kultur in Europa, in der Polen eine sehr bedeutende Rolle spielte. 45 qualitativ sehr gute Abbildungen von Titelseiten samt Beschreibung des jeweiligen Buches, sowie eine Bibliographie und Landkarte der Zentren jüdischen Buchdruckes vom 15. bis zum 18. Jahrhundert machen diesen Katalog zu einem wertvollen Nachschlagewerk.

*Elvira Grözinger, Berlin*

**Luise Hirsch: Vom Schtetl in den Hörsaal. Jüdische Frauen und Kulturtransfer (= minima judaica, Bd. 9). Berlin: Metropol Verlag 2010. 400 S., 24,00 €.**

Jüdische Frauen aus dem Russischen Reich haben eine Vorreiterrolle in der Durchsetzung des Frauenstudiums im deutschen Kaiserreich eingenommen. So lautet eine der Hauptthesen der Studie mit dem programmatischen Titel *Vom Schtetl in den Hörsaal*. Die Autorin ist, wie sie auch selbst anmerkt, nicht die erste Wissenschaftlerin, die dies konstatiert (S. 28). Bei Hirsch zieht sich diese These aber wie ein roter Faden durch die Studie.

Das Buch nähert sich in insgesamt sechs Kapiteln dem Themenkomplex der (Hochschul-)Bildung jüdischer Frauen mit dem Schwerpunkt auf dem Deutschen Kaiserreich. Zunächst grenzt die Autorin die inhaltliche Basis für ihre Studie ein: Sie umreißt die Ausgangslage, in der sich (jüdische) Frauen im Russischen Reich befanden, also laut Hirsch die Pionierinnen des Frauenstudiums in Europa. Sie beschreibt geistige Strömungen wie die Haskala und den Nihilismus ebenso wie die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Umstände im Russischen Reich. Auch geht sie auf die Anfänge des Frauenstudiums in Europa ein, das in der Schweiz ab den 1860er Jahren erstmals möglich wurde. Im folgenden Abschnitt wird die Verfasserin ihrem Ansinnen umfassend gerecht, jüdische Historiographie mit judaistischem Fachwissen zu verknüpfen (S. 28): Sie diskutiert die Geschlechterrollen im Judentum von der rabbinischen Zeit bis zur Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. In Kapitel 3 nähert sich Luise Hirsch dem Kern ihres Vorhabens: Sie stellt die Situation deutsch-jüdischer Studentinnen im Kaiserreich dar. Hier kommt zudem der biographische Ansatz der Studie zum Tragen. Hirsch analysiert einen umfangreichen Textkorpus von Memoiren zumeist deutsch-jüdischer Frauen unter Gesichtspunkten wie kulturelle, soziale und ökonomische Herkunft, Kindheit und Jugend der Studentinnen sowie deren Bildungsweg. Im vierten Abschnitt werden Veränderungsprozesse der Hochschullandschaft im Deutschen Kaiserreich diskutiert. Im Fokus steht dabei die soziale Öffnung der Universitäten. Die Autorin schließt in ihre Ausführungen weibliche wie männliche ebenso wie jüdische und christliche Studierende ein. Im Anschluss widmet sich Hirsch den Lebenswelten jüdischer Studentinnen im Kaiserreich. Sie beschreibt in vier Unterkapiteln die Themenkomplexe „Fächerwahl und Studienverlauf“, „das Verhältnis zu den Kommilitonen“, „wirtschaftliche Verhältnisse und Lebensumstände“ und „Kolonien

und Vereine“, also Straßenzüge, die von osteuropäisch-jüdischen Migrantinnen bzw. Migranten geprägt waren. Abschließend verlässt Hirsch den von ihr gewählten Untersuchungszeitraum (1896 bis 1918) und geht auf jüdische Akademikerinnen in der Zeit der Weimarer Republik und des Dritten Reiches ein. Im Anhang stellt die Autorin rund 70 Kurzbiographien von jüdischen Frauen zusammen. Hierfür hat sie Akademikerinnen ausgewählt, die in Berlin studiert haben oder die in der Analyse erwähnt wurden.

Als ein Ziel ihrer Studie benennt Hirsch, „[...] die erste Generation jüdischer Studentinnen an deutschen Hochschulen (exemplarisch dargestellt anhand der Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin) biografisch [zu] porträtieren und sie in den Kontext der deutsch-jüdischen und russisch-jüdischen Geschichte des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts ein[z]uordnen“ (S. 20). Diesem Ziel wird die Studie nur partiell gerecht. Es ist auffällig, dass die von Luise Hirsch zur Avantgarde ernannte Gruppe der osteuropäisch-jüdischen Studentinnen im Verlauf der Analyse zunehmend ins Hintertreffen der Betrachtung gerät. Dies mag überwiegend der schwierigen Quellenlage geschuldet sein. Denn es sind uns beispielsweise nur wenige (Ego-)Dokumente von Jüdinnen aus Osteuropa überliefert. Hirsch thematisiert die ungleiche Quellenlage bereits in der Einleitung (S. 21) und wiederholt diesen Fakt im Verlaufe ihrer Studie mehrmals. Als Folge dessen überträgt sie beispielsweise Befunde über osteuropäisch-jüdische Studentinnen in der Schweiz auf die Situation im Kaiserreich. Nicht selten werden auch Memoiren von (jüdischen) Frauen herangezogen, die niemals oder nur kurzzeitig in Berlin studiert haben.

Neben den Ego-Dokumenten hat Hirsch als zweiten Quellenkorpus die Gasthörerinnen-Verzeichnisse der Friedrich-Wilhelms-Universität von 1896 bis 1908 ausgewertet. Auch dieser zweite Quellenbereich ist jedoch problematisch. Hirsch bemerkt selbst dazu: „Entsprechende Angaben [also: Immatrikulations-Verzeichnisse, R. D.] zu den ordentlich Immatrikulierten (ab Wintersemester 1908/09) sind leider nicht erhalten, doch bilden die Hörerinnen mit rund tausend Personen eine solide Basis für eine Auswertung“ (S. 21). Aber liegt nicht die Vermutung nahe, dass die Zulassung von Frauen als ordentliche Immatrikulierte ab dem Wintersemester 1908/09 gravierende Veränderungen für die Studentinnen in Bezug auf den Entschluss zu studieren, Fächerwahl, Studienalltag etc. mit sich gebracht hat? Und bedeutet dies nicht in der Konsequenz, dass die Gasthörerinnen-Verzeichnisse der Untersuchung nur eingeschränkt als Quellenbasis dienlich sein können?

Zum Abschluss stellt sich die Frage nach dem zweiten zentralen Begriff der Studie: Denn folgt man dem Titel, müsste sie sich ebenso wie den jüdischen Akademikerinnen auch dem Thema des Kulturtransfers widmen. Doch dies geschieht nur sehr oberflächlich. Stellenweise mag dieser Umstand – erneut – aus der schwierigen Quellenlage resultieren. Grundsätzlich stellt sich aber auch am Schluss der Studie weiterhin die Frage: Welche Kultur haben Jüdinnen aus dem Russischen Reich eigentlich transferiert? Die Antworten darauf bleibt uns diese zuweilen etwas zerfasert wirkende Studie leider schuldig.

*Rebekka Denz, Braunschweig/Berlin*

**Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden durch das nationalsozialistische Deutschland 1933–1945. Bd. 4: Polen September 1939 – Juli 1941. Bearbeitet von Klaus-Peter Friedrich, Mitarbeit Andrea Löw. München: Oldenbourg 2011. 751 S., 59,80 €.**

Von dem auf 16 Bände angelegten enzyklopädischen Werk zur *Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden durch das nationalsozialistische Deutschland 1933–1945* (VEJ) sind bisher vier Bände erschienen: Bd. 1: *Deutsches Reich 1933–1937* (Januar 2008); Bd. 2: *Deutsches Reich 1938 – Aug. 1939* (Oktober 2009); Bd. 3: *Deutsches Reich und Protektorat Sept. 1939 – Sept. 1941*. Der vorliegende 4. Band widmet sich Polen, und Polen sollen weitere zwei Bände gewidmet werden (Bd. 9: *Polen. Generalgouvernement Aug. 1941 – 1945* und Bd. 10: *Polen. Eingegliederte Gebiete Aug. 1941–1945*). Das eindrucksvolle Projekt wird im Auftrag dreier Institutionen erarbeitet: des Bundesarchivs, des Instituts für Zeitgeschichte und des Lehrstuhls für Neuere und Neueste Geschichte an der Universität Freiburg. Es wird in diesem Quellenwerk „eine thematisch umfassende, wissenschaftlich fundierte Auswahl von Quellen publiziert. Der Schwerpunkt wird auf den Regionen liegen, in denen vor Kriegsbeginn die meisten Juden gelebt haben: insbesondere auf Polen und den besetzten Gebieten der Sowjetunion“ (S. 7).

In der 43-seitigen Einleitung wird die Geschichte der Juden in Polen in kurzen Abschnitten skizziert, von den Anfängen (belegt ist ihre Anwesenheit seit dem 11. Jahrhundert, wiewohl Reiseberichte Juden bereits im 10. Jahrhundert auf diesem Territorium erwähnten) über die Zweite Polnische Republik nach

dem Ersten Weltkrieg, im Polen der 1930er Jahre auf dem Weg in den Krieg bis zum Überfall und die Besetzung des Landes durch die deutschen Truppen, welche mit Vertreibung, Kennzeichnung und Ausraubung, Zwangsarbeit und Gettoisierung einherging. Einleitend erläutert wird ebenfalls der Alltag der Juden unter der Besatzung, die Einrichtung der sogenannten Judenräte und die Jüdische Soziale Selbsthilfe sowie schließlich die Reaktionen der christlichen Bevölkerung Polens auf die zunehmende Verfolgung polnischer Juden an der Schwelle zum Massenmord.

Anschließend sind die zuvor in einem Verzeichnis angekündigten 321 eindrucklich arrangierten, ja choreographierten, Quellen-Dokumente in chronologischer Folge abgedruckt, mehrheitlich ungekürzt sowie mit Kommentaren versehen, darunter eine große Zahl bisher unveröffentlichter Texte. So wird auf schockierende Weise die Chronik der Ereignisse und ihre Wahrnehmung durch Täter wie Opfer vor Augen geführt. Abgedruckt sind vor allem Materialien, die „die Aktivitäten und Reaktionen von Menschen mit unterschiedlichen Lebenserfahrungen, Überzeugungen und Absichten, an verschiedenen Orten, mit jeweils begrenzten Horizonten und Handlungsspielräumen“ (S. 7) dokumentieren – es sind darunter Flugblätter und andere Untergrundpublikationen, nebst Behördenschreiben und politischen Dossiers, ebenso wie private Briefe und Tagebuchaufzeichnungen der betroffenen Juden wie der Wehrmachtssoldaten, Nazimachthaber oder der Repräsentanten der polnischen Regierung. Zeitungsartikel, Reportagen und Berichte ausländischer Beobachter ergänzen den Einblick in die damalige Lage. Bibliographische Angaben sind in den Fußnoten enthalten.

Aus den abgedruckten Dokumenten entsteht ein Bild der Situation in Polen, die sich im Frühjahr des Jahres 1939 drastisch zu verschärfen begann, wobei die judenfeindliche Atmosphäre in Polen bereits seit dem letzten Lebensjahr des Marschalls Piłsudski durch den deutsch-polnischen Nichtangriffspakt vom Januar 1934 zusätzlich genährt wurde. Nach der Annexion des Sudetenlandes Anfang Oktober 1938 durch Hitler bekam dieser Vertrag für die Polen beunruhigend dicke Risse, da es weitere territoriale Ansprüche Hitlers zu Recht fürchtete. Am 28. April 1939 kündigte Nazideutschland den Vertrag einseitig auf, weil sich Polen geweigert hatte, der Annexion Danzigs und einem von Hitler geplanten deutschen Korridor nach Ostpreußen zuzustimmen. Durch den deutsch-sowjetischen Nichtangriffspakt, den „Hitler-Stalinpakt“ vom 23. August 1939 wurde Polens Schicksal besiegelt, denn er ermöglichte Hitler, Polen am 1. September

1939 zu überfallen, und damit sowohl den von ihm anvisierten „Lebensraum im Osten“ zu erobern als auch dem „jüdischen Bolschewismus“ den Garaus zu machen. Durch einen weiteren „Grenz- und Freundschaftsvertrag“ zwischen dem Deutschen Reich und der Sowjetunion vom 28. September 1939 erlangte Stalin ostpolnische Gebiete mit Litauen. Hitler hatte aber bereits das „Unternehmen Barbarossa“, den Überfall auf die Sowjetunion, geplant. Aus dem Arrangement der angeführten Quellen wird sichtbar, wie die Schlinge um Polen und seine jüdischen Bewohner sich immer enger zog und bedrohlicher wurde.

Dass die Verteidigung Polens fehlgeschlagen war, ist bekannt. Über die Zahl der in Polen damals lebenden Juden (ca. 3,5 Millionen) heißt es hier in der Einleitung: „Nach dem deutschen Angriff auf Polen am 1. September 1939 gerieten binnen weniger Wochen etwa zwei Millionen polnischer Juden unter deutsche Herrschaft“ (S. 13). Jüdische Stimmen im Wechsel mit jenen ihrer Feinde geben ein bedrückendes, doch authentisches Bild jener Jahre wieder, die belegen, dass das Naziregime von Anfang an mit den Juden Polens nichts Gutes im Sinne hatte. Es existierte ein geheimer Plan des Sicherheitsdienstes der SS vom 9. Mai 1939, ein Informationssystem zur Erfassung der polnischen Juden und der polnischen Führungsschicht aufzubauen. Eine Fotoreportage vom 3. August 1939 im *Illustrierten Beobachter*, einer Wochenillustrierten der NSDAP, brachte Fotos von „Europas Pestherd: Das polnische Ghetto“, das Juden diffamierte und dehumanisierte (S. 77–79). Damit wurde psychologische Enthemmung der selbsternannten Übermenschen gegenüber den vorgesehenen „schmutzigen“ Opfern geschickt vorbereitet. Dass diese Haltung zu bestialischen Pogromen Juden gegenüber führte, wie in dem Bericht eines jüdischen Jugendbewegungsmitglieds vom 9. September aus Lodz (S. 82) gezeigt wird, verwundert nach dieser Lektüre nicht.

Die Kunde von den Gräueltaten erreichte über Korrespondenten auch das Ausland, wie ein Artikel vom 13. September 1939 in der *New York Times* zeigt. Die Rede dort war u. a. von geplanten „Säuberungsaktionen“ gegen die jüdische Bevölkerung und von der Aufhetzung der polnischen Bevölkerung gegen die Juden. Jüdische Augenzeugen, nunmehr in Jerusalem, berichteten von der Verfolgung der Juden, die mit dem Einmarsch der Deutschen bereits im September 1939 einsetzte, wie in Włocławek (S. 92).

Unter den Dokumenten befinden sich Texte, die den Fachkreisen inzwischen bekannt sind, wie die Aufzeichnungen der Warschauer Emanuel Ringelblum und Adam Czerniaków, oder auch z. B. die Tagebucheinträge des jüdischen Jungen Dawid Sierakowiak, der die Übergriffe der Deutschen

gegen die Lodzer Juden am 3. und 4. Oktober d. J. schilderte und voller Bange schrieb: „Mal schauen, was mich erwartet“. Neben den Belegen der physischen Gewalt gegen Juden befinden sich Unterlagen der jüdischen Selbsthilfeorganisationen oder des Judenrats, die sich verzweifelt um finanzielle Mittel für die in ihren Bereichen zunehmend verarmte jüdische Bevölkerung mühten. Während deutsche Städte von den Engländern bereits bombardiert wurden und es schwere zivile Opfer gab, hatte Propagandaminister Goebbels nichts Wichtiges zu tun als über die „Lösung der Judenfrage“ nachzusinnen, die sich in Etappen vollzog – zunächst wurden Ghettos errichtet, in denen die ausgeraubten und entrechteten Juden zusammengepfercht wurden – z. B. das Lodzer Ghetto (umbenannt in Litzmannstadt) im April 1940 und das Warschauer Ghetto im Oktober 1940; bis 1941 folgten weitere. Neben den Deutschen waren auch die polnischen „Nationaldemokraten“ Feinde der bereits ghettoisierten Juden, indem sie in ihren Pamphleten gegen diese hetzten.

Die Wissenschaftler wollen, wie mir einer der Verantwortlichen schrieb, mit dieser Edition ein „Schriftdenkmal für die ermordeten Juden“ errichten und das Fazit der Herausgeber dieses Bandes lautet:

„Am Ende dieser hier dokumentierten, nicht einmal zwei Jahre dauernden Zeitspanne waren die polnischen Juden gekennzeichnet, entrechtet, verarmt, die meisten von ihnen in überfüllten Gettos oder Arbeitslager konzentriert. Zehntausende waren bereits ermordet worden, an Hunger oder Krankheiten gestorben. Im Sommer 1941, an der Schwelle zum Massenmord, war die Welt des polnischen Judentums mit ihrer über Jahrhunderte entwickelten Kultur zerstört.“ (S. 14).

Das sorgfältig edierte Werk ist trotz der stellenweise kaum erträglichen Texte erstaunlich gut lesbar und auch für Nichtwissenschaftler verständlich. Sehr hilfreich sind das Glossar, das Abkürzungsverzeichnis, das Verzeichnis der im Dokumententeil genannten Archive, ein systematischer Dokumentenindex, das Register der Institutionen, Firmen und Zeitschriften, ein Orts- und Personenregister sowie eine Karte des besetzten Polen in der untersuchten Zeit samt den Staatsgrenzen von 1937 und den angrenzenden Ländern. Der Zeitraum, in dem das „Dritte Reich“ bestand, gilt als einer der besterforschten in der deutschen Geschichte, dennoch trägt dieses Forschungs- und Editionsprojekt nach wie vor dazu bei, die noch existierenden weißen Flecken zu beseitigen. Die 16 Bände sollten daher in keiner Bibliothek fehlen.

*Elvira Grözinger, Berlin*

**Carol Iancu: Alexandre Safran et la Shoah inachevée en Roumanie. Recueil de documents (1940–1944). Bucuresti: Hasefer 2010. 607 S.**

Carol Iancu aus Rumänien gebürtig, Professor für Geschichte der Gegenwart an der Université Paul Valéry – Montpellier III, ist u. a. Direktor der École des Hautes Etudes du Judaïsme und Autor zahlreicher Werke zur Geschichte der Juden in Rumänien, darunter einer Monographie über Alexandre Safran: *Une vie de combat, un faisceau de lumière* von 2007. Safran (1910–2006), ehemals Oberrabbiner von Rumänien (1939–1947), fungierte nach seiner Emigration seit 1948 als Rabbiner in Genf. Als Oberrabbiner von Groß-Rumänien hatte er großen Anteil an der Rettung rumänischer Juden während des faschistischen Regimes von Ion Antonescu, eines engen Verbündeten Nazi-Deutschlands. Etwa die Hälfte der 800.000 Juden Rumäniens haben überleben können. In der Schweiz engagierte sich Safran für Menschenrechte, veröffentlichte seine Erinnerungen sowie Studien vor allem zu Kabbala und Zionismus.

In Deutschland ist die Geschichte der Juden Rumäniens noch weitgehend ein weißer Fleck, denn erst seit einigen wenigen Jahren widmen sich vereinzelte jüngere Wissenschaftler diesem Thema. Umso wichtiger ist es, Archivdokumente bekannt zu machen, die mehr Licht auf dieses bisher wenig erforschte Kapitel der Shoah werfen. Das vorliegende Buch in französischer Sprache verfasst und somit hierzulande leider nur eingeschränkt verbreitbar, ist eine notwendige Ergänzung zu der genannten Monographie. Es enthält vor allem die mit der Tätigkeit von Safran zusammenhängenden ungedruckten Archivmaterialien, Artikel aus der internationalen Presse und Aussagen sowie Zeugnisse aus den Kriegsjahren.

Ab 1941, nach Pogromen, von denen der in Iasi mit etwa 12.000 Todesopfern der blutigste war, wurden auf Geheiß Antonescus als willigem Vasallen Hitlers über 200.000 rumänische Juden aus Bessarabien und der Bukowina sowie rund 24.000 Roma in die Lager nach Transnistrien deportiert. Das war eine von deutschen und rumänischen Truppen besetzte und bis 1944 unter rumänischer Verwaltung befindliche ehemals sowjetische Region. Etwa die Hälfte der Deportierten kam dort um, jedoch die Namen der Todeslager in Transnistrien wie Bogdanowka u. a. kennt heute auch nur ein kleiner Kreis der Überlebenden sowie der Osteuropa-Historiker. Weitere rumänische Juden fanden den Tod in Auschwitz-Birkenau. Besonders tragisch ist auch die heute vielfach vergessene Geschichte des bulgarischen Schiffes „Struma“, welches mit

769 Flüchtlingen aus Rumänien in das unter britischem Mandat befindliche Palästina aufbrach und nach einer Odyssee am 24. Februar 1942, nachdem es die türkischen Behörden abgewiesen haben, durch ein sowjetisches U-Boot im Schwarzen Meer torpediert wurde, was nur ein einziger Passagier überlebte.

Safran hatte in Wien studiert und dort 1934 in Philosophie mit der Arbeit „Der Zionismus als Weltproblem“ promoviert. Nach dem Tod von Oberrabbiner Jacob Niemirower wurde er, erst 29 Jahre alt, zu dessen Nachfolger berufen. Doch wegen der gefährlichen politischen Lage wurde er bald zu klugem Taktieren gezwungen, bei dem ihn insbesondere der Präsident der Föderation Jüdischer Gemeinden, frühere Parlamentsabgeordnete und ehemalige Klassenkamerad von Antonescu, Wilhelm Filderman (1882–1963), sowie andere jüdische führende Persönlichkeiten unterstützten. Als Filderman 1943 seinerseits deportiert wurde, half die rumänische Königin-Mutter Helena persönlich bei seiner Entlassung. Mit Safran, dem als „World's Youngest Chief Rabbi“ apostrophierten Mann, verband man nun jüdischerseits die höchsten Erwartungen. Und sie wurden erfüllt. Minutiös und chronologisch zeichnet Iancu anhand der zitierten und teilweise abgebildeten Materialien die vielfältigen Aktivitäten Safrans nach, angefangen von den Predigten, Petitionen an Antonescu bis hin zu den zahlreichen meist illegalen und damit auch für den Oberrabbiner gefährlichen internationalen Kontakten, die zur Rettung zahlreicher rumänischer Juden führten, so z. B. seine Beziehungen zum apostolischen Nuntius Mgr. Adrea Cassulo, zu Zionistischen Organisationen, dem Schweizer Botschafter in Rumänien, René de Weck, den Vertretern des Roten Kreuzes u. a.

Am 23. August 1944 wurde Antonescu durch König Mihai I. gestürzt und das Land durch die Rote Armee besetzt, die viele Juden nun als Befreier feierten. Doch damit endete die Verfolgung nicht für alle, denn bald war Stalin seinerseits dabei, die Vasallen auf Antizionismus zu trimmen. Die jüdischen Kommunisten folgten ihm darin, Wilhelm Filderman aber wurde 1945 wegen angeblicher „jüdischer“ – sprich zionistischer – „Sabotage“ verhaftet. Auch Alexander Safran wurde unter Druck gesetzt und da er sich nicht beugen wollte, verließ er 1947 Rumänien. 1947 konnte auch Filderman aus dem Land nach Frankreich fliehen, bevor sich die Grenzen des Landes schlossen.

Das sorgfältig edierte Buch von Carol Iancu über die exemplarische Gestalt von Rabbiner Safran ist für alle aufschlussreich, die sich mit der Geschichte der Juden im Europa des 20. Jahrhunderts befassen. Es ist erfreulich, dass es in Rumänien publiziert wurde, wo auch heute noch häufige Formen von

Rassismus, Antisemitismus und Revisionismus mit faschistoiden Tendenzen zu beobachten sind. Das aus den Akten nachzulesende humanistische Erbe Alexander Safrans möge als Gegenpol wirken.

*Elvira Grözinger, Berlin*

**Ludger J. Heid: Ostjuden. Bürger, Kleinbürger, Proletarier. Geschichte einer jüdischen Minderheit im Ruhrgebiet. Essen: Klartext 2011. 716 S., 39,95 €.**

Ludger J. Heids Studie über Ostjuden im Ruhrgebiet ist in mehrfacher Hinsicht ein bemerkenswertes Buch. Es ist zum einen das Buch eines Historikers, der in wissenschaftlicher Manier aus den Quellen schöpft, vor allem aus zahlreichen bisher unerschlossenen, aus den Entschädigungsakten der Überlebenden des Holocaust, aus dem Hauptstaatsarchiv und aus Stadtarchiven, aber auch aus Privatarchive. Sind es unerschlossene Quellen? Hier kommt der zweite bedeutsame Aspekt des Buches ins Spiel. Obwohl das Werk Vorläufer hat, insbesondere Günter von Rodens monumentale „Geschichte der Duisburger Juden“ (1986), sind es doch eher liegen gelassene Quellen, an denen Zeit- und Zunftgenossen Ludger J. Heids kein Interesse hatten. Deshalb ist sein Buch auch ein Geschichtslehrbuch. Es zeigt die akribische Spurensuche eines Historikers, der seine Leser an die Hand nimmt, um ihnen die Wege aufzuzeigen, wie sie sich die nicht allzu ferne, aber schon in den Archiven abgelegte Vergangenheit erschließen können. Eine solche Spurensuche erfordert einen besonderen Stil in der Darstellung. Heid ist Historiker aus Leidenschaft, der weiß, dass Geschichte aus Geschichten besteht, die man erzählen muss. Deshalb hat er hier keine trockene wissenschaftliche Abhandlung vorgelegt, sondern Geschichten von Menschen erzählt, denen ein grausames, ein unverhofft leidvolles Schicksal im Holocaust auferlegt worden ist. Auf 700 Seiten erzählt Heid unzählige auf brutale Art und Weise abgebrochene Lebensläufe sowie Lebenswege, die schwer vom Überleben des Holocaust gezeichnet worden sind. 700 Seiten liest man nicht an einem Tag, es braucht schon seine Zeit. Und wenn man – notwendigerweise – Pausen einlegt, weil die gedrängte Fülle von Grausamkeiten allzu sehr belastet, hat man eine nicht geringe Zeitspanne des eigenen Lebens mit diesen Schicksalen verbracht. Ludger J. Heid über-

zeugt uns mit seinem Buch, dass dies eine notwendige Begegnung ist, dass wir Nachgeborenen es diesen Menschen schuldig sind, uns ihrer Lebensläufe zu erinnern. Denn nur dann können wir uns ihre Nachkommen nennen.

In einer ausführlichen Einführung in sein Thema rekapituliert Heid die Veränderungen in der Lebenswelt der deutschen Juden seit der Aufklärung. Die Problematik der Ostjuden taucht in dem Augenblick auf, in dem die deutschen Juden ihren durch die Emanzipation eröffneten Weg in die bürgerliche Gesellschaft durch die noch stärker der Tradition verhafteten Glaubensgenossen im Osten Europas gefährdet sehen. Von den abschätzig titulierten „Kaftanjuden“ wollten sich die deutsch-assimilierten „Krawattenjuden“ nicht die bürgerliche Existenz verbauen lassen. Und doch wurden die Ostjuden zu einem unübersehbaren Bestandteil der jüdischen Bevölkerung Deutschlands, als sie vor den Pogromen in ihrer Heimat in den Westen flohen.

Im ersten Kapitel unternimmt Heid einen historischen Rundgang durch das jüdische Duisburg, aber auch durch das Ostjudenviertel Duisburgs, das seit den Zuwanderungen in den 1880er Jahren entsteht. Hier begegnen bereits die beiden Rabbinerpersönlichkeiten, denen Heid im vierten Kapitel eingehende Portraits widmet, Manasse Neumark, der 1905 sein Amt als Rabbiner der Jüdischen Gemeinde in Duisburg antritt, und Mordechai Jakow Bereisch, der ab 1929 die orthodox-ostjüdische Gemeinde als Rabbiner anführt. Heid geht in seiner Darstellung praktisch von Haus zu Haus, stellt deren jüdische Bewohner und ihre Schicksale vor und entwirft auf diese Weise eine Topografie der jüdischen Lebenswelt Duisburgs, deren Höhepunkt sicher der „Eruw-Plan von Duisburg“ bildet (Abb. 2, S. 74), die Zeichnung des rituell gebotenen Sabbatbezirks der orthodoxen Juden, die sich in die gewachsene Topografie der Stadt (Fluss, Hafen, Bahndämme) einfügt.

Das zweite Kapitel stellt ostjüdische Arbeiter während des Ersten Weltkrieges und der Weimarer Republik dar. Heids sozialgeschichtliche Perspektive entwirft hier ein erschütterndes Bild aus der Frühzeit der „Ausländerbeschäftigung in Deutschland“ (S. 116).

Im vierten Kapitel „Jüdische Portraits“, einem zentralen Kapitel des Buches, werden Lebensläufe sichtbar, die der beiden Duisburger Rabbiner Neumark und Bereisch, der Anwälte Epstein und Neuberger und des Schriftstellers Walter Kaufmann. Die akribischen Nachzeichnungen des Novemberpogroms von 1938 und der Deportationen sowie der Ermordungen der Duisburger Juden während des Zweiten Weltkrieges schließen sich an.

Das achte Kapitel, „Der letzte Akt“ überschrieben, ist zugleich das persönlichste dieses Buches. Denn das Schicksal von Leiser/Ludwig Windmann, dem aus Tschenschow stammenden Kaufmann, und seiner Familie, die seit 1907 in Duisburg leben, aufzudecken, ist für Heid eine Herzensangelegenheit, die mit vielen Schmerzen des Historikers verbunden ist, weil er der Enkelgeneration der Familie Windmann und uns als ihren Zeitgenossen deren furchtbares Schicksal in vielen schrecklichen Einzelheiten erzählen will. Leiser Windmann wurde in der Pogromnacht 1938 schwer misshandelt und verstarb eine Woche später an seinen Verletzungen. Auf den Tag genau 67 Jahre später stirbt Windmanns Enkel Günter, in jener Stunde, in der Ludger Heid im Duisburger Rathaus während der Gedenkveranstaltung zum 9. November 38 über die Geschichte seiner Familie berichtet.

Geschichten von Menschen zu erzählen, ist die vordringlichste Aufgabe des Historikers. Dass aus ihnen auch im 20. Jahrhundert noch eine Geschichte wird, die nicht aus Zufällen besteht, sondern ein Generationen übergreifendes Geschichtsbild ergibt, das uns im besten aufklärerischen Sinne Antworten auf die Frage „Was ist der Mensch?“ geben kann, ist die bleibende Leistung Ludger J. Heids in diesem Buch.

Das abschließende zehnte Kapitel „Ostjuden der Gegenwart“ stellt sich die Frage, ob mit der Zuwanderung von Juden aus den ehemaligen GUS-Staaten ein neues Kapitel der Geschichte der Duisburger Juden geschrieben werden kann. Die Beantwortung dieser Frage hängt davon ab, ob mit den Einwanderern auch ein neues Judentum entsteht. „Worin aber genau das Jüdische am neuen Judentum besteht oder bestehen soll, darüber herrscht offenbar noch Unklarheit“ (S.672). Die Lektüre dieses Buches bietet hierzu eine wichtige Entscheidungshilfe, zeigt es doch auf beeindruckende Weise auf, wie sich jüdisches Leben bis in die „finstersten“ Zeiten hinein im Ruhrgebiet hat entfalten können.

*Daniel Hoffmann, Düsseldorf*

**Susanne Schönborn: Im Wandel – Entwürfe jüdischer Identität in den 1980er und 1990er Jahren (= Forum Deutsche Geschichte, Bd. 22). München: Martin Meidenbauer Verlagsbuchhandlung 2010. 301 S., 42,90 €.**

Die Frage, wie man als Jude nach Auschwitz in Deutschland leben kann, wird heute sicherlich von den meisten der hier lebenden Juden anders beantwortet werden, als noch vor 30 Jahren. Und die Frage, ob Deutschland, die Deutschen ihre historische Lektion gelernt haben, wird man inzwischen wohl bejahen dürfen, wenn auch noch immer mit einem gewissen unguuten Gefühl. Dass jüdisches Leben in Deutschland nach dem Fall des eisernen Vorhangs vor allem durch viele Einwanderer präsenter und lebendiger ist, als es noch vor wenigen Jahrzehnten vorstellbar war, dass die jüdischen Gemeinden heute zu nicht mehr erwartbarer Stärke angewachsen sind und jüdisch-deutsche Intellektuelle sehr wohl hohe Aufmerksamkeit und Ansehen genießen, spricht für eine tatsächlich eingetretene Wandlung im Stellenwert, dem jüdisches Leben im Land der Täter nun zukommt.

Susanne Schönborn geht in ihrer Dissertation diesem Wandel nach, der gerade in den Jahrzehnten erfolgte, in denen eher mit einer massiven Rückkehr des Antisemitismus zu rechnen war. Am Beginn zitiert sie die vorwurfsvolle, wenn auch vielleicht doch nur rhetorisch gemeinte Frage, die Ezra Weizmann 1996 bei seinem Besuch in Deutschland jüdischen Studenten stellte: „Wie kann man nach dem Holocaust als Jude überhaupt in Deutschland leben?“ Der heftige Widerspruch, den er von den jüdischen Studenten erntete, deutet auf ein neues Bewusstsein und Selbstbewusstsein von in Deutschland lebenden Juden hin, die sich als deutsche Juden oder als Einwanderer aus der Sowjetunion auf die Gesellschaft Deutschlands eingelassen haben und sich als ihr angehörend verstehen. Die Frage nach der jüdischen Identität in diesem Land ist folglich von ungebrochener Aktualität.

Schönborns Anspruch ist es, „mosaikartig Momentaufnahmen zu Konstruktionen jüdischer Identität zu geben, die sich in ihrer Zusammenstellung zu einem größeren Bild verdichten sollen“ (S.15). Das Material zu ihrer mentalitätsgeschichtlich wie diskursanalytisch ausgerichteten Untersuchung wird den politischen Debatten der BRD entnommen, entsprechende Betrachtungen zur Situation in der DDR bleiben ausgespart. Als Quellen für die Diskursanalyse dienen die überregionalen Tages- und Wochenzeitungen, also Frankfurter All-

gemeine, Frankfurter Rundschau, Süddeutsche Zeitung, Die Tageszeitung, Die Zeit, Der Spiegel sowie die Allgemeine Jüdische Wochenzeitung.

Eingeleitet wird die Untersuchung durch Überlegungen zu den theoretischen Grundlagen, die einer Analyse konkreter Identitätsentwürfe vorauszu-gehen hat, zum Konzept der Diskursanalyse als Methode der Arbeit sowie mit einem Abriss zur Vorgeschichte, den Versuchen zu Identitätsstiftungen nach 1945 „im Land der Mörder“. Der Hauptteil zu den politischen Debatten als Ort jüdischer Identitätsentwürfe basiert auf einer unmittelbar einleuchtenden Auswahl aus den nicht gerade seltenen „Skandalen“ um jüdische Realität in der bundesrepublikanischen Gesellschaft der achtziger und neunziger Jahre. Am Anfang steht der Besuch Ronald Reagans und Helmut Kohls im Mai 1985 auf dem Soldatenfriedhof in Bitburg, auf dem auch Angehörige der SS begraben liegen. Was als Zeichen der Versöhnung gedacht war, führte schon sehr früh im Vorfeld des Besuchs zu einer heftigen Debatte, an der auch Vertreter der amerikanischen Juden engagiert teilnahmen. Wie auch anhand der weiteren Beispiele ausgeführt, wurden solcherart Debatten in Deutschland leicht zum Anlass oder Vorwand, einen offensichtlich latent vorhandenen Antisemitismus sozusagen von der Kette zu lassen. Überzeugend stellt Schönborn dar, wie Bitburg die Juden in Deutschland sensibilisiert hat, vorbereitet hat für die kommenden Debatten.

Noch vor der Einladung Reagans nach Bitburg begann in Frankfurt eine mehr als ein Jahr andauernde Auseinandersetzung um die Aufführung eines Stücks von Rainer Werner Fassbinder – „Der Müll, die Stadt und der Tod“. Schon anlässlich der Veröffentlichung des Textes 1976 bei Suhrkamp hatte Joachim Fest das Stück faschistisch genannt. Schönborn dokumentiert eindringlich die bemerkenswerten Frontlinien innerhalb der in Frankfurt emotional geführten und im ganzen Bundesgebiet aufmerksam verfolgten Debatte. SPD und Grüne sahen nichts Antisemitisches in Fassbinders Stück, dessen Nichtaufführung jenseits der jüdischen Gemeinde von FDP und CDU verlangt wurde. Innerhalb der jüdischen Gemeinde, unter Wortführerschaft von Ignatz Bubis, kam es zu einer Art Schicksalsgemeinschaft, die natürlich linke Intellektuelle wie Daniel Cohn-Bendit einschloss, bei durchaus unterschiedlichen Positionen und unterschiedlicher Wahrnehmung der sich hier offenbarenden Problematik. Schönborn zeigt, wie sich vor allem durch die Besetzung der Bühne am 31. Oktober 1985 durch Mitglieder der jüdischen Gemeinde und damit die Verhinderung der Uraufführung, öffentliche Räume öffneten, in denen über

die Vielfaltigkeit jüdischer Identität debattiert werden konnte. In dieser immer mehr politisch werdenden Auseinandersetzung ging es endlich auch um die grundlegende Frage, ob es eine gemeinsame Verständnisbasis gebe, auf der sich Juden und Nichtjuden einigen können. Die Fassbinder-Debatte, so die Autorin, wurde zum symbolischen Wendepunkt des Selbstverständnisses der in Deutschland lebenden Juden. Ab hier wurde es zur Selbstverständlichkeit, dass sich Juden offensiv an den politischen Debatten in der BRD beteiligten.

Ebenfalls in Frankfurt wurde die Debatte um eine Entdeckung deutsch-jüdischer Geschichte geführt, als bei Ausschachtungsarbeiten Reste von 19 Häusern der mittelalterlichen Judengasse freigelegt wurden. Es ging darin um eine Gegenüberstellung unterschiedlicher Identitätsentwürfe und darum, die Bedeutung der Zeit vor 1933 für Juden wie Nichtjuden zu bestimmen. Die Entscheidung, die Ruinen des Ghettos, die auf eine Kontinuität des Antisemitismus verwiesen hätten, abzureißen, sollte Frankfurt als traditionell judenfreundliche Stadt darstellen. Die Beschreibung, wie sich deutsch-jüdische Geschichte als identitätsstiftendes Moment erweist, wie die unterschiedlichen Reaktionen der nichtjüdischen Öffentlichkeit sich artikulierten, macht gerade diese Debatte zu einem Paradebeispiel für das Ringen beider Seiten um ein angemessenes Selbstbild. Die jüdische Gemeinde agierte hier durchaus ambivalent, da in ihr unterschiedliche Traditionen und Identitätsentwürfe verhandelt wurden. Bubis selbst verhielt sich zurückhaltend. Und es war eine Debatte, in der eben nicht auf der einen Seite die Juden und auf der anderen die nicht-jüdischen Deutschen standen. Für die Erhaltung der Reste stritten Teile der jüdischen Gemeinde an der Seite von Teilen der nichtjüdischen Öffentlichkeit (SPD und Grüne).

Die letzte hier analysierte Debatte ist als Rückschlag innerhalb der nach der Wiedervereinigung sich abzeichnenden gewissen Normalität jüdischen Lebens in Deutschland anzusehen. Am 11. Oktober 1998 hielt Martin Walser in der Frankfurter Paulskirche eine vom Publikum gefeierte Rede. Es war die berühmte Rede, in der Walser von der Instrumentalisierung von Auschwitz warnte und den Schlussstrich forderte, der nun endlich zu ziehen sei. Bubis warf ihm daraufhin geistige Brandstiftung vor, doch blieb er in der folgenden, rasch eskalierenden Diskussion weitgehend allein. Die Presse feierte Walser gar als „kritischen Denker gegenüber der Erinnerungskultur in Deutschland“ (S. 162), und antisemitische Ressentiments waren nicht nur im Focus sondern auch im Spiegel zu vernehmen, so Schönborn. Vor allem Augsteins Text war

„voll von antisemitischen Klischees und Angriffen“ (S. 180), und Bubis' Sorge vor einer Kultur des Wegschauens und Wegdenkens bestätigte sich umgehend. Bubis war schockiert, in welche Nähe zur extremen Rechten sich Walser begab, wenn er etwa hinsichtlich des geplanten Holocaust-Denkmal von einem „Entwurf als Alptraum“ sprach. Bevor es zum Versuch einer Klärung in einem Gespräch zwischen Walser und Bubis kam, stellten sich jüdische Intellektuelle durchaus kritisch Bubis entgegen, etwa Michael Wolffsohn und Henryk M. Broder, wobei zumindest letzterer auch Walser gegenüber kritisch blieb. Auch hier gelingt es der Verfasserin überzeugend, die oft langwierigen Prozesse von Identitätsfindung herauszuarbeiten, eben auch auf deutscher Seite, da die Debatte ja die nationalsozialistische Vergangenheit als zentralen Bezugspunkt hatte.

Es folgt noch ein Kapitel zu den Kriterien jüdischer Identität in der Debatte um die Einwanderung von Juden aus der Sowjetunion, die die Vielfalt jüdischer Identitätswürfe noch erweiterte. Schönborns wichtige Arbeit, deren wissenschaftliche Basis auch durch ein umfassendes Literatur- und Quellenverzeichnis dokumentiert ist, bereitet eine wichtige Phase der jüngsten deutsch-jüdischen Geschichte auf. Dem Buch sind viele Leser vor allem der nichtjüdischen deutschen Öffentlichkeit zu wünschen.

*Michael Dallapiazza, Prato/Urbino*

**Tom Segev: Simon Wiesenthal. Die Biographie. Übersetzt von Markus Lemke. München: Siedler 2010. 576 S., 18,99 €.**

An Simon Wiesenthal schieden sich zeitlebens die Geister. Die einen verehrten den Holocaust-Überlebenden wegen seines unermüdlichen Engagements für die Verfolgung von NS-Tätern als Helden. Die anderen hielten ihn mehr oder minder für einen Störenfried oder rieben sich an den vielen Ungereimtheiten seiner Geschichten. Nicht zuletzt zweifelten einige an der Wirksamkeit seiner Aktivitäten.

Was nun dem israelischen Historiker und Journalisten Tom Segev mit seiner Biographie gelungen ist, kann nicht gebührend genug gelobt werden. Denn Segev vermag es, ein äußerst komplexes Bild eines aufrechten und mutigen, aber stets streitbaren und einsamen Mannes zu zeichnen, der trotz eini-

ger Irrwege und Fehleinschätzungen einen großen Anteil daran hat, dass der Holocaust zu einem festen Bestandteil der globalen Erinnerungskultur wurde. Mit Segevs Biographie konnte erstmals auf Wiesenthals Akten, Dokumente und Briefe aus seinen Büroräumen zurückgegriffen werden, die nach seinem Tod 2005 in ein Privatarchiv umgewandelt wurden. Zusammen mit Material aus 15 weiteren Archiven in Europa, Israel und den USA hat Segev ein Leben rekonstruiert, welches in seinem Ereignisreichtum kaum zu übertreffen ist. Sein mitreißend geschriebenes Buch liest sich wie eine Mischung aus Abenteuer- und Detektivroman, doch im Gegensatz zu diesen Genres lässt Segev bei seiner Rekonstruktion von Wiesenthals Leben nur die Kraft der Fakten sprechen – gepaart mit eigenen Überlegungen hinsichtlich dessen Denk- und Gefühlswelt, die in so angenehmer Weise die notwendige kritische Distanz des Wissenschaftlers mit der Empathie des verstehenden Zeitgenossen verbinden.

Geboren 1908 in der galizischen Kleinstadt Buczacz wuchs Wiesenthal als Sohn eines jüdischen Großhändlers auf, der 1915 als Soldat im Ersten Weltkrieg starb. Nach dem Tod seines Vaters heiratete seine Mutter einen wohlhabenden Unternehmer, der Wiesenthal ermöglichte, in Prag und Lwów Bauingenieurwesen zu studieren. Nach dem Studium eröffnete er in Lwów ein eigenes Architekturbüro und heiratete 1936 seine Jugendliebe Cyla Müller, eine entfernte Verwandte Sigmund Freuds. Auf das kurze Intermezzo der russischen Okkupation infolge des Hitler-Stalin-Paktes, die für die wohlhabenden Unternehmer wie für Wiesenthals Stiefvater den wirtschaftlichen Ruin bedeutete, folgte ab 1941 die brutale Besatzung durch Wehrmacht und SS. Wiesenthal wurde wie die anderen Juden zu Zwangsarbeit und zur Umsiedlung ins Ghetto gezwungen. Von dort rollten die Züge nach Auschwitz und anderswo. Nur durch die Hilfe von zwei Deutschen gelang ihm die Flucht aus dem Ghetto. Von polnischen Landsleuten unter schwierigsten Umständen versteckt, von den Nazis nach wenigen Monaten wieder aufgegriffen, wurde Wiesenthal nach einer Odyssee durch mehrere Konzentrationslager schließlich Anfang Mai 1945 von den Amerikanern in Mauthausen befreit. Auch seine Frau überlebte den Holocaust mit der falschen Identität als christliche Polin. Dagegen wurden viele Familienangehörige – darunter seine Mutter – in den nationalsozialistischen Vernichtungslagern ermordet.

Segev stellt als Prolog seiner ansonsten fast durchgängig chronologisch angelegten Biographie eine Episode im Leben des damals noch unbekanntenen „Nazi-Jägers“ voran, welche in ihrem Aussagewert vieles vorwegnimmt: Tel

Aviv im Juni 1949. Ein gläserner Sarg von eineinhalb Meter Länge wird durch die Straßen der israelischen Großstadt zum Wohnsitz des Staatspräsidenten Chaim Weizmann getragen. Im Sarg befinden sich dreißig Porzellantiegel, gefüllt mit Asche von NS-Opfern aus österreichischen Konzentrationslagern. Verantwortlich für die Aktion ist nicht der Staat Israel, sondern einzig ein 41jähriger unbekannter Jude aus Linz: Simon Wiesenthal. Mit diesen und anderen Aktionen zwang Wiesenthal Israel sukzessive zur Auseinandersetzung mit den NS-Verbrechen, die dort zunächst fast genauso wenig erwünscht war wie in Deutschland und Österreich. Der junge Staat wollte sich nicht mit den jüdischen Holocaust-Opfern, sondern einzig mit den israelischen Kriegshelden identifizieren, die aus den Auseinandersetzungen mit den arabischen Staaten hervorgegangen waren. Die Beziehung Wiesenthals zu Israel stellt ein unsichtbares Band in Segevs Biographie dar. Wiesenthal war bereits seit Anfang der 1930er Jahre als Anhänger Jabotinskys glühender Zionist, wenngleich er auch nach 1945 nie ernsthaft den Versuch unternahm, in Palästina ein neues Leben anzufangen. Israel betrachtete er zeitlebens als Heimstätte und Schutzmacht aller Juden. Seine Loyalität zu Israel machte ihn später jedoch zuweilen blind für die Menschenrechtsverletzungen des Staates. Ein weiteres Moment, das im Prolog bereits zum Tragen kommt, ist Wiesenthals überaus großes Talent für eine geschickte Presse- und Öffentlichkeitsarbeit. Segevs Biographie ist gespickt mit Anekdoten zu Wiesenthals Umgang mit der Presse; nicht selten konnten darüber auch NS-Täter ausfindig gemacht werden.

Die Verfolgung der NS-Täter nimmt zu Recht viel Raum in Segevs Buch ein, schließlich blieb Wiesenthal dieser Aufgabe in fast tragischer Weise bis zu seinem Lebensende verbunden. Nur wenige Tage nach seiner Befreiung aus Mauthausen begann Wiesenthal mit seiner Rechercharbeit, die Detektiv- und Spionagetätigkeiten in nichts nachstand. In Linz gründete er ein erstes Dokumentationszentrum, das er nach Ausbleiben von Spenden 1954 schließen musste und erst Anfang der 1960er Jahre in Wien wiedereröffnete. Zeitlebens verfolgte Wiesenthal akribisch jede Spur – und schien sie noch so aussichtslos. Oft waren es die kleinen Zufälle des Lebens, die ihn auf die Fährte eines NS-Täters führten. Insgesamt konnten durch Wiesenthals Engagement ca. 1.200 NS-Täter – darunter der ehemalige KZ-Kommandant von Sobibor und Treblinka Franz Stangl und die durch ihren Sadismus bekannt gewordene KZ-Aufseherin Hermine Brausteiner-Ryan – vor Gericht gestellt werden. Sein spektakulärster Fall war die Ergreifung Adolf Eichmanns durch den israeli-

schen Geheimdienst, die nur durch seinen entscheidenden Hinweis zustande kam. Bis allerdings der Mossad zugriff, sollten sieben Jahre ins Land gehen; Wiesenthal hatte bereits 1953 Israel informiert, dass Eichmann sich in Buenos Aires aufhielt.

Segev beleuchtet auch die Konflikte, der Wiesenthal durch seine Tätigkeit als Nazi-Jäger und Aufklärer ausgesetzt war. Ein Kapitel ist der Auseinandersetzung mit dem österreichischen Bundeskanzler Bruno Kreisky gewidmet, die ihre besondere Note nicht zuletzt dadurch erhielt, dass beide Opponenten Juden waren und sehr unterschiedliche Vorstellungen von ihrer jüdischen Identität hatten, jedoch große Schnittmengen im Verlangen nach Akzeptanz und öffentlicher Anerkennung. Auch auf Wiesenthals Konflikt mit dem World Jewish Congress im Zuge der Affäre um den österreichischen Bundespräsidenten Kurt Waldheim geht Segev ein. Anders als der WJC sah Wiesenthal in Waldheim bloß einen Lügner, nicht aber einen NS-Verbrecher. Dass er ihm Jahre zuvor eine Art Unbedenklichkeitszeugnis ausgesellt hatte, blieb ein Makel, der haften blieb und letztendlich zur Konsequenz hatte, dass nicht er, sondern sein Dauerrivale Elie Wiesel den Friedensnobelpreis erhielt.

Segev hat mit seiner glänzenden Biographie nicht nur ein paar zuvor unbekannte Fundstücke zutage gefördert – so Wiesenthals Tätigkeit beim Mossad und seine fast freundschaftliche Beziehung zu Albert Speer –, sondern er stellt seine Aktenfunde kontinuierlich Wiesenthals öffentlichen Erzählungen gegenüber. Dabei ist er – wie schon andere vor ihm – auf einige Ungereimtheiten gestoßen. Denn Wiesenthal dramatisierte gerne seine Geschichten und übertrieb seine Rolle als „Nazi-Jäger“. Nicht selten existierten gleich mehrere Versionen derselben Ereignisse in unterschiedlichen Publikationen. Segev führt Wiesenthals Hang zur Fantasterei nicht nur auf seine Eitelkeit zurück, sondern geht auch auf die versteckten und offensichtlichen Schuldgefühle ein, die Wiesenthal wie so viele andere Holocaust-Überlebende plagte. In der Schuld, überlebt zu haben, sah Wiesenthal zeitlebens den Auftrag, für Gerechtigkeit und die Verfolgung von NS-Tätern zu kämpfen. Sein Antrieb machte nicht halt vor Ungerechtigkeiten, die anderen nichtjüdischen NS-Opfern widerfahren waren. Denn der Holocaust war seiner Meinung nach in erster Linie eine menschliche Tragödie. Gerade in diesem Bekenntnis wird Wiesenthals tief verankerter Humanismus deutlich, der ihm zeitlebens Richtung gab.

*Cornelius Lehngruth, Berlin/Frankfurt am Main*

## Sprache, Literatur, Musik und Kunst

**Chaim Vogt-Moykopf: Jüdisches Denken als universelles Konzept in der deutschsprachigen Literatur. Frankfurt – New York: Campus 2009. 280 S., € 32,90.**

**Johannes Sabel: Die Geburt der Literatur aus der Aggada. Formationen eines deutsch-jüdischen Literaturparadigmas (= Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 74). Tübingen: Mohr Siebeck 2010. X, 296 S., € 69,00.**

Zwei Dissertationen aus den Jahren 2009 und 2010 widmen sich auf sehr unterschiedliche Weise der bis heute andauernden Debatte über das „Jüdische“ in der (deutschsprachigen) jüdischen Literatur, deren Anfänge weit ins 19. Jahrhundert zurück reichen. Während die Arbeit von Johannes Sabel über die *Geburt der Literatur aus der Aggada* streng wissenschaftlich argumentiert, erscheint das Buch von Chaim Vogt-Moykopf über *Jüdisches Denken als universelles Konzept in der deutschsprachigen Literatur* bereits durch den Haupttitel *Buchstabenglut* als Produkt eines „begeisterten“, geradezu pneumatischen Nachdenkens über die auch in säkularen Texten untilgbare Spur der Thora in Gestalt eines „sinaitischen Denkens“. Unterschiedlicher könnten akademische Laufbahnschriften also gar nicht sein, auch wenn sie sich auf ein und dieselbe kategoriale Kernfrage beziehen.

In der Einleitung seiner Arbeit (S. 1–34) zeichnet Johannes Sabel zunächst die Entstehung des Begriffs einer jüdischen Literatur nach. Dabei wird für den Zeitraum bis ins frühe 20. Jahrhundert auf fünf zentrale Konzeptualisierungen der Aggada hingewiesen: Das philologische Modell der Wissenschaft des Judentums, das Konzept der jüdischen Literatur als Weltliteratur bzw. als Volksliteratur, die symbolisch-hermeneutische Aufhebung der Halacha als des bloß Partikularen zugunsten der expansiv-universalen Aggada, schließlich umgekehrt die religiös konservative Deutung der Aggada als Kontingenz im Gegensatz zur die Tradition stabilisierenden Halacha. Damit rückt das Begriffspaar Halacha und Aggada in den Mittelpunkt des Interesses: die je unterschiedliche Gewichtung der beiden eigentlich untrennbaren Grundlagen des Judentums, der Prozess einer zunehmenden kategorialen Emanzipation der Aggada von der Halacha seit dem Ausgang des 18. Jahrhunderts. Methodisch wählt Sabel zwei Wege: Er nutzt moderne Konzepte – Foucaults Begriff des Kommentars im Rahmen seiner Dis-

kurstheorie auf der einen, Jürgen Links Konzept von Interdiskurs und Spezialdiskurs auf der anderen Seite – als eine Art Klammer um die eigene kommentierende Darstellung aggadischer und halachischer Passagen des babylonischen und palästinensischen Talmuds sowie ihrer kategorialen Analyse durch den besten Kenner der Materie, den amerikanischen Rabbiner und Forscher Jacob Neusner. Dabei insistiert Sabel auf der unmittelbaren Quellenbezogenheit seiner Analysen (S. 15) – eine wohltuende Unabhängigkeitserklärung gegenüber vorgängig theoriegeleiteten Exegesen, was auch aus dem abschließenden Exkurs über post-strukturalistische Perspektiven auf den Midrasch deutlich wird (S. 265–273). In diesem Exkurs wird eher skeptisch auf die zunächst euphorisch betriebenen dekonstruktivistischen Studien über den Midrasch verwiesen, in denen ein moderner Begriff der „Unbestimmbarkeit“ den eher zutreffenden Begriff der Polysemie midraschischer Texte zu ersetzen drohte. David Stern zufolge kann aber nur die Erkenntnis der Differenzqualität zwischen beiden Begriffen die Forschung weiterbringen. Die These Daniel Boyarins hingegen, dass intertextuelle Kommentierung die genuine dynamische Art rabbinischer Hermeneutik sei, findet Sabels ausdrückliche Zustimmung, insofern sie sich mit Neusners diskursübergreifenden Dynamik durchaus harmonisieren lässt.

Der Hauptteil von Sabels Studie gliedert sich in zwei zentrale Abschnitte, die zum einen dem Zusammenhang von Aggada und Halacha in der Wissenschaft des Judentums gewidmet sind (S. 35–167), zum andern der Analyse verschiedener aggadischer Anthologien (S. 168–246). Ein kurzer, als „Nachhall“ bezeichneter dritter Abschnitt thematisiert die „Überführung der Aggada in erzähltheoretische und religionsphilosophische Konzepte“ durch Walter Benjamin bzw. Gershom Scholem (S. 247–264). Als zentrale Modelle bezüglich der Konzeptualisierungen der Aggada in der Wissenschaft des Judentums, ausgehend von Leopold Zunz, weitergeführt durch Analysen u. a. von Moritz Steinschneider, Franz Delitzsch, Gustav Karpeles, Adolph Jellinek, August Wünsche, Abraham Geiger, Samson Raphael Hirsch, Heinrich Graetz, Wilhelm Bacher und Sigmund Maybaum, werden benannt:

1. Die Aggada wird mit einem Wissenschaftsbegriff in Beziehung gesetzt, der auf einem enzyklopädischen Philologiekonzept aufbaut.
2. Transgressive Strukturen der Aggada kongruieren mit dem Begriff der Weltliteratur.
3. Die Signatur der Aggada als Weltliteratur wird im Konzept der Volksliteratur modifiziert durch die Besetzung von Aggada und Halacha mit Universalismus und Partikularismus.
4. Auf hermeneutischer Ebene wird das Gattungspaar mit dem Begriff

des Symbols verbunden – bei Abraham Geiger durch eine Verschiebung aggadischer Semantik in den Entwicklungsbegriff, bei Samson Raphael Hirsch in der symbolischen Überhöhung der Halacha. 5. Schließlich grundiert ein Muster von Kontingenz und Konstanz als Signatur von Aggada und Halacha die gesamte Bearbeitung und Neubestimmung des rabbinischen Gattungspaars (S. 39).

Bewegen sich die genannten Autoren weitgehend im Bereich der philologisch-wissenschaftlichen Rekonstruktion des Verhältnisses von Aggada und Halacha, bieten aggadische Anthologien ein spannendes Anschauungsfeld. Wieder sind es fünf Aspekte, die zur Systematisierung der Anthologien eingesetzt werden (S. 168f.): Die „Aneignungsweise der Tradition“ (1), die „Konstruktion von Authentizität“ durch Ausweis der Aggada als universalistische Welt- bzw. Volksliteratur (2/3), das Konzept der „Aggada als universale Moral“ (4), die Re- und Neukonstruktion der aggadischen Literatur im Spannungsfeld von „Konstanz und Kontingenz“ (5). Untersucht werden in weitgehend chronologischer Reihung Anthologien u. a. von Jakob Weil, Heymann Hurwitz, Raphael J. Fürstenthal, Josef Zedner, Carl Krafft, Abraham Tendlau, Meir Letteris, Wolf und Jakob Pascheles, Ludwig August Frankl, Michael Sachs, Giuseppe Levi, Daniel Ehrmann, Louis Ginzberg, Micha Josef Berdyczewski (Bin Gorion) und Hayyim Nachman Bialik, dessen von Gershom Scholem für Bubers Zeitschrift „Der Jude“ übersetzter Aufsatz „Halacha und Aggada“ (1919) für Scholem wie Benjamin maßgebend für ihre Deutung des Begriffspaars und seiner Bedeutung für die Literatur wurde. Scholem überführt im Rückgriff auf Leopold Zunz die Kategorien Halacha und Aggada in sein Konzept der Kabbala als eines lebendigen Judentums, in dem der Antagonismus der beiden Säulen des Judentums symbolisch aufgehoben erscheint. Bei Walter Benjamin werden die Begriffe von Aggada und Halacha zwar in zwei Aufsätzen über Hebels Kalendergeschichten und Karl Kraus zunächst isoliert behandelt; bei der eingehenden Kommentierung Kafkas aber enggeführt: „Entscheidendes Merkmal der Neubestimmung des Aggadischen ist, dass die Aggada in der Konstellation mit den erzähltheoretischen Überlegungen als Repräsentationsweise des Gesetzes qua Abwesenheit desselben bestimmt wird und damit aus einer dichotomen und synchronen Stellung herausgenommen ist“ (S. 249).

Die Dissertation von Chaim Vogt-Moykopf ist der kühne und sicher nicht risikofreie Versuch, das substantiell unhintergehbare „Jüdische“ in der Literatur herauszuarbeiten. Grundlage ist eine au fond religiöse Haltung des Autors, vor

dessen Urteil alle Kritik an der Religion und der Fruchtlosigkeit des Gebets seit der Antike und vor allem der Aufklärung als intellektueller Dünkel erscheint, ja sogar als gleichsam postamalekitischer Zynismus (vgl. dazu S. 163 ff.). Ausgangspunkt der Arbeit ist die Feststellung, dass es zwar – entgegen der These vom Ende der deutsch-jüdischen Literatur nach 1945 – zahlreiche jüdische Autoren der zweiten und dritten Generation gebe, die nach wie vor deutschsprachige Literatur schrieben, dass die seit etwa 30 Jahren zunehmend sich aktivierende Forschung zur deutsch-jüdischen Literatur jedoch „schematisch und ohne Rechenschaft über [ihr] Vorgehen abzulegen“, sich um die Frage herumdrücke, wer Jude sei, wie sich die Zugehörigkeit zum Judentum ausdrücke und welche Verbindungen es „zwischen einem als Jude bezeichneten Schriftsteller und seinen Werken geben“ könne (S. 32). Erwähnt werden zunächst die frühen Versuche von Gustav Karpeles, Ludwig Geiger, Gustav Krojanker und Moritz Goldstein, sei es über Themen und Stoffe, sei es über den „Geist“ jüdischer Autoren zu einer Art Begriffsbestimmung zu kommen. Abgelehnt werden vom Verfasser neuere Ansätze, etwa von Leon Yudkin, Arnold Mandel oder Cynthia Ozick, wobei eine ganze Reihe anderer Autoren gar nicht erwähnt werden. Als Extremposition wird in diesem Zusammenhang Andreas Kilchers Einleitung zum *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur* angeführt, der jegliche substantielle Definition von Judentum ablehne und sie dem individuellen Autor überlasse (S. 34). Diese Polemik gegen alle bisherigen Versuche, mit dem Phänomen der deutsch-jüdischen Literatur umzugehen, dient dazu, den eigenen substantialistischen Ansatz als einzig möglichen und sinnvollen hervorzuheben. Dies wird wie folgt begründet:

„Auch wenn die Ansicht geteilt wird, dass sich jüdische Identität von den Anfängen dagegen sperrte, in Formen gepresst zu werden, so ist sie dennoch kein Ausdruck von Beliebigkeit. Der Name ‚Jude‘ (Hebräisch: ‚Gott sei gedankt‘) steht in der sinaitischen Tradition für die Dankbarkeit desjenigen, dem das Buch der Bücher als Lebensmittelpunkt dient (‚dem Buch sei gedankt‘). Jude ist demnach, wer nach der Ethik und den Gesetzen des ersten jüdischen Buches lebt. [...] Der Name ‚Jude‘ verweist somit nolens volens auf ein Verhältnis zur Heiligen Schrift“ (S. 35).

Auch der Prozess der „Entjudaisierung“ seit der Aufklärung habe es nicht vermocht, die reiche Tradition des auf die Thora bezogenen Denkens völlig auszulöschen; es solle deshalb darum gehen, eine Spur vom sinaitischen Text bis zu den Texten der Postmoderne bzw. Spätmoderne zu legen und die Aktualität

eines Teils seines Denkens in Werken zu zeigen, die mit ihm vordergründig weder zu tun haben, noch mit ihm zu tun haben wollen (ebd.).

Moses wird als der erste große jüdische Schreiber vorgestellt, der den kommenden Generationen zeigte, wie zu schreiben sei: „Er zündete Richtfeuer, welche der jüdischen Literatur bis heute den Weg weisen und die jüdischen Schreiber immer noch anfeuern“ (S.219): Dieser extrem substantialistische, potentiell sogar gegen Wissen und Willen der Autoren selbst gerichtete Ansatz wird dem „reduktionistischen Verständnis von der Hegemonie und der ‚Heiligsprechung‘ einer Shoa-Identität zur Seite gestellt“ (ebd.), ja sogar als deren Grundlegung begriffen.

Nach der selbstbewussten Einleitung werden dann als „Eröffnungen“ die zentrale Bedeutung der hebräischen Sprache, ihrer Wörter und Buchstaben wie ihrer Kombinierbarkeit, ihrer im Sündenfall erfolgten Verwirrung und die Notwendigkeit ihrer immer nur annähernd zu erreichenden Restitution in einer Art sprachmystischem Argumentationsgang vorgestellt. Es folgen Kapitel, in denen je unterschiedliche jüdische Autoren und ihre Werke danach untersucht werden, inwieweit sich an ihnen die Grundthese sinaitischen Denkens belegen lässt – jeweils mit den Gegenbeispielen nichtjüdischer Autoren:

„Buchstabenglut: Zur Textwärme und Texthaftung eines Denkens“: eine Einschätzung der Fälschungs-Skandalfälle Stephan Hermlin und Binjamin Wilkomirski und ihrer Aufklärer Karl Corino und Daniel Ganzfried;

„Sprechende Zufälle: Zum Phänomen des Zufalls in Anna Maria Jokls Erzählung *Begegnung am Toten Meer*“;

„Sakrales *Augenmaß*: Zur jüdischen Perspektive des Schreibens“: eine Bewertung von Werken Agnons, Thomas Bernhards, Husserls und Elfriede Jelineks;

„Richtplatz Papier: Der Autor als Beter“: eine Analyse von Kierkegaard, Menachem Mendel von Kotzk, Rilke und Kafka, dessen Werk vielleicht sogar als der eigentliche Stimulus der Dissertation anzusehen ist (vgl. S. 41 f., 176 ff., 194 f., 212 ff., 259 ff.);

„Fragen ohne Ende – Zur Dialektik von Fragen und Fraglosigkeit in deutscher und jüdischer Identität“. Adornos [*jüdische*?] „Bohr- und Grubentechnik“ vs. Wagners „stumpfes“, [deutsches?] Fragen).

Gerade am Beispiel der Gegenüberstellung von Adorno und Wagner zeigt sich freilich, dass die Stärke der Arbeit zugleich ihre Schwäche ist: Adorno wäre wohl der erste gewesen, der die substantialistisch-sinaitische Prämisse

des Verfassers in Frage gestellt hätte. Zwar wird die eigene Methodik als eine „Begriffsumkreisung“, nicht als „Begriffsbestimmung“, ein „textimmanentes Kopfzerbrechen und keine Kollektivetikettierung aus der Denkfabrik“ verstanden (S. 257). In der Konsequenz bleibt jedoch der Eindruck, dass jüdische Literatur, gemäß der eigenen Einschätzung zu Beginn, „eine an den Elementen einer Denkkategorie gemessene Literatur“ ist (S. 17), mithin sehr wohl eine kategoriale Bestimmung des Forschungsgegenstands erfährt. So kehrt der Verfasser im letzten Kapitel seiner Arbeit wieder auf die Einleitung zurück: „Letzte [Er-]Öffnungen – Das A und O des jüdischen Schreibens“. Jüdische Literatur lässt sich danach einzig und allein durch Textanalysen bestimmen:

„Die Qualifikation eines Textes fürs Attribut ‚jüdisch‘ hängt an keiner Formel, sondern an einer Lesart, die Verbindungen knüpft zwischen den allgemein als ‚heilig‘ und ‚religiös‘ geltenden und den als ‚weltlich‘ oder ‚säkular‘ eingestuften Schriften des Judentums. [...] Jüdische Literatur reflektiert eine am Buchstaben ausgerichtete und im Gravitationsfeld der *Tora* liegende Identität“ (S. 257).

Wenn es allerdings eine „Lesart“ ist, die einen Text als ‚jüdisch‘ zu attribuieren erlaubt, dann müssen auch andere Lesarten als Grundlage dieser Attribuierung erlaubt sein. Insbesondere muss hier die Eigeneinschätzung der Autoren stärker gewichtet werden, als es der Verfasser für erlaubt hält.

Zweifellos bietet die Lektüre der Arbeit angesichts der Konsequenz ihres sprachmystischen Ansatzes und der zahlreichen ‚sinaitischen‘ Querverbindungen von der Thora bis in die Postmoderne hinein viele Anregungen zum Nachdenken. Die Arbeit ist flüssig geschrieben, wozu ein (bisweilen allerdings ins Extrem getriebener und dadurch eher befremdender als erhellender) journalistisch-kolloquialer Stil nicht wenig beiträgt. Dies schließt freilich eine deutliche Skepsis gegenüber manchen Textanalysen des Verfassers nicht aus, was sich u. a. an den Kafka-Exegesen zeigen ließe. Leider zeigt die Dissertation – im diametralen Unterschied zur äußerst sorgfältig dokumentierenden Dissertation von Johannes Sabel – einen laxen Umgang mit den Standards wissenschaftlichen Arbeitens: Zu nennen sind neben zahllosen Kommafehlern, falschen Konjunktiven und diversen Verschreibern fehlende Einträge im Literaturverzeichnis (u. a. Gilman, Goldstein, Karpeles, Mandel, Yudkin) und unvollständige Angaben in den Fußnoten (fehlende Seitenzahlen u.ä.). Ein sorgfältiges Lektorat hätte – gerade angesichts der kühnen Hauptthese – der Publikation gut getan.

*Hans Otto Horch, Aachen*

**Renate Heuer, Ludger Heid (Hg.): Deutsche Kultur – jüdische Ethik. Abgebrochene Lebenswege deutsch-jüdischer Schriftsteller nach 1933 (= Campus Judaica, Bd. 27). Frankfurt – New York: Campus 2011. 221 S., 29,99 €.**

Die hier versammelten Beiträge sind einem Thema gewidmet, zu dem noch lange nicht alles Wichtige gesagt ist: dem (zumindest vorläufigen) Scheitern des Versuchs jüdischer Assimilierung in der deutschen Kultur, das mit Auschwitz besiegelt war. Der Versuch der Juden in Deutschland, sich mit größerer intellektueller und emotionaler Anstrengung, als dies in anderen europäischen Ländern geschah, zu assimilieren, Deutsche jüdischen Glaubens zu werden, eröffnete besonders seit 1870 „ein einzigartiges Kapitel deutsch-jüdischer Beziehungen, das keine Parallele in all den anderen Verflechtungen zwischen Juden und Nichtjuden hatte“ (S.7). Alle hier vorgestellten Schriftsteller bzw. Intellektuelle verstanden sich als Deutsche, als Angehörige der deutschen Kultur, die für die meisten Juden im Osten und Westen gleichbedeutend war mit Kultur schlechthin. Alle diese Aufsätze zeigen zwar, wie groß der jüdische Beitrag zur modernen deutschen Kultur ist und sich mit „keinem anderen europäischen Land vergleichen lässt“ (S.7), belegen aber auch, dass dieser allein der jüdischen Ethik als dem Anderen im Deutschen geschuldet ist. Im titelgebenden Beitrag geht Guy Stern sogar so weit, jüdische Ethik als Filter zu betrachten, der ihn bei aller begeisterten und prägenden Aufnahme deutscher Kultur in seiner Kindheit vor den ihr auch innewohnenden schädlichen Einflüssen geschützt habe.

Versammelt werden hier Vorträge aus dem Archiv Bibliographia Judaica Frankfurt am Main, die von deren Leiterin Renate Heuer, neben ihrem unermüdlichen publizistischen Schaffen für die jüdische Sache, regelmäßig veranstaltet werden. Die meisten der hier behandelten Autoren sind heute weitgehend unbekannt, und so dienen die Vorträge und die hier gedruckte Auswahl auch dazu, die zu unrecht Vergessenen in die Erinnerung zurück zu rufen und ihren Platz in der zunächst deutschen Kultur- und Literaturgeschichte zu unterstreichen. Was sie hier eint ist, neben dem stets spürbaren aber dialektischen Gegensatz von jüdischer Ethik und deutscher Kultur, deren Stellung am Ende des gescheiterten Versuchs: abgebrochene Lebenswege.

Renate Heuer („Anna Seghers: Jüdin und Kommunistin. Rezeptionsgeschichte und literarische Qualität“) geht der ungewöhnlichen, „erstaunlichsten

Auseinandersetzung mit dem überkommenen Judentum [...], die wir haben“ nach: dem Lebenswerk der Anna Seghers. Aus orthodoxer Familie stammend promovierte sie 1924 mit der Arbeit „Jude und Judentum im Werk Rembrandts“, in dem sie das falsche Bild vom vermeintlichen Judenfreund Rembrandt entlarvte. 1928 aber tritt sie aus dem Judentum aus und wird Kommunistin. Ausführlich wird ihr widersprüchliches Schaffen dargestellt und bewertet. Die große Bedeutung vieler ihre Werke wird zwar hervorgehoben, doch bleibt Anna Seghers hier ein Beispiel dafür, wie jüdische Ethik aus dem Denken gerade ausgeklammert wird, wofür neben anderem die (wenigen) jüdischen Figuren ihres Werks zeugen.

Karin Schlootz („Die Wurzeln von Friedrich Wolfs Poesie und Dramatik in der jüdischen Ethik“) beschreibt am Werk des heute fast vergessenen Dichters, dass die Hinwendung zum Kommunismus keineswegs das Festhalten an jüdischer Ethik und jüdischer Religion ausschließt. Die eindringlichen Seiten versuchen mit guten Argumenten die nach 1989 nur langsam vonstatten gehende Wiederentdeckung des Werks zu forcieren. Die ausführliche Betrachtung einiger weitgehend unbekannter Gedichte, Texte und Dramen folgen den Schwerpunkten 1) Erinnerung, 2) Verantwortung, Schuld und Sühne, 3) Leben und freier Wille.

Auch eine der von Ludger Heid behandelten Autoren, Arnold Zweig, scheint heute dem Vergessen anheimgefallen („Sigmund Freud und Arnold Zweig – Psychogramm einer Freundschaft“). Ausgehend von beider intensivem Briefwechsel und Zweigs biographischem Buch über Freud, das er fünf Jahre nach dessen Tod zu schreiben beginnt (das aber erst nach weiteren 23 Jahren erscheint), zeichnet er beider Auseinandersetzung mit dem Judentum nach, dem sie sich verbunden fühlten, ohne religiös zu sein. Vor allem erscheint aber hier das Bild einer ungewöhnlichen Freundschaft, die auch durch Zweigs Emigration, in die er sich auf Drängen Freuds schon früh begibt, nicht unterbrochen wird.

Ob Fritz Lang und Ernst Lubitsch außerhalb der Cineasten-Szene noch bekannt sind, sei dahin gestellt. Beider Emigration in die USA findet aber vor einem Hintergrund statt, der unterschiedlicher kaum sein könnte. Deren so ungleiche Karrieren erscheinen in einem spannenden Bild Dieter Brockmeyers („Fremd – In der Fremde – Daheim. Zwei deutsche Karrieren in der Zeit des III. Reichs: Fritz Lang und Ernst Lubitsch“). Zwar mag noch bekannt sein, dass Langs Nibelungen (und das vielleicht mit Gründen) zu Hitlers Lieblings-

filmen gehörte, von Langs jüdischen Wurzeln jedoch weiß wohl nur noch der, der sich mit seiner Biographie befasst hat. Lang hätte wohl, von den Nazis geduldet, bleiben können, emigrierte aber aus freien Stücken, während Lubitsch aufgrund seines internationalen Erfolgs Deutschland schon lange vor 1933 verlassen hatte.

Weitere Beiträge sind der Publizistin Etta Federn gewidmet, deren großes, durchaus feministisch zu nennendes Schulprojekt, das sie im spanischen Exil verwirklichen konnte, Gegenstand der Untersuchung von Marianne Kröger ist („Etta Federn (1883–1951): Befreiende Dichtung und libertäre Pädagogik“). Ralph-Rainer Wuthenow plädiert dafür, zumindest die Briefe Karl Wolfskehl, der dem George-Kreis angehörte, dem Vergessen zu entreißen („Eure Dichter sind auch meine...‘ – Karl Wolfskehl (1869–1948)“). Des Weiteren finden sich noch folgende Arbeiten hier abgedruckt: Volker Riedel: „Philosophie und Philologie. Reflexionen über Rudolf Schottlaender“; Tilmann Gempff-Friedrich: „Der Roman Tohuwabohu oder Gronemanns Sicht auf die Dinge“; Manfred Bosch: „Die Kunstwissenschaftlerin Margot Ries“; Renate Heuer: „Felix A. Theilhaber: *Judenschicksal. Acht Biographien*“.

Dieser Band ist mehr als nur ein Gedenkbuch, wie ihn die Herausgeber im Vorwort bezeichnen. Gewiss sollten all die Persönlichkeiten nicht einfach vergessen sein, aber das Buch ist viel mehr als das. Es ist auch ein Buch über die deutsche Kultur und deren jüdischen Anteil. Dass es „wenigstens zum nachträglichen Verständnis der Lage der Juden beitragen“ (S. 13) kann und soll, ist selbstredend, vor allem aber könnte es deutschen Nichtjuden zum Verständnis dessen dienen, was unter *deutscher Kultur* zu verstehen wäre.

*Michael Dallapiazza, Prato/Urbino*

**Jeffrey Burns: The Music of Psalms, Proverbs and Job in the Hebrew Bible. A Revised Theory of Musical Accents in the Hebrew Bible General Analysis, Bibliography, Table of Contents CD with Complete Text and Audio Files of Musically Reconstructed Psalms, Proverbs and Job, Sung by Computer Speech Synthesis. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2011. 169 S., Har/DVD, 68,00 €.**

Das Werk von Jeffrey Burns ist 2011 als Band 9 der Schriftenreihe „Jüdische Musik – Studien und Quellen zur Jüdische Musikkultur“, herausgegeben von Karl E. Grözinger in Zusammenarbeit mit dem Institut für Jüdische Studien an der Universität Potsdam beim Harrasowitz Verlag in englischer Sprache erschienen. Herausgeber des Buches ist Stephen Tree, der die Schriften und Arbeiten des im Dezember 2004 verstorbenen Jeffrey Burns zu einem eigenständigen Werk zusammengestellt hat.

Ich selbst nahm den Band mit großer Erwartung in die Hand. Für mich sind die Artikulationszeichen, die Akzente (*ta'amei ha-mikra*), stets eines der interessantesten Themen der religiösen jüdischen Literatur und der liturgischen Musik gewesen. In den 24 kanonisierten Büchern der Hebräischen Bibel (Tanach) wird das System der Artikulationszeichen nach zwei verschiedenen Schemata unterteilt: Man unterscheidet zwischen den Akzenten der 21 so genannten Prosabücher und denen der so genannten poetischen Bücher. Die Verwendung des Prosaschemas ist fester Bestandteil des liturgischen Alltags: Die Tora-Lesung in der Synagoge sowie die Lesung des Abschnitts aus den Büchern der Propheten am Schabbat, wie auch die Vorlesung der fünf Schriftrollen (*Megillot*) der *Ketuvim* (Hohelied, Buch Rut, Klagelieder Jeremias, Kohelet, Buch Esther) an Festtagen sind bekannt, sie umfassen die drei Hauptteile des jüdischen Kanons, des Tanach: Tora (die fünf Bücher Moses), *Nevi'im* (Propheten) und *Ketuvim* (Schriften).

Wer sich in der jüdischen Liturgie auskennt, weiß, dass es in dem ansonsten äußerst reichen biblischen Textgesang einen unvollständigen Bereich gibt: die Melodien der drei poetischen Bücher, also die Psalmen, die Sprüche und das Buch Hiob betreffend. Zwar sind die entsprechenden Akzente in den meisten hebräischen Ausgaben dieser Bücher enthalten, auch die Regeln der durch diese Akzente entstehenden syntaktischen Aufteilung der Texte ist bekannt, nur eines fehlt: die Melodie. Und das, obwohl gerade in diesen Büchern jene Texte zu finden sind, die sich am meisten für eine musikalische Darbietung eignen,

wie beispielsweise die Psalmen, die in der Liturgie bis heute täglich verwendet werden – dennoch ist die Tradition irgendwie abhandengekommen. Jeffrey Burns, der selbst Musiker war und das jüdische Lernen für wichtig hielt, war von den Melodien der Akzente tief beeindruckt und stets neugierig, wie man diese verloren gegangenen Melodien wieder zum Leben erwecken könnte.

Das Buch besteht aus zwei Hauptteilen. Die ersten 163 Seiten, die bereits vorher in gedruckter Form erschienen sind, stellen eine Art methodologische Einführung dar bzw. sind weitgehend eine monografische Beschreibung des musikalischen Systems der biblischen Akzente. Burns erwähnt in seiner Einleitung, dass „*t’ame hamiqra*, although known to be indications of music, have not traditionally been the subject of investigation by musicians or musicologists, but rather by grammarians“ (S. 3).

Dies habe nicht an einem Desinteresse gelegen, sondern vielmehr daran, dass „there was no way to translate the *t’ame hamiqra* into modern musical notation at the time, and there are no more than rare and vague literary descriptions in old treatises of how they sounded“ (S. 4).

Das Ziel von Burns’ Arbeit ist, durch interdisziplinäre Annäherung, gestützt auf die Erkenntnisse sowohl der Religions-, Musik- und Sprachwissenschaften als auch der Informationstechnologie, dem System der Akzente einen neuen Sinn zu geben. Dessen integraler Teil wiederum ist die eigene, individuelle Wiedergabe seitens des Interpreten, wie sie besonders für die orientalische Musik charakteristisch ist.

Letzterem widerspricht teilweise der Ansatz, mit dem Burns den Versuch einer Rekonstruktion der fehlenden Melodien unternimmt: Bei Verwendung der Methoden des „Max Synagogue“-Projekts zur Computerstatistik und der Sprachsynthese will er die musikalischen Motive der Texte in ihrer ganzen Konsistenz darstellen. Mit Hilfe dieser Software versucht Burns den Textgesang der drei poetischen Bücher zu rekonstruieren, der in der CD-Beilage des Buches nach den einzelnen Kapiteln gegliedert zu finden ist.

Nach der Einleitung liefert das Buch einen systematischen Überblick der Geschichte der Akzentsysteme, zunächst der 21 Prosabücher und anschließend der drei poetischen Bücher. Mit der Darstellung der Akzente von beinahe monographischem Anspruch wird die historische Entwicklung der Melodien besonders hervorgehoben. Das Buch revidiert die Lesepraktiken der Prosabücher, indem es die syntaktischen Funktionen unter die Lupe nimmt sowie indem es

die Frage stellt, inwieweit die Verwendung der Akzente bei beliebigen Texten berechenbar ist.

Der theoretische Teil des Buches folgt nach diesem Überblick. Hier versucht Burns anhand des Akzentsystems für die Prosawerke und mit Hilfe einer vergleichenden Methode, den Textgesang der poetischen Bücher zu rekonstruieren. Unter anderem geht er der Frage nach, ob es in diesen Büchern Versfüße gibt.

Und nun kommen wir zur musikalischen Beilage des Buches. Der Text ist ab Seite 164 in einer PDF-Datei auf der beigelegten CD-ROM zu finden. Dieser Abschnitt befasst sich mit der detaillierten Analyse der poetischen Texte. Der Versuch, die Lesung der poetischen Bücher mit Hilfe von Algorithmen mit anhand des Akzentsystems der Prosabücher gebildeten Melodien zu synthetisieren, ist auf jeden Fall bemerkenswert. Mit großen Erwartungen widmete ich mich dem beigelegten Tonmaterial.

Leider ist das Ergebnis nicht überzeugend. Burns zieht als Grundlage zur Ausgestaltung des neuen musikalischen Systems auf relativ willkürliche Weise jene Melodien der Tora-Lesung heran, die in der allgemeinen aschkenasischen Tradition zu finden sind. In der Praxis bedeutet dies nichts anderes, als eine Gegenüberstellung derselben Melodien im Kontext der poetischen Texte. Den Regeln der jüdischen Liturgie zufolge werden bei den Büchern der Tora, der *Nevi'im* und der *Ketuvim* unterschiedliche Melodien verwendet. Es ist kaum verständlich, weshalb Burns, wenn ihm schon das Akzentsystem der 21 Bücher als Grundlage dient, nicht die bekannten Melodien der *Ketuvim* zu verwenden versucht (wie z. B. des Hohelieds, der Klagelieder oder des Kohelet), die bereits aufgrund ihrer Poesie und ihrer Form mit den poetischen Büchern am nächsten verwandt sind.

Meines Erachtens greift Burns bei der musikalischen Rekonstruktion zu einer wenig hilfreichen Methode. Einerseits stützt er sich auf ungeeignete musikalische Motive, andererseits scheint Burns denselben Fehler zu begehen, der den meisten wissenschaftlichen Abhandlungen zu diesem Thema unterläuft: Er hat schlicht sämtliche Aspekte außer Acht gelassen, die sich außerhalb der wissenschaftlichen Abhandlungen befinden. Der Textgesang ist in der jüdischen Liturgie eine bis heute lebendige und größtenteils mündlich überlieferte Tradition. In mehreren Gemeinschaften sind noch Traditionen vorhanden, die nicht dokumentiert sind. Leider weiß ich nicht, ob Burns Informationen darüber hatte, dass in jüdischen Gemeinden syrischen Ursprungs eine lebendige

Tradition der Lesung der Psalmen noch vorhanden ist, die anhand der Akzente durchgeführt wird. Erst seit wenigen Jahren gewinnt jene Tradition der Lesung langsam an Popularität, die fast nur mündlich, mit Hilfe von Tonaufnahmen tradiert wird und die anhand der Forschungen von Rabbi Josef Zilbermann, dem Leiter der Jeschiwa *Aderet Elijahu* in Jerusalem, entstanden ist. Rabbi Zilbermann arbeitete nicht mit wissenschaftlichen Methoden im engeren Sinne, er veröffentlichte seine Arbeit auch nicht und erstellte keine Methodik. Dennoch erscheint das von ihm rekonstruierte System im Vergleich zu dem von Burns als viel authentischer; es lässt sich gut anwenden, sogar in der alltäglichen Liturgie und ist keine bloße musikalische Kuriosität. Rabbi Zilbermann hat Mitglieder syrischer Gemeinden aufgesucht, denen die Tradition der Psalmenlesung geläufig war. Anhand von drei Aufzeichnungen erstellte er eine Synthese und untersuchte, welche von diesen hinsichtlich der bekannten Regeln des Akzentsystems am konsistentesten wirkt; anschließend suchte er die geeignetste Aufnahme aus und wandte deren Melodien an. Als Ergebnis entstand ein konsequentes System, das zwar für europäische Ohren ein wenig fremd klingen mag bzw. das sich in der Interpretation von jemandem mit europäischem musikalischem Hintergrund etwas anders anhört als das Original. Dennoch ist es ein lebensfähiges System, dessen Musikalität gut zu den heute lebendigen Traditionen passt.

Obwohl die musikalischen Schlussfolgerungen des Buches meiner Meinung nach nicht stichhaltig sind, halte ich das Werk dennoch für außerordentlich wertvoll und nützlich. Das Thema wird in klarem, verständlichem Englisch behandelt. Und es ist auch das erklärte Ziel des Buches, wie Burns dies in der Einleitung darlegt, die wissenschaftlichen Formulierungen durch einfache Ausdrücke zu ersetzen und damit seinem zentralen Anliegen näher zu kommen, die poetischen Texte wiederzubeleben.

Das Buch stellt für all diejenigen einen großen Wert dar, die sich dafür interessieren, wie jahrtausendealte Texte zum Leben erweckt werden können.

*Zsolt Balla, Leipzig*

**Diana Matut: Dichtung und Musik im frühneuzeitlichen Aschkenas. Ms. opp. add. 4o 136 der Bodleian Library, Oxford (das so genannte Wallich-Manuskript) und Ms. hebr. oct. 219 der Stadt- und Universitätsbibliothek, Frankfurt a. M. (2 Bände). (= Studies in Jewish History and Culture, Bd. 29). Leiden – Boston: Brill 2011. Bd. 1 (Edition) XVII, 528 S.; Bd. 2 (Kommentar) VIII, 461 S., 244 €.**

ווי עס קריסטלט זיך, אזוי יידלט זיך.

Diana Matut, Jiddistin und Musikwissenschaftlerin, unternahm die überaus große und großartige Arbeit, sich im Rahmen ihrer Dissertation ausführlich zwei der für die deutsch-jüdische Geschichte der Frühen Neuzeit wichtigsten Manuskripten zu widmen: dem so genannten Wallich-Manuskript (Ms. opp. add. 4o 136 der Bodleian Library, Oxford) und dem Ms. hebr. oct. 219 der Stadt- und Universitätsbibliothek, Frankfurt am Main.

Diese beiden Manuskripte gehören zusammen: Lange Zeit vermutet, gelang es Diana Matut, mithilfe eines Schriftvergleichs zu beweisen, dass beide Teile von ein und demselben Schreiber stammen.<sup>5</sup> Der größere Teil (Ms. opp. add. 4o 136) liegt in Oxford, der kleinere Teil (Ms. hebr. oct. 219) in Frankfurt am Main. Wer die Lieder des so genannten Wallich-Manuskripts, die über einen Zeitraum von mehreren Jahren gesammelt wurden, aufgezeichnet hat, können wir heutzutage nicht mit Bestimmtheit sagen: möglicherweise der Sammler selbst oder auch ein professioneller Schreiber bzw. Schreiberin.<sup>6</sup> Diese Frage ist jedoch weniger entscheidend als das Aufgeschriebene.

Handschriften dieser Art gab es um 1600 nicht wenige; viele der Lieder waren im 16. Jahrhundert bekannt: Diana Matut suchte Parallelen und Vorlagen der Lieder in zahlreichen Drucken, Flugschriften, Manuskripten und Büchern und stellte sie in einer Tabelle zusammen.<sup>7</sup> Die Autorin betont, sie erhebe dabei keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit; jedoch bildet gerade dieser Vergleich, der sich auch durch die ausführlichen Einzelkommentare zieht, einen sehr wichtigen Teil der Arbeit zu den Texten verschiedenster Genres in Westmitteljiddisch, Hebräisch und Deutsch mit hebräischen Buchstaben. Sie zeigt den gemeinsamen Kulturraum und Varianten der Volkslieder und macht

<sup>5</sup> Siehe v. a. den Schriftvergleich Bd. 1, S. 15–18.

<sup>6</sup> Siehe Bd. 2, S. 11, 32.

<sup>7</sup> Vgl. Bd. 2, S. 21 ff.

einmal mehr verständlich, dass jüdische Geschichte Teil der europäischen Geschichte und die jüdische nicht von der übrigen Bevölkerung separiert war.

Im ersten, dem Editionsband, finden sich Geschichte und Beschreibung der Manuskripte, worauf die einzelnen Lieder der beiden Manuskripte – 57 bzw. 10 an der Zahl – in Jiddisch (d. h. in hebräischen Lettern) und in einer lateinischer Transkription folgen. Die Transkription erleichtert Menschen deutscher Muttersprache den Zugang zur Aussprache, so dass auch Germanisten, Musiker oder andere Interessierte und damit das breite Publikum – sofern sie sich nicht vom Preis der beiden Bände abschrecken lassen – die Lieder leicht lesen können. Die Transkription enthält Anmerkungen zu einzelnen Wörtern, um das direkte Textverständnis zu ermöglichen, sowie Vergleiche mit Übersetzungen früherer Forscher. Der Band schließt mit Indices zu Personen, geographischen Termini und zu Wörtern der hebräisch-aramäischen Komponente des Westjiddischen.

Der zweite, der Kommentarband, öffnet mit dem Forschungsstand zu den Manuskripten, deren Gebrauch und Publikum und geht auch auf Aspekte der Mündlich- und Schriftlichkeit sowie auf die jeweiligen Modi der Tradierung ein. Der Charakter solcher Sammlungen als Momentaufnahme eines kulturellen Gedächtnisses wird bewusst gemacht; auf die nicht vorhandene Neutralität solchen Materials wird hingewiesen, indem an eventuelle Sammler-, Aufzeichner-, Sänger- und Vermittlermotive erinnert wird. Ferner wird die Sammlung in den Kontext der Musizierkultur um 1600, insbesondere in die Geschichte der jüdischen Musik, eingeordnet, der Musiktransfer in der Frühen Neuzeit beschrieben sowie auf die Aufführungspraxis eingegangen. Der musikalische Transfer kannte nachgewiesenermaßen seit dem Mittelalter keine Grenzen zwischen säkularer und sakraler Welt und auch nicht zwischen verschiedenen Religionen.<sup>8</sup> Die Sprache – zumindest der jiddische Anteil, die Arbeit möchte keine germanistische sein – erhält ebenso ein eigenes Kapitel, ehe der umfangreiche Teil der Einzelkommentare folgt. Die Lieder enthalten viele Sprichwörter, Redensarten und Wortspiele. Die direkte und stellenweise sehr deftige jiddische Sprache erblickt durch Diana Matuts Arbeit das erste Mal das Licht der breiteren Öffentlichkeit in gedruckter Form, da sie vorher, z. B. in

<sup>8</sup> Vgl. Bd. 2, S. 41.

Felix Rosenbergs Arbeit von 1888,<sup>9</sup> ideologisch bedingt nur sehr zensiert und gekürzt aufgegriffen wurde. Die Einzelkommentare zu jedem Lied gehen auf den speziellen kulturellen Kontext, eventuelle Vorlagen und Parallelversionen und die Rezeption der Lieder ein und diskutieren einzelne Motive. Die Entscheidung für den Einzelkommentar erleichtert den Einstieg an jeder Stelle und kommt sicherlich auch Musikern zu Gute, die sich über jedes Stück, das sie aufführen wollen, interpretatorische Gedanken machen. Der Band wird von der Bibliographie (für beide Bände) und den natürlich üblichen, aber für eine Arbeit in dieser Form besonders hilfreichen Personen-, Orts- und Sachregistern beschlossen.

Den größten Teil der über 60 Volkslieder (weltliche und religiöse) verschiedenster Genres machen Transkriptionen deutscher Volkslieder aus. Ca. 30% sind westjiddische Texte aus genuin jüdischem Kontext: u. a. Hochzeits-, Schabbatlieder und Purimspiele, und zwar einige der ältesten uns bekannten, welche nicht mit den Texten aus der Megille verbunden sind, sondern mit anderen Texten. Jedoch wurden die Texte ohne Melodie aufgezeichnet. Diana Matut rekonstruierte für einen Teil der Lieder passende Melodien und notierte sie in einer ohne spezielle Vorkenntnisse alter Musik auskommenden, lesbaren Notation<sup>10</sup> und unterlegte jeweils die erste Textstrophe. Ab und zu gibt es einen Hinweis, der Text solle „be-nigen“, d. h. in der Melodie eines zu der Zeit bekannten Liedes gesungen werden.<sup>11</sup> Auch durch die gemeinsame Struktur der jeweiligen Liedtexte auf Deutsch und auf Jiddisch – z. B. in dem Fall, in dem einer Transkription eines deutschen Liedes eine jiddische Parodie vorangeht<sup>12</sup> – wird klar, dass beide zu derselben Melodie gesungen werden können, und es keine Rolle spielte, ob die Vorlage ein deutsches Volkslied oder gar ein protestantischer Choral war. Daraus wird der soziale Kontext der Lieder nachvollziehbar: die Menschen sangen Melodien, die sie hörten und ihnen gefielen – ohne deren kulturellen oder religiösen Ursprung durch Melodiemiss-

<sup>9</sup> Rosenberg, Felix: Ueber eine Sammlung deutscher Volks- und Gesellschaftslieder in hebräischen Lettern. In: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland. 1888, H. 3, S. 232–296.

<sup>10</sup> Übertragung aus der Mensuralnotation sowie der historischen Schlüssel in die heute üblichen, vgl. Bd. 2, S. 63–76.

<sup>11</sup> Z. B. „Es ist kain grösèr fraid uf erdèn“, ein jiddisches Hochzeitslied, welches ein Kontrafakt des nichtjüdischen weltlichen „Es ist auf Erden kein schwerer Leiden“ darstellt, vgl. Bd. 1, S. 260–265 und Bd. 2, S. 251–260; Melodie Bd. 2, S. 71.

<sup>12</sup> Bd. 1, S. 86–99; Bd. 2, S. 150–161.

achtung zu beurteilen. Wenn es die Gesellschaft möglich machte, nutzte die gesamte Bevölkerung – ob christlich oder jüdisch – dieselben Instrumente und dieselben Formen, partizipierte an denselben Festen und tauschte Musik aus.

Die Sammlung enthält auch historische Lieder, zum Teil Parodien, aus denen viel über die damaligen jüdischen Gemeinden erfahren werden kann. Ebenso kann die in den Purimshpiln zu findende Kritik als historische Quelle dienen: Viele Namen wichtiger Persönlichkeiten aus dem süd- und westdeutschen Raum werden in den Liedern genannt, sie sind bereits aus anderen historischen Quellen bekannt. Parnassim jüdischer Gemeinden werden für ihr Verhalten kritisiert, z. B. Armen gegenüber, aber auch wie sie die Gemeinden leiteten und mit Geld umgingen.

Leider ist der Quellenkorpus nicht sehr groß: Es haben weder Tausende noch Hunderte von Liedern überlebt, sondern nur etliche Dutzend (außer in der Bodleiana auch z. B. in der Bibliotheca Rosenthaliana). In einem Interview für das jiddische Radio „Naye khvalyes“<sup>13</sup> sagte Diana Matut, dass sie ihre Forschung gern fortführen möchte. Sowohl warten weitere Texte auf ihre Edition als auch wollen dazu passende Melodien (heraus-)gefunden werden.

Für Wissenschaftler der Frühen Neuzeit sowie für Musiker und das allgemeine Publikum wäre diese fortgeführte Basisforschung sowie „praktische“ Aufbereitung der Lieder ein Glücksfall. Bereits die Edition und der Kommentar der beiden genannten Handschriften liefern (nicht nur) Historikern überaus wichtiges Material. Diana Matuts Arbeit sieht ganz nach einem Standardwerk – nicht nur für die jiddische Liedforschung – aus. Es ist eine sehr gründliche und detaillierte Arbeit, und dabei doch konzise, auch wenn es auf den ersten Blick – zwei Bände – nicht so aussehen mag.

Durch diese komplexe mikrogeschichtliche Arbeit wird der ständige Kulturtransfer zwischen Juden und Christen auf deutschsprachigem Territorium während der Frühen Neuzeit lebendig. Die über 60 in den beiden Bänden edierten und kommentierten Lieder können verschiedensten wissenschaftlichen Disziplinen als Quelle dienen, sei es der Geschichts-, Literatur-, Sprach-, Musikwissenschaft oder Jüdischen Studien.

Der „Yiddish Summer Weimar“ 2011 präsentierte die Buchvorstellung in Verbindung mit einem Konzert des Ensemble Lucidarium, dessen nächste CD

<sup>13</sup> <http://www2.polskieradio.pl/zagranica/il/news/artykul160625.html>; das Interview führte Janina Wurbs (auf Jiddisch).

---

v. a. aus Liedern dieser Sammlung bestehen wird, und deren Leiterin Avery Gosfield im Weimarer Workshop für jiddisches Lied zusammen mit Diana Matut auch aus diesem Repertoire unterrichtete. Ein Glück, dass Diana Matut außer Musikwissenschaftlerin und Jiddistin auch praktizierende Sängerin und Flötistin ist und somit ihre wichtige Forschung auf unterschiedlichen Wegen theoretisch und praktisch bekannt machen kann.

*Janina Wurbs, Potsdam*



# Liste ausgewählter Neuerscheinungen

## Editionen

Althann, Robert, Natalio Fernández Marcos und Adrian Schenker: שופטים. Judges. Biblia Hebraica. Quinta editio cum apparatu critico novis curis elaborato. Stuttgart: Dt. Bibelges. 2011.

Benaim, Annette: Sixteenth-century Judeo-Spanish Testimonies. An Edition of Eighty-Four Testimonies from the Sephardic Responsa in the Ottoman Empire. Leiden – Boston: Brill 2012.

Heschel, Abraham Joshua: Abraham Joshua Heschel. Essential Writings. Selected with an Introduction by Susannah Heschel, Maryknoll. N.Y: Orbis Books 2011.

Martin Buber Werkausgabe. Schriften zum Christentum, eingeleitet und kommentiert von Karl-Josef Kuschel. Hg. von Paul Mendes-Flor, Peter Schäfer und Bernd Witte (= Werkausgabe 9). Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus 2011.

Matut, Diana: Dichtung und Musik im frühneuzeitlichen Aschkenas (= Studies in Jewish History and Culture, Bd.29). (2 Bde.), Leiden – Boston: Brill 2011.

Meir, Jonatan und Shmuel Werses: ראשית חכמה. חיבור גנוז בגנותה של החסידות. [Reshit Hokmah. An Unknown Anti-Hasidic Manuscript]. Jerusalem: The Mandel Institute of Jewish Studies 2011.

Miletto, Gianfranco und Giuseppe Veltri: Judah Moscato Sermons: Edition and Translation (= Studies in Jewish History and Culture, Bd.26). (2 Bde.), Leiden – Boston: Brill 2011.

Riemer, Nathanael und Sigrid Senkbeil: “Beer Sheva” by Beer and Bella Perlehefter. An Edition of a Seventeenth Century Yiddish Encyclopedia. Wiesbaden: Harrassowitz 2011.

Sela, Shlomo: Abraham Ibn Ezra on Elections, Interrogations, and Medical Astrology. A Parallel Hebrew-English Critical Edition of the Book of Elections (3 Versions), the Book of Interrogations (3 Versions), and the Book of the Luminaries (= *Études sur le Judaïsme Médiéval*, Bd. 50). Leiden – Boston: Brill 2011.

The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations. Volume 7: Temple Scroll and Related Documents, hg. von James H. Charlesworth, Henry W.M. Rietz, Loren L. Johns et al. Tübingen: Mohr Siebeck 2011.

Thiele, André: Ascher, Saul. Flugschriften. Mainz: VAT 2011.

Timm, Erika in Zusammenarbeit mit Eleazar Birnbaum und David Birnbaum: Salomo A. Birnbaum. Ein Leben für die Wissenschaft/A Lifetime of Achievement. Wissenschaftliche Aufsätze aus sechs Jahrzehnten/Six Decades of Scholarly Articles. Vol. I: Linguistik/Linguistics. Vol. II: Paläographie/Palaography, Berlin – Boston: de Gruyter 2011.

Voigts, Manfred: Jacob Taubes und Oskar Goldberg: Aufsätze, Briefe, Dokumente. Würzburg: Königshausen & Neumann 2011.

Yeshaya, Joachim J. M. S.: Medieval Hebrew Poetry in Muslim Egypt. The Secular Poetry of the Karaite Poet Moses ben Abraham Dar“i (= *Études sur le Judaïsme Médiéval*, Bd. 44). Leiden – Boston: Brill 2011.

## **Nachschlagwerke und andere Hilfsmittel**

Epsztein, Tadeusz (Hg.): Inwentarz Archiwum Ringelbluma. [Inventar des Ringelblum-Archivs]. Warszawa: Żydowski Instytut Historyczny [u. a.] 2011.

Goldberg, Jakub und Adam Kaźmierczyk (Hg.): Sejm Czterech Ziem. Źródła. [Rat der vier Länder. Quellen]. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe 2011.

Ivanov, Aleksandr I., Mark S. Kupoveckij und Aleksandr E. Lokšin (Hg.): Документы по истории и культуре евреев в архивах Санкт-Петербурга. Путеводитель. Том 1: Федеральные архивы. [Akten zur Geschichte und Kultur der Juden in den Archiven Sankt-Peterburgs. Ein Archivführer. Band 1: Federal Archive]. Sankt-Peterburg: Mir 2011.

## **Religion und Philosophie**

Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity = Waschungen, Initiation und Taufe. Spätantike, frühes Judentum und frühes Christentum. Hg. von David Hellholm, Tor Vegge, Øyvind Norderval und Christer Hellholm. (3 Bde.), Berlin: de Gruyter 2011.

Akrap, Domagoj: Erich Fromm – ein jüdischer Denker. Wien: LIT Verlag 2011.

Alcalá, Angel: Los judeoconversos en la cultura y sociedad españolas. Madrid: Trotta 2011.

Anderson, Charles A.: Philo of Alexandria's Views of the Physical World. Tübingen: Mohr Siebeck 2011.

Batnitzky, Leora: How Judaism Became a Religion. An Introduction to Modern Jewish Thought. Princeton: Princeton Univ. Press 2011.

Blank, Debra Reed: The Experience of Jewish Liturgy. Studies Dedicated to Menahem Schmelzer. Leiden – Boston: Brill 2011.

Bohak, Gideon, Yuval Harari und Shaul Shaked: Continuity and Innovation in the Magical Tradition (= Jerusalem Studies in Religion and Culture, Bd. 15). Leiden – Boston: Brill 2011.

Bontas, Alin V.: Franz Rosenzweig's Rational Subjective System. The Redemptive Turning Point in Philosophy and Theology. New York: Peter Lang 2011.

Böttrich, Christfried, Beate Ego und Friedmann Eißler: Adam und Eva in Judentum, Christentum und Islam. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011.

Chyutin, Michael: Tendentious Hagiographies. Jewish Propagandist Fiction BCE. London – New York, NY: T & T Clark 2011.

Cohen, Mordechai Z.: Opening the Gates of Interpretation (= Études sur le Judaïsme Médiéval, Bd. 48). Leiden – Boston: Brill 2011.

Davidson, Herbert A.: Maimonides the Rationalist. Oxford – Portland: Littman Library of Jewish Civilization 2011.

DiTommaso, Lorenzo und Christfried Böttrich (Hg.): The Old Testament Apocrypha in the Slavonic Tradition. Continuity and Diversity (= Texts and Studies in Ancient Judaism, Bd. 140). Tübingen: Mohr Siebeck 2011.

Eschatologie – Eschatology. The Sixth Durham-Tübingen Research Symposium: Eschatology in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity (Tübingen, September, 2009) (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament I, Bd. 272). Hg. von Hans-Joachim Eckstein, Christof Landmesser, Hermann Lichtenberger u. a. Tübingen: Mohr Siebeck 2011.

Fine, Lawrence, Eitan P. Fishbane und Or N. Rose (Hg.): Jewish Mysticism and the Spiritual Life. Classical Texts, Contemporary Reflections. Woodstock, Vt: Jewish Lights Pub. 2011.

Fishman, Talya: Becoming the People of the Talmud. Oral Torah as Written Tradition in Medieval Jewish Cultures. Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2011.

Fontaine, Resianne, Ruth Glasner, Reimund Leicht und Giuseppe Veltri (Hg.): Studies in The History of Culture and Science. A Tribute to Gad Freudenthal (= Studies in Jewish History and Culture, Bd. 30). Leiden – Boston: Brill 2011.

---

Fraade, Steven: *Legal Fictions. Studies of Law and Narrative in the Discursive Worlds of Ancient Jewish Sectarians and Sages* (= Supplements to the Journal for the Study of Judaism, Bd. 147). Leiden – Boston: Brill 2011.

Garb, Jonathan: *Shamanic Trance in Modern Kabbalah*. Chicago – London: The University of Chicago Press 2011.

Glazer, Aubrey L.: *A New Physiognomy of Jewish Thinking. Critical Theory After Adorno as Applied to Jewish Thought*. London – New York: Continuum 2011.

Goldstein, Miriam: *Karaite Exegesis in Medieval Jerusalem. The Judeo-Arabic Pentateuch Commentary of Yūsuf ibn Nūḥ and Abū al-Faraj Hārūn*. Tübingen: Mohr Siebeck 2011.

Gottlieb, Michah: *Faith and Freedom. Moses Mendelssohn's Theological-Political Thought*. New York: Oxford University Press 2011.

Greenberg, Gershon: *Modern Jewish Thinkers. From Mendelssohn to Rosenzweig*. Brighton, MA: Academic Studies Press 2011.

Guidi, Angela: *Amour et Sagesse. Les Dialogues d'amour de Juda Abravanel dans la tradition salomonienne* (= Studies in Jewish History and Culture, Bd. 32). Leiden – Boston Brill 2011.

*Halakhah in Light of Epigraphy*. Hg. von Albert I. Baumgarten, Hanan Eshel, Ranon Katzoff und Shani Tzoref. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011.

Halper, Yehuda (Hg.): *Motzkin, Aryeh Leo. Philosophy and the Jewish Tradition. Lectures and Essays by Aryeh Leo Motzkin*. Leiden – Boston: Brill 2012.

Hartman, Geoffrey H.: *The Third Pillar. Essays in Judaic Studies*. Philadelphia, Pa: Univ. of Pennsylvania Press 2011.

Harvey, Bruce J.: YHWH Elohim. A Survey of Occurrences in the Leningrad Codex and Their Corresponding Septuagintal Renderings. New York: T & T Clark 2011.

Henze, Matthias: Jewish Apocalypticism in Late First Century Israel. Reading ‘Second Baruch’ in Context (= Texts and Studies in Ancient Judaism, Bd. 142). Tübingen: Mohr Siebeck 2011.

Hoffman, Adina und Peter Cole (Hg.): Sacred Trash. The Lost and Found World of the Cairo Geniza. New York: Schocken Books 2011.

Homolka, Walter: Frieden in Fülle komme vom Himmel. Die schönsten Gebete des Judentums. Freiburg: Herder 2011.

Idel, Moshe: Kabbalah in Italy, 1280–1510. A Survey. New Haven: Yale University Press 2011.

Judentum und Aufklärung in Franken. Hg. vom Bezirk Mittelfranken durch Andrea M. Kluxen, Julia Krieger und Daniel Goltz. Würzburg: Ergon 2011.

Kahn, Yoel H.: The Three Blessings. Boundaries, Censorship, and Identity in Jewish Liturgy. New York: Oxford University Press 2011.

Klein, Michael L.: On the Jewish Targums. Collected Essays 1972–2002. Hg. von Avigdor Shinan and Rimon Kasher with Michael Marmor and Paul V.M. Flesher (= Studies in the Aramaic Interpretation of Scripture, Bd. 11). Leiden – Boston: Brill 2011.

Klein-Braslavy, Sara: “Without Any Doubt”. Gersonides on Method and Knowledge (= Supplements to The Journal of Jewish Thought and Philosophy, Bd. 13). Leiden – Boston: Brill 2011.

Klein-Braslavy, Sara: Maimonides as Biblical Interpreter. Boston: Academic Studies Press 2011.

Kohen, Barak S.: *The Legal Methodology of Late Nehardean Sages in Sasanian Babylonia* (= *The Brill Reference Library of Judaism*, Bd. 30). Leiden – Boston: Brill 2011.

Koren, Sharon Faye: *Forsaken. The Menstruant in Medieval Jewish Mysticism*. Waltham, Mass.: Brandeis Univ. Press 2011.

Lange, Armin und Matthias Weigold: *Biblical Quotations and Allusions in Second Temple Jewish Literature*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011.

Langermann, Y. Tzvi (Hg.): *Monotheism & Ethics: Historical and Contemporary Intersections Among Judaism, Christianity and Islam*. Leiden – Boston: Brill 2011.

Liss, Hannah: *Creating Fictional Worlds. Peshat-Exegesis and Narrativity in Rashbam's Commentary on the Torah* (= *Studies in Jewish History and Culture*, Bd. 25). Leiden – Boston: Brill 2011.

Lorberbaum, Yair (Hg.): *Disempowered King. Monarchy in Classical Jewish Literature*. New York, N.Y: Continuum 2011.

Maciejko, Paweł: *The Mixed Multitude. Jacob Frank and the Frankist Movement, 1755–1816*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2011.

Margolin, Ron: *הדת הפנימית. פנומנולוגיה של חיי הדת הפנימיים והשתקפותם במקורות היהודית*. [Inner Religion. The Phenomenology of Inner Religious Life and its Manifestation in Jewish Sources (from the Bible to Hasidic Texts)]. Ramat Gan: Bar-Ilan University Press 2011.

Meir, Ephraim und Elke Morlok (Übers.): *Differenz und Dialog* (= *Religionen im Dialog*, Bd. 4). Münster: Waxmann 2011.

Morlok, Elke: *Rabbi Joseph Gikatilla's Hermeneutics* (= *Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism*, Bd. 25). Tübingen: Mohr-Siebeck 2011.

Necker, Gerold: *Humanistische Kabbala im Barock: Leben und Werk des Abraham Cohen de Herrera* (= *Studia Judaica*, Bd. 58). Berlin – Boston: de Gruyter 2011.

Neusner, Jacob: *First Steps in the Talmud. A Guide to the Confused*. Lanham, Md. et al.: Univ. Press of America 2011.

Neusner, Jacob: *The Rabbis and the Prophets*. Lanham, Md. et al.: Univ. Press of America 2011.

Neusner, Jacob: *The Rabbinic System. How the Aggadah and the Halakhah Complement Each Other*. Lanham, Md: University Press of America 2012.

Newman, Hillel I.: *המעשים לבני ישראל הלכה והיסטוריה בארץ-ישראל הביזנטית*. [The Ma'asim of the People of the Land of Israel. Halakhah and History in Byzantine Palestine]. Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi 2011.

Niehoff, Maren: *Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria*. Cambridge – New York: Cambridge University Press 2011.

Olyan, Saul M.: *Social Inequality in the World of the Text. The Significance of Ritual and Social Distinctions in the Hebrew Bible*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011.

Pierce, Chad T.: *Spirits and the Proclamation of Christ. 1 Peter 3:18–22 in Light of Sin and Punishment Traditions in Early Jewish and Christian Literature*. Tübingen: Mohr Siebeck 2011.

Portier-Young, Anthea: *Apocalypse Against Empire. Theologies of Resistance in Early Judaism*. Grand Rapids, Mich: Eerdmans 2011.

Rosenak, Avinoam und Naftali Rothenberg (Hg.): *רב בעולם החדש. עיונים בהשפ"ו*. [Rabbi in the New World. The Influence of Rabbi J. B. Soloveitchik on Culture, Education and Jewish Thought]. Jerusalem: Magnes 2011.

Rosenak, Avinoam: פילוסופיה של ההלכה. הלכה, מטה-הלכה, עיון רב תחומי. [Halakhah, Meta-Halakhah and Philosophy. Philosophy of Halakhah: A Multi-Disciplinary Perspective]. Jerusalem: Magnes 2011.

Rozen Tsevi, Ishai: Demonic Desires. Yetzer Hara and the Problem of Evil in Late Antiquity. Philadelphia, Pa: Univ. of Pennsylvania Press 2011.

Sagerman, Robert J.: The Serpent Kills or the Serpent Gives Life. The Kabbalist Abraham Abulafia's Response to Christianity (= Supplements to The Journal of Jewish Thought and Philosophy, Bd. 12). Leiden – Boston: Brill 2011.

Sandra E. Rapoport: Biblical Seductions. Six Stories Retold Based on Talmud and Midrash. Jersey City, NJ: Ktav Pub. House 2011.

Sassoon, Isaac: The Status of Women in Jewish Tradition. Cambridge et al.: Cambridge Univ. Press 2011.

Schäfer, Peter, Mikhail Georgievich Meerson-Aksenov und Yaakov Deutsch (Hg.): Toledot Yeshu ("The Life Story of Jesus") Revisited. A Princeton Conference (= Texts and Studies in Ancient Judaism, Bd. 143). Tübingen: Mohr Siebeck 2011.

Schäfer, Peter: Die Ursprünge der jüdischen Mystik. Berlin: Verlag der Weltreligionen 2011.

Schweid, Eliezer: A History of Modern Jewish Religious Philosophy. Translated by Leonard Levin (= Supplements to The Journal of Jewish Thought and Philosophy, Bd. 14). Leiden – Boston: Brill 2011.

Sharot, Stephen: Comparative Perspectives on Judaisms and Jewish Identities. Detroit, Mich: Wayne State University Press 2011.

Shemesh, Aron und Aron Amit (Hg.): קובץ מאמרים בנושאי עריכה. מלחת מחשבת. והתפתחות של הספרות התלמודית. [Melekheth Mahshevet. Studies in the Redaction and Development of Talmudic Literature]. Ramat Gan: Bar-Ilan University Press 2011.

Siggelkow-Berner, Birke: Die jüdischen Feste im Bellum Judaicum des Flavius Josephus. Tübingen: Mohr Siebeck 2011.

Sivertsev, Alexei: Judaism and Imperial Ideology in Late Antiquity. Cambridge: Cambridge University Press 2011.

Solomon, Norman: Torah from Heaven. The Reconstruction of Faith. Oxford – Portland: The Littman Library of Jewish Civilization 2012.

Stemberger, Günter: Einleitung in Talmud und Midrasch. 9., vollst. neubearb. Aufl. München: Beck 2011.

Stone, Michael E.: Ancient Judaism. New Visions and Views. Grand Rapids, Mich: Eerdmans 2011.

Tasch, Roland: Samson Raphael Hirsch. Jüdische Erfahrungswelten im historischen Kontext. Berlin – Boston: de Gruyter 2011.

DiTommaso, Lorenzo und Christfried Böttrich, with the assistance of Marina Swoboda (Hg.): The Old Testament Apocrypha in the Slavonic Tradition. Continuity and Diversity (= Texts and Studies in Ancient Judaism, Bd. 140). Tübingen: Mohr Siebeck 2011.

Thiessen, Matthew: Contesting Conversion. Genealogy, Circumcision, and Identity in Ancient Judaism and Christianity. New York: Oxford University Press 2011.

Townsend, Philippa (Hg.): Revelation, Literature, and Community in Late Antiquity (= Texts and Studies in Ancient Judaism, Bd. 146). Tübingen: Mohr Siebeck 2011.

Übersetzung des Talmud Yerushalmi. I. Seder Zeraim. Traktat 11: Bikkurim – Erstlingsfrüchte. Hg. von Martin Hengel, Peter Schäfer, Friedrich Avemarie, Hans-Jürgen Becker und Frowald G. Hüttenmeister, übers. von Friederike Hecker. Tübingen: Mohr Siebeck 2011.

Veltri, Giuseppe und Gianfranco Miletto: Rabbi Judah Moscato and the Jewish Intellectual World of Mantua in 16th–17th century (= Studies in Jewish History and Culture, Bd. 35). Leiden – Boston: Brill 2012.

Voß, Rebekka: Umstrittene Erlöser. Politik, Ideologie und jüdisch-christlicher Messianismus in Deutschland, 1500–1600. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011.

Weissenberg, Hanne von, Juha Pakkala und Marko Marttila (Hg.): Changes in Scripture. Rewriting and Interpreting Authoritative Traditions in the Second Temple Period. Berlin – Boston: de Gruyter 2011.

Wilson, Walter T.: Philo of Alexandria. On Virtues. Introduction, Translation and Commentary. Leiden – Boston: Brill 2011.

Wimpfheimer, Barry Scott: Narrating the Law. A Poetics of Talmudic Legal Stories. Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2011.

Zellentin, Holger Michael: Rabbinic Parodies of Jewish and Christian Literature (= Texts and Studies in Ancient Judaism, Bd. 139). Tübingen: Mohr Siebeck 2011.

## **Geschichte, Kulturgeschichte und Politik**

Abulafia, Anna Sapir: Christian-Jewish Relations, 1000–1300. Jews in the Service of Medieval Christendom. Harlow, England – New York: Pearson Education 2011.

Adunka, Evelyn, Gerald Lamprecht und Georg Traska: Jüdisches Vereinswesen in Österreich im 19. und 20. Jahrhundert (= Schriften des Centrums für Jüdische Studien, Bd. 18). Innsbruck: Studien Verlag 2011.

Ahlheim, Hannah: „Deutsche, kauft nicht bei Juden!“ Antisemitismus und politischer Boykott in Deutschland 1924 bis 1935. Göttingen: Wallstein 2011.

Alpert, Rebecca T.: *Out of Left Field: Jews and Black Baseball*. Oxford: Oxford Univ. Press 2011.

Amanat, Mehrdad: *Jewish Identities in Iran. Resistance and Conversion to Islam and the Baha'i Faith*. London – New York: I. B. Tauris 2011.

Aptroot, Marion (Hg.): *Simon Dubnow: Jüdische Geschichte für Kinder erzählt*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012.

Bartal, Israel: *Jews and Their Neighbours in Eastern Europe Since 1750* (= Polin, Bd. 24). Oxford: Littman Library of Jewish Civilization 2012.

Ben-Rafael, Eliezer, Olaf Glöckner und Yitzhak Sternberg: *Jews and Jewish Education in Germany Today* (= *Jewish Identities in a Changing World*, Bd. 16). Leiden – Boston: Brill 2011.

Bikont, Anna: *Le crime et le silence: Jedwabne 1941. La mémoire d'un pogrom dans la Pologne d'aujourd'hui*. Übersetzt aus dem Polnischen von Anna Hurwic. Paris: Denoël 2011.

Bistrovic, Miriam: *Antisemitismus und Philosemitismus in Japan. Entwicklungen und Tendenzen seit dem 19. Jahrhundert* (= *Antisemitismus: Geschichte und Strukturen*, Bd. 6). Essen: Klartext 2011.

Boustan, Ra'anan S., Oren Kosansky und Marina Rustow (Hg.): *Jewish Studies at the Crossroads of Anthropology and History. Authority, Diaspora, Tradition*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2011.

Brocke, Michael und Jobst Paul (Hg.): *Gotteserkenntnis und Menschenbild. Schriften zur jüdischen Sozialethik 1*. Köln: Böhlau 2011.

Burns, Jeffrey: *The Music of Psalms, Proverbs and Job in the Hebrew Bible. A Revised Theory of Musical Accents in the Hebrew Bible General Analysis, Bibliography, Table of Contents CD with Complete Text and Audio Files of Musically Reconstructed Psalms, Proverbs and Job, Sung by Computer Speech Synthesis*. Wiesbaden: Harrassowitz 2011.

Bush, Andrew: *Jewish Studies. A Theoretical Introduction*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press 2011.

Carlebach, Elisheva: *Palaces of Time. Jewish Calendar and Culture in Early Modern Europe*. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard Univ. Press 2011.

Cohen, Erik H.: *Jews of France Today. Identities and Values*. (= *Jewish Identities in a Changing World*, Bd. 18). Leiden – Boston: Brill 2011.

Cohen, Julie-Marthe und Felicitas Heimann-Jelinek (Hg.): *Neglected Witnesses. The Fate of Jewish Ceremonial Objects During the Second World War and After*. Buihth Wells: Inst. of Art and Law 2011.

Demsky, Aaron: ואלה שמות. מחקרים באוצר השמות היהודיים. [These are the Names – Studies in Jewish Onomastics]. V. Ramat Gan: Bar-Ilan University Press 2011.

Diner, Dan (Hg.): *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*. Co – Ha. Stuttgart – Weimar: Metzler 2012.

Eisen, Robert: *The Peace and Violence of Judaism. From the Bible to Modern Zionism*. New York: Oxford University Press 2011.

Epstein, Marc Michael: *The Medieval Haggadah. Art, Narrative, and Religious Imagination*. New Haven: Yale University Press 2011.

Feiner, Shmuel und Natalie Naimark-Goldberg: *Cultural Revolution in Berlin. Jews in the Age of Enlightenment*. Oxford: Bodleian Library, in association with *Journal of Jewish Studies* 2011.

Frankl, Michal: „Prag ist nunmehr antisemitisch“. *Tschechischer Antisemitismus am Ende des 19. Jahrhunderts* (= *Studien zum Antisemitismus in Europa*, Bd. 1). Berlin: Metropol-Verlag 2011.

Gall, Lothar und Dietmar Willoweit: *Judaism, Christianity, and Islam in the Course of History. Exchange and Conflicts*. München: R. Oldenbourg Verlag 2011.

Goldberg, Harvey E., Steven M. Cohen und Erza Kopelowitz (Hg.): *Dynamic Belonging. Contemporary Jewish Collective Identities*. New York: Berghahn Books 2012.

Gottwaldt, Alfred B.: *Die Reichsbahn und die Juden 1933–1939. Antisemitismus bei der Eisenbahn in der Vorkriegszeit*. Wiesbaden: Marixverlag 2011.

Grabowski, Jan: *Judenjagd. Polowanie na Żydów, 1942–1945. Studium dziejów pewnego powiatu. [Judenjagd, 1942–1945. Eine Studie zur Geschichte eines Landkreises]*. Warszawa: Centrum Badań nad Zagładą Żydów 2011.

Greene, Roberta R. (Hg.): *Studies of the Holocaust. Lessons in Survivorship*. London – New York: Routledge 2011.

Grenville, John A. S.: *The Jews and Germans in Hamburg: the Destruction of a Civilization 1790–1945*. London – New York: Routledge 2012.

Gross, Jan T.: *Golden Harvest. Events at the Periphery of the Holocaust*. Oxford: Oxford University Press 2012.

Heidel, Caris-Petra (Hg.): *Jüdische Medizin – Jüdisches in der Medizin – Medizin der Juden*. Frankfurt am Main: Mabuse 2011.

Hengerer, Mark (Hg.): *Tradition und Entfremdung. Die Lebenserinnerungen des jüdischen Privatdozenten Max Ungar (1850–1930)*. Innsbruck: Studien-Verlag 2011.

Hezser, Catherine: *Jewish Travel in Antiquity (= Texts and Studies in Ancient Judaism, Bd. 144)*. Tübingen: Mohr Siebeck 2011.

Hoffman, Lawrence A. (Hg.): *All These Vows. Kol Nidre*. Woodstock, Vt: Jewish Lights Pub. 2011.

Hoppe, Andreas (Hg.): Raum und Zeit der Städte. Städtische Eigenlogik und jüdische Kultur seit der Antike. Frankfurt am Main: Campus 2011.

Horowitz, Rosemary (Hg.): Memorial Books of Eastern European Jewry. Essays on the History and Meanings of Yizker Volumes. Jefferson, N.C.: McFarland 2011.

Ilan, Tal: Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity. Part IV: The Eastern Diaspora 330 BCE–650 CE. With the Collaboration of Kerstin Hünefeld (= Texts and Studies in Ancient Judaism, Bd. 141). Tübingen: Mohr-Siebeck 2011.

Imhoff, Maximilian Elias: Antisemitismus in der Linken. Ergebnisse einer quantitativen Befragung. Frankfurt am Main: Lang 2011.

Jews in Byzantium: Dialectics of Minority and Majority Cultures (= Jerusalem Studies in Religion and Culture, Bd. 14). Hg. von Robert Bonfil, Oded Irshai, Guy G. Stroumsa und Rina Talgam. Leiden – Boston: Brill 2011.

Johnson, Sam: Pogroms, Peasants, Jews. Britain and Eastern Europe's "Jewish question" 1867–1925. Basingstoke: Palgrave Macmillan 2011.

Jütte, Daniel: Das Zeitalter des Geheimnisses. Juden, Christen und die Ökonomie des Geheimen (1400–1800). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011.

Kadish, Sharman: The Synagogues of Britain and Ireland. An Architectural and Social History. New Haven, Conn.: Yale University Press 2011.

Keil, Martha (Hg.): Besitz, Geschäft und Frauenrechte. Jüdische und christliche Frauen in Dalmatien und Prag 1300–1600. Kiel: Solivagus 2011.

Keuck, Thekla: Hofjuden und Kulturbürger. Die Geschichte der Familie Itzig in Berlin. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011.

Klein, Hans-Günter und Christoph Schulte (Hg.): Mendelssohn-Studien 17: Beiträge zur neueren deutschen Kulturgeschichte, Hannover: Wehrhahn 2011.

Klier, John D.: Russians, Jews, and the Pogroms of 1881–1882. Cambridge: Cambridge University Press 2011.

Kotowski, Elke-Vera und Hermann Simon (Hg.): Aufbau. Sprachrohr, Heimat, Mythos Geschichte(n) einer deutsch-jüdischen Zeitung aus New York 1934 bis heute. Berlin: Hentrich & Hentrich; Centrum Judaicum 2011.

Kramer, Stephan J.: Wagnis Zukunft. 60 Jahre Zentralrat der Juden in Deutschland. Berlin: Hentrich & Hentrich; Centrum Judaicum, 2011.

Kruger, Diane: Sex Rewarded, Sex Punished. A Study of the Status “Female Slave” in Early Jewish Law. Brighton, MA: Academic Studies Press 2011.

Krohn, Helga: Es war richtig, wieder anzufangen. Juden in Frankfurt am Main seit 1945. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel 2011.

Krummel, Miriamne Ara: Crafting Jewishness in Medieval England. Legally Absent, Virtually Present. New York: Palgrave Macmillan 2011.

Lange, Armin, K. F., Diethard Römheld und Matthias Weigold: Judaism and Crisis: Crisis as a Catalyst in Jewish Cultural History. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011.

Lederhändler, Eli (Hg.): Ethnicity and Beyond. Theories and Dilemmas of Jewish Group Demarcation. Oxford – New York: Oxford University Press 2011.

Levin, Yigal und Amnon Shapira (Hg.): War and Peace in Jewish Tradition. From the Biblical World to the Present. Milton Park, Abingdon, Oxon – New York: Routledge 2012.

Löffler, Katrin und Siegfried Theodor Arndt (Hg.): Keine billige Gnade. Siegfried Theodor Arndt und das christlich-jüdische Gespräch in der DDR. Hildesheim: Olms 2011.

Mark, Peter und José da Silva Horta: *The Forgotten Diaspora. Jewish Communities in West Africa and the Making of the Atlantic World*. New York: Cambridge University Press 2011.

Massie, Alban: *Peuple prophétique et nation témoin. Le peuple juif dans le Contra Faustum manichaeum de Saint Augustin*. Paris: Institut d'études augustiniennes 2011.

Medizin und Nationalsozialismus. Bilanz und Perspektiven der Forschung. Hg. von Robert Jütte in Verbindung mit Wolfgang U. Eckart, Hans-Walter Schmuhl und Winfried Süß. Göttingen: Wallstein Verlag 2011.

Miller, Helena, Lisa D. Grant und Alex Pomson (Hg.): *International Handbook of Jewish Education*. (2 Bde.), Dordrecht – New York: Springer 2011.

Montefiore, Alan: *A Philosophical Retrospective. Facts, Values, and Jewish Identity*. New York: Columbia University Press 2011.

Neumann-Schliski, Jens: *Konfession oder Stamm? Konzepte jüdischer Identität bei Redakteuren jüdischer Zeitschriften 1840 bis 1881 im internationalen Vergleich*. Bremen: Ed. Lumière 2011.

Neusner, Jacob: *Chapters in the Formative History of Judaism. Seventh Series. More Essays on the History, Literature, and Theology of Judaism*. Lanham, Md: University Press of America 2012.

O'Brien, Darren: *The Pinnacle of Hatred. The Blood Libel and the Jews*. Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press 2011.

Pastor, Jack, Pnina Stern und Menahem Mor (Hg.): *Flavius Josephus. Interpretation and History (= Supplements to the Journal for the Study of Judaism, Bd. 146)*. Leiden – Boston: Brill 2011.

Patrich, Joseph: *Studies in the Archaeology and History of Caesarea Maritima. Caput Judaeae, metropolis Palaestinae (= Ancient Judaism and Early Christianity, Bd. 77)*. Leiden – Boston: Brill 2011.

Patterson, David: *A Genealogy of Evil. Anti-Semitism from Nazism to Islamic Jihad*. Cambridge: Cambridge University Press 2011.

Pilocane, Chiara: *Manoscritti ebraici liturgici della Biblioteca nazionale di Torino. Identificazione, ricomposizione e studio dei maḥzorim sopravvissuti all'incendio del 1904*. Firenze: L. S. Olschki 2011.

Polonsky, Antony: *The Jews in Poland and Russia. Bd. 3: 1914–2008*. Oxford – Portland: The Littman Library of Jewish Civilization 2012.

Raphael, Marc Lee: *The Synagogue in America. A Short History*. New York: New York University Press 2011.

Rapoport-Albert, Ada: *Women and the Messianic Heresy of Sabbatai Zevi: 1666–1816*. Oxford: Littman Library of Jewish Civilization 2011.

Richter, Silvia: *Der Diskurs über die Judenemanzipation zwischen Haskala und Aufklärung. Gemeinsame und abweichende Ansichten von jüdischer und nichtjüdischer Seite*. Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller 2011.

Riemer, Nathanel (Hg.): *Jewish Lifeworlds and Jewish Thought. Festschrift Presented to Karl E. Grözinger on the Occasion of his 70th Birthday*, Wiesbaden: Harrassowitz 2012.

Roitman, Jessica Vance: *The Same but Different? Inter-Cultural Trade and the Sephardim, 1595–1640*. Leiden – Boston: Brill 2011.

Rowe, Nina: *The Jew, the Cathedral, and the Medieval City. Synagoga and Ecclesia in the Thirteenth Century*. Cambridge: Cambridge Univ. Press 2011.

Schmitz, Barbara: *Geschichte Israels*. Paderborn: Schöningh 2011.

Schoeps, Julius H. und Olaf Glöckner: *A Road to Nowhere? Jewish Experiences in Unifying Europe (= Jewish Identities in a Changing World, Bd. 17)*. Leiden – Boston: Brill 2011.

Schoeps, Julius H.: David Friedländer, Freund und Schüler Moses Mendelssohns (= Deutsch-Jüdische Geschichte durch drei Jahrhunderte. Ausgewählte Schriften in zehn Bänden, Bd. 6). Hildesheim: Olms 2012.

Schweid, Eliezer: A History of Modern Jewish Religious Philosophy (= Supplements to the Journal of Jewish Thought and Philosophy, Bd. 14). Leiden – Boston: Brill 2011.

Simonsohn, Shlomo: Between Scylla and Charybdis: The Jews in Sicily (= Brill's Series in Jewish Studies, Bd. 43). Leiden – Boston: Brill 2011.

Sirutavičius, Vladas und Darius Staliūnas (Hg.): A Pragmatic Alliance. Jewish-Lithuanian Political Cooperation at the Beginning of the 20th Century. Budapest – New York: Central European University Press 2011.

Soboń, Marcin: Polacy wobec Żydów w Galicji doby autonomicznej w latach 1868–1914. [Das Verhältnis der Polen zu den Juden in Galizien während der Zeit der Autonomie in den Jahren 1868–1914]. Kraków: Verso 2011.

Stampfer, Shaul: Lithuanian Yeshivas of the Nineteenth Century. Creating a Tradition of Learning. Übersetzt aus dem Hebräischen von Lindsey Taylor-Guthartz. Oxford – Portland: The Littman Library of Jewish Civilization 2012.

Teter, Magda: Sinners on Trial. Jews and Sacrilege After the Reformation. Cambridge, Mass: Harvard University Press 2011.

Theune, Claudia und Tina Walzer (Hg.): Jüdische Friedhöfe. Kultstätte, Erinnerungsort, Denkmal. Wien: Böhlau 2011 .

Tych, Feliks und Monika Adamczyk-Garbowska (Hg.): Następstwa zagłady Żydów: Polska 1944–2010. [Folgen der Judenvernichtung: Polen 1944–2010]. Lublin: Wydawnictwo UMCS 2011.

Vance, Sharon: The Martyrdom of a Moroccan Jewish Saint, (= Brill's Series in Jewish Studies, Bd. 44). Leiden – Boston: Brill 2011.

Weber, Annette und Jihan Radjai-Ordoubadi (Hg.): Jüdische Sammler und ihr Beitrag zur Kultur der Moderne (= Schriften der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg, Bd. 14). Heidelberg: Winter 2011.

Weber, Christina: Die jüdische Gemeinde im Damaskus des 19. Jahrhunderts. Städtische Sozialgeschichte und osmanische Gerichtsbarkeit im Spiegel islamischer und jüdischer Quellen. Berlin: Schwarz 2011.

Zaremska, Hanna: Żydzi w średniowiecznej Polsce: gmina krakowska. [Juden im mittelalterlichen Polen: Die Krakauer Gemeinde]. Warszawa: Instytut Historii PAN 2011.

Zsengellér, József: Samaria, Samaritans, Samaritans: Studies on Bible, History and Linguistics (= Studia Judaica, Bd. 66; Studia Samaritana, Bd. 6). Berlin – Boston: de Gruyter 2011.

## **Literatur, Musik, Kunst**

Adams, Jenni: Magic Realism in Holocaust Literature. Troping the Traumatic Real. Basingstoke: Palgrave Macmillan 2011.

Antipow, Lilia, Petrick Jörn und Dornhuber Matthias (Hg.): Glücksuchende? Conditio Judaica im sowjetischen Film. Würzburg: Königshausen & Neumann 2011.

Battegay, Caspar: Das andere Blut. Gemeinschaft im deutsch-jüdischen Schreiben 1830–1930. Köln: Böhlau 2011.

Beyer, Arno: Andor der Spielmann. Ein jüdisches Musikerleben. Hildesheim – Zürich – New York: Olms 2011.

Bodenheimer, Alfred: In den Himmel gebissen. Aufsätze zur europäisch-jüdischen Literatur. München: Ed. Text + Kritik 2011.

Dubbels, Elke: *Figuren des Messianischen in Schriften deutsch-jüdischer Intellektueller 1900–1933* (= *Conditio Judaica*, Bd. 79). Berlin – Boston: de Gruyter 2011.

Gelber, Mark H. und Anna-Dorothea Ludewig: *Stefan Zweig und Europa*. Hildesheim – New York: Olms 2011.

Hessing, Jakob: *Verlorene Gleichnisse. Heine, Kafka, Celan*. Göttingen – Oakville, CT: Vandenhoeck & Ruprecht 2011.

Heuer, Renate und Ludger Heid (Hg.): *Deutsche Kultur – Jüdische Ethik Abgebrochene Lebenswege deutsch-jüdischer Schriftsteller nach 1933* (= *Campus Judaica*, Bd. 27). Frankfurt am Main – New York: Campus 2011.

Heuer, Renate (Red.): *Lexikon deutsch-jüdischer Autoren. Sand – Stri*. Berlin: de Gruyter 2011.

Hoffmann, Daniel: *Leuchtende Tinte auf brüchigem Papier. Eine jüdische Lektüre von Adalbert Stifters Abdias. Mit einem einleitenden Essay von Dieter Borchmeyer zur literarischen Gestalt des Juden von Lessing bis Stifter*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2011.

Hoffmann, Peter: *Carl Goerdeler and the Jewish Question, 1933–1942*. Cambridge – New York: Cambridge University Press 2011.

Jelen, Sheila E., Michael P. Kramer und L. Scott Lerner (Hg.): *Modern Jewish Literatures. Intersections and Boundaries*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2011.

Lapidus, Rinah: *Jewish Women Writers in the Soviet Union*. London: Routledge 2011.

Liska, Vivian: *Fremde Gemeinschaft. Deutsch-jüdische Literatur der Moderne* (= *Manhattan Manuscripts*, Bd. 6). Göttingen: Wallstein 2011.

Lughofer, Johann Georg und Mira Miladinović Zalaznik: Joseph Roth. Europäisch-jüdischer Schriftsteller und österreichischer Universalist (= *Conditio Judaica*, Bd. 82). Berlin – Boston: de Gruyter 2011.

Matz, Wolfgang: Eine Kugel im Leibe. Walter Benjamin und Rudolf Borchardt: Judentum und deutsche Poesie. Göttingen: Wallstein 2011.

Sach, Sven: „... und da gäbe er sich einen jüdischen Namen – oh, la, la!“. Jüdische Gestalten und ihre Namen im Werk Thomas Manns. Hamburg: Kovač 2011.

Statlander, Jane: Philip Roth's Postmodern American Romance. Critical Essays on Selected Works. New York: Peter Lang 2011.

Shefi, Na'amah: Vom Deutschen ins Hebräische. Übersetzungen aus dem Deutschen im jüdischen Palästina 1882–1948. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011.

Shilo, Elchanan: הקבלה ביצירתו של ש"י עגנון. [The Kabbalah in the Works of S. Y. Agnon]. Ramat Gan: Bar-Ilan University Press 2011.

Stern, Radu und Edward van Voolen (Hg.): From Dada to Surrealism. Jewish Avant-Garde Artists from Romania, 1910–1938. Joods Historisch Museum Amsterdam 2011.

Voolen, Edward van: Fifty Jewish Artists You Should Know. München – London – New York: Prestel 2011.

Voolen, Edward van: 50 Jüdische Künstler die Sie kennen sollten. München – London – New York: Prestel 2011.

Wertheim, David J.: Salvation Through Spinoza. A Study of Jewish Culture in Weimar. Leiden – Boston: Brill 2011.

Ziębińska-Witek, Anna: Historia w muzeach: studium ekspozycji Holokaustu. [Geschichte in Museen: Eine Studie zur Darstellbarkeit des Holocaust]. Lublin: Wydawnictwo UMCS 2011.

## **Sprachen und Linguistik**

Edzard, Alexandra B.: Varietätenlinguistische Untersuchungen zum Judenfranzösischen. Frankfurt am Main: Peter Lang 2011.

Tropper, Josef und Juni Hoppe: Akkadisch für Hebraisten und Semitisten. Kamen: Spenner 2011.

Vidro, Nadia: Verbal Morphology in the Karaite Treatise on Hebrew Grammar KitĀb al-'Uqūḏ fi TaṢĀrif al-Luġa al-'IbrĀniyya. Leiden – Boston: Brill 2011.

Zinguer, Ilana, Abraham Melamed und Zur Shalev (Hg.): Hebraic Aspects of the Renaissance (= Brill's Series in Jewish Studies, Bd. 45). Leiden – Boston: Brill 2011.

## **Zionismus und Staat Israel**

Aronson, Shlomo: David Ben-Gurion and the Jewish Renaissance. New York, NY: Cambridge University Press 2011.

Bloom, Etan: Arthur Ruppin and the Production of Pre-Israeli Culture (= Studies in Jewish History and Culture, Bd. 31). Leiden – Boston: Brill 2011.

Cohen, Nir: Soldiers, Rebels, and Drifters. Gay Representation in Israeli Cinema. Detroit: Wayne State University Press 2012.

Kaniel, Asaf: יומרה ומעשן המזרחי בפולין בין שתי מלחמות עולם. [Aspirations and Achievements. The Mizrahi in Interwar Poland]. Ramat Gan: Bar-Ilan University Press 2011.

Matheus, Frank: Ein jegliches hat seine Zeit. Tempus und Aspekt im biblisch-hebräischen Verbalsystem. Kamen: Hartmut Spenner 2011.

Near, Henry: Where Community Happens. The Kibbutz and the Philosophy of Communalism. Oxford – New York: Peter Lang 2011.

---

## Autorinnen und Autoren des Heftes

**Rafael Arnold**, Prof. Dr., ist Lehrstuhlinhaber für Romanische Sprachwissenschaft an der Universität Rostock. Er studierte Romanistik und Judaistik in Heidelberg, Rom und Madrid, promovierte in Heidelberg sowie Venedig und war bis 2010 Juniorprofessor an der Universität Paderborn. Forschungsschwerpunkte: Judenspanisch; Judentum in der Romania; Sprachen der Renaissance. Publikationen u. a.: Spracharkaden. Die Sprache der sephardischen Juden in Italien im 16. und 17. Jahrhundert, Heidelberg 2006. Leon Modena: Jüdische Riten, Sitten und Gebräuche. Übers., kommentiert und eingeleitet von Rafael Arnold, Wiesbaden 2007.

**Zsolt Balla**, M. A., wurde in Budapest, Ungarn geboren, wo er sein Studium mit einem Master abschloss. Danach studierte er an orthodoxen Jeschiwot in Deutschland und Israel, 2009 erhielt er seine Rabbinerordination vom Rabbinerseminar zu Berlin. Zur Zeit ist er der Gemeinderabbiner in Leipzig und arbeitet an seiner Promotion auf dem Feld der Ta'amei Hamikra. Er ist verheiratet und hat 2 Töchter.

**Susan Cohen**, Dr., is an Honorary Fellow of the Parkes Institute for the Study of Jewish/non-Jewish Relations at the University of Southampton. She is a regular contributor of scholarly articles to academic journals and her monograph, *Rescue the Perishing. Eleanor Rathbone and the Refugees* was published by Vallentine Mitchell in 2010.

**Ann Conway-Jones**, M. A., is a PhD student at Manchester University, supervised by Professor Philip Alexander. She has recently submitted her thesis: "Not Made with Hands: Gregory of Nyssa's Doctrine of the Celestial Temple in its Jewish and Christian Contexts". She lives in Birmingham, and is Chair of the Birmingham Council of Christians and Jews.

**Michael Dallapiazza**, Professor für germanische Philologie und deutsche Literatur an der Universität Urbino, leitet dort auch das Centro Studi de Cultura Ebraica. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Literatur, den deutsch-italienischen Literaturbeziehungen sowie der jüdisch-deutschen Literatur.

**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 des Online-Netzwerkes „bundism.net. A network devoted to research on the Jewish Labor Bund“.

**Miri Freud-Kandel**, Dr., is Fellow in Modern Judaism at the Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies, part of the University of Oxford Hebrew and Jewish Studies Unit. Her primary research interest is in the development of Orthodox Jewish theologies, with a particular focus on British Orthodoxy, which she examined in a monograph studying the role of the British Chief Rabbinate entitled „Orthodox Judaism in Britain Since 1913: An Ideology Forsaken“ published by Vallentine-Mitchell in 2006.

**Toni Griffiths**, M. A., has been awarded a First Class Honours Degree in History, a Masters in Jewish History and Culture and will begin her doctoral thesis which will focus on Anglo- Jewish memory, at the University of Southampton in September 2012.

**Elvira Grözinger**, Dr. phil., Literaturwissenschaftlerin. Studierte Englische und Französische Philologie and der Hebräischen Universität Jerusalem, Übersetzungswesen und Germanistik in Heidelberg sowie Germanistik und Judaistik in Frankfurt am Main. Promotion an der FU Berlin. Als Wissenschaftliche Mitarbeiterin und Dozentin an Instituten und den Universitäten Frankfurt am Main, Potsdam und FU Berlin tätig. Autorin zahlreicher Bücher und Aufsätze vor allem zu jüdischen Literaturen in mehreren Sprachen. Zuletzt u. a.: (Hg.) Jüdische Weisheit. Reclam Verlag 2010.

**Werner Himmelmann**, Dr. jur., Rechtsanwalt und Notar a. D., seit 1989 1. Vorsitzender der Deutsch-Israelischen Juristenvereinigung, von 1995 bis 2009 Vorsitzender der Gesellschaft der Freunde der Hebräischen Universität Jerusalem – Bereich Westfalen. Vortragstätigkeit u. a. an der Deutschen Richterakademie Wustrau und Justizakademie des Landes Nordrhein-Westfalen. 1994/1996 Lehraufträge der Ruhr-Universität Bochum und der Universität Münster. Diverse Veröffentlichungen: „Das Schicksal der jüdischen Rechtsanwälte und Notare während der Zeit des Nationalsozialismus am Beispiel Dortmund“ (1993), „Erwerb und Besitz einer Immobilie in Israel“ in der Reihe „Haus- und Grundbesitz im Ausland“ (Haufe Verlag 1997), derzeit Mitglied im wissenschaftlichen Beirat des Forschungsprojektes „Die Sozialgerichtsbarkeit in NRW und die NS-Vergangenheit“.

**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.

**Daniel Hoffmann**, apl. Professor für Neuere deutsche Literaturwissenschaft an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf. Forschungsschwerpunkte: Das Verhältnis von Literatur und Religion in der deutschen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts, deutsch-jüdische Literatur, Literatur im 19. Jahrhundert. Publikationen (in Auswahl): *Die Wiederkunft des Heiligen. Literatur und Religion zwischen den Weltkriegen*, 1998; „Im neuen Einband Gott gereicht“. *Liturgische Poesie in der deutsch-jüdischen Literatur des 20. Jahrhunderts*, 2002; *Bruchstücke einer großen Tradition. Gattungspoetische Studien zur deutsch-jüdischen Literatur*, 2005. *Lebensspuren meines Vaters. Eine Rekonstruktion aus dem Holocaust*, 2007. Hg.: *Handbuch zur deutsch-jüdischen Literatur des 20. Jahrhunderts*, 2002.

**Hans-Otto Horch**, Prof. Dr., war von Oktober 1992 bis zu seiner Emeritierung im Februar 2009 Inhaber der Ludwig-Strauß-Professur für Deutsch-jüdische Literatur- und Kulturgeschichte an der RWTH Aachen. Er ist Autor zahlreicher Monographien, Aufsätze, Sammelbände und Editionen zum Gesamtbereich der deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte. Zudem ist er Mitherausgeber (mit Robert Jütte und Markus Wenninger) von *Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden*.

**Heike Kellner-Rauch**, M. A., studierte am Zentrum für Interreligiöse Studien der Otto-Friedrich Universität Bamberg und arbeitet derzeit zur Dynamik von Wirklichkeitskonstruktionen in Konvertitenliteraturen.

**Cornelius Lehnguth**, Dr., ist Hochschulreferent an der Goethe-Universität Frankfurt am Main. Er studierte Politikwissenschaft und Kulturwissenschaften an den Universitäten Leipzig und Bologna und promovierte im Anschluss zur österreichischen Zeitgeschichte. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der europäischen Geschichts- und Vergangenheit, Generations- und Biografiegeschichte sowie in Politischer Soziologie.

**Annett Martini**, Dr., seit 2005 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Judaistik an der Freien Universität Berlin. Sie studierte Judaistik, Religionswissenschaft und Germanistik in Berlin und Jerusalem und promovierte bei Giulio Busi über die Sprachmystik des spanischen Kabbalisten Josef Gikatilla und dessen Rezeption durch den Renaissancegelehrten Pico della Mirandola. Ihre Forschungsschwerpunkte sind die Jüdische Philosophie und Mystik im

Mittelalter, die christliche Kabbala in der frühen Neuzeit sowie messianische Konzepte/jüdische Kultur im frühen 20. Jahrhundert.

**Sebastian Pella**, M.A., studierte Geschichte, Politikwissenschaften und Philosophie in Darmstadt. Seit April 2009 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Personengeschichte. Er promoviert an der TU Chemnitz zum Thema „Die Forschungsabteilung ‚Judenfrage‘ und ihr Kriegsbeitrag als ‚kämpfende Wissenschaft‘“. Arbeitsschwerpunkte: Wissenschafts- und Institutionsgeschichte, nationalsozialistische Wissenschaftspolitik, deutsch-jüdische Beziehungsgeschichte im 19. und 20. Jahrhundert, Konservatismus-, Nationalismus- und Faschismusforschung, preußische Landesgeschichte.

**Anna Rosner**, M.A. at the History Department, Warsaw University, Poland and M.A. at the Parkes Institute for the Studies of Jewish and non-Jewish relations, University of Southampton, UK. Currently a PhD student at History Department, Warsaw University. Her academic interests are Jewish history and culture, Jewish migrations and the history and culture of Great Britain. Her current research looks at the Ashkenazi migrations to Great Britain in nineteenth century, Jewish society in the East End of London and the reception of the Jews in the eyes of the British. Previous research interests included Jewish migrations from Germany to Great Britain between 1933–1939 and the development of Navy Royal under the reign of Elizabeth I. She cooperates with the The Mordechai Anielewicz Center for the Study and Teaching of the History and Culture of Jews in Poland.

**Michał Szulc**, M.A., studierte Geschichte in Danzig, Tübingen und Florenz. Er promoviert an der Universität Potsdam zum Thema: Die Implementation der Judengesetze in Danzig (1808–1847).

**Janina Wurbs**, Studium der Jüdischen Studien, Religionswissenschaften und Geschichte. Spezialisierung auf Jiddistik: Lehrtätigkeiten u. a. an der Universität Potsdam, innerhalb des Yiddish Summer Weimar sowie des International Yiddish Summer Program in Birobidzhan, Russland. Digitalisierung und Erforschung jiddischer Liedsammlungen (u. a. der Stonehill-Sammlung im YIVO, NYC). Übersetzerin aus dem Jiddischen und ins Jiddische. Radiojournalistin für „Naye Khvalyes“, jiddisches Radio in Warschau.

**Natalie Wynn**, M.A., is currently pursuing a Ph.D. in the Department of World Religions and Theology, Trinity College Dublin on the history and internal politics of Ireland's Jewish community in their international Jewish context (1881–1914).



*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.