

PaRDeS

Informationsblatt der Vereinigung für Jüdische Studien e.V.

Nr.9

Kislev-Tevet 5765 / Dezember 2004



Impressum

PaRDeS.

Informationsblatt der Vereinigung für Jüdische Studien e.V.

Heft Nr. 8; Kislev-Tevet 5765 / Dezember 2004

Redaktion: Nathanael Riemer

Redaktionsadresse: Universität Potsdam
Kollegium für Jüdische Studien
Institut für Religionswissenschaften
Postfach 601553, 14415 Potsdam

Druck: Audiovisuelles Zentrum, Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam

Email: VJS-Nachrichten@web.de

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

Erscheinungsweise: *PaRDeS* erscheint zweimal jährlich in den Monaten Juni und Dezember und wird kostenlos an die Mitglieder der *Vereinigung für Jüdische Studien e.V.* verschickt.

Redaktionsschluss: 30.4.2005 (Heft 10), 30.10.2005 (Heft 11)
Es wird um die Einsendung von Beiträgen gebeten.

Aufnahmeanträge für den Beitritt zur *Vereinigung für Jüdische Studien e.V.* können an die obige Adresse zu Händen von Prof. Dr. Karl E. Grözinger gesendet werden.

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie.
Detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISSN 1614-6492

Das Titelblatt zeigt den Holzschnitt *Chanukka* (1922) von Jakob Steinhardt (1887-1967), 24 x 22,7 cm
(© Jüdisches Museum Berlin, Ankauf aus Mitteln Stiftung Deutscher Klassenlotterie).
Es wird dem Jüdischen Museum für die freundliche Genehmigung des Abdrucks gedankt.

Inhalt

Editorial	2
Artikel und Miszellen	
<i>Eberhard Wolff</i> : Frühe jüdische Ärzte in Berlin (1735-1765)	3
<i>Manfred Voigts</i> : Das Machtwort - Scholems Position zum ‚deutsch-jüdischen Gespräch‘	10
<i>Tim Hess</i> : Hans Sahl – ein deutsch-jüdischer Autor zwischen alter und neuer Welt	15
Projekte	
<i>Martha Keil</i> : Forschungsprojekt zu jüdischen Frauen im spätmittelalterlichen Aschkenas	21
<i>Evi Butzer</i> : A Repertory of Yiddish Manuscripts from the Netherlands	28
Tagungen	
<i>Daniel Jütte</i> : „Davids Harfe und Heines Feder. Jüdische Kultur – einst und jetzt“ Eine Tagung der Vereinigung für Jüdische Studien e.V.	32
<i>Brigitte Heidenhain, Alexander Dubrau, Nathanael Riemer</i> : „Jüdische Studien im deutschsprachigen Raum. Bestandsaufnahmen und Perspektiven“	33
<i>Janina Wurbs</i> : Die erste Jiddischlehrer-Konferenz in Deutschland	37
Rezensionen	
Alfred Klepsch: Westjiddisches Wörterbuch. (<i>Nathanael Riemer</i>)	39
Michael Brocke (Hrsg.): Biographisches Handbuch der Rabbiner. Teil I: Die Rabbiner der Emanzipationszeit. Bearbeitet von Carsten Wilke. (<i>Nathanael Riemer</i>)	41
Manfred Voigts: „Wir sollen alle kleine Fichtes werden!“ Johann Gottlieb Fichte als Prophet der Kultur-Zionisten. (<i>Vera Oelbracht</i>)	43
Nachrichten	
<i>Elvira Grözinger</i> : Neujahrswünsche aus Israel	45
<i>Hans-Michael Haußig</i> : „Ha-Chagiga Nigmeret“ – Naomi Shemer 1930-2004	48
<i>Hans-Michael Haußig</i> : Eine große Lehrerin ist von uns gegangen. Zum Tode von Marianne Awerbuch	50
Veranstaltungen, Hinweise und Korrekturen	52
Rückblicke	
<i>Chajim Bloch</i> : Die Märchen des Raba bar-bar Chana	54
Autorinnen und Autoren dieses Heftes	56

Editorial

Die Neugestaltung des Informationsblatts der *Vereinigung für jüdische Studien e.V.* hat nicht nur bei den Mitgliedern großen Anklang gefunden. *PaRDeS*, wie der polysemantische Titel jetzt lautet, ist auf dem besten Wege, ein veritables Veröffentlichungsorgan zu werden, daß insbesondere die Möglichkeit bietet, kleinere Beiträge zu veröffentlichen, die in deutschsprachigen Fachzeitschriften aufgrund ihrer Kürze oder Aktualität bisher kaum Platz gefunden haben. *PaRDeS* versteht sich allerdings nicht als Konkurrenz zu bestehenden Zeitschriften, wie z. B. *Aschkenas*, sondern als Ergänzung und Forum für Mitteilungen im weitesten Sinne des Wortes. Da immer weniger Zeitschriften einen Rezensionsteil haben, erscheinen nun auch vermehrt Buchbesprechungen im Informationsblatt unserer Vereinigung.

Im Mai 2004 hat sich die Vereinigung erstmals einer breiten Öffentlichkeit präsentiert, und zwar auf einer gemeinsamen Tagung mit der *Akademie der Diözese Stuttgart-Hohenheim*. Das Thema lautete: „Davids Harfe und Heines Feder. Jüdische Kultur – einst und jetzt“. Die attraktive Programm sowie das dort gebotene Wechselgespräch zwischen Wissenschaftlern und Künstlern, Theatermachern, Filmregisseuren, Musikern und Autoren, brachten uns nicht nur die Aufmerksamkeit der Medien ein, sondern führten auch zu einer erfreulich hohen Beteiligung. Über 70 Teilnehmer diskutierten drei Tage im wunderschönen Tagungshaus in Stuttgart-Hohenheim mit den Referentinnen und Referenten. Zu den Höhepunkten gehörten das Gesprächskonzert von Jascha Nemtsov und die Podiumsdiskussion mit dem israelischen Theaterautor Joshua Sobol. Ein ausführlicher Tagungsbericht findet sich in dieser Ausgabe. Weitere Berichte über die Tagung erschienen in der *Süddeutschen Zeitung*, im *Katholischen Sonntagsblatt* sowie in der *Allgemeinen Jüdischen Wochenzeitung*.

Auf dieser Tagung konnte sich auch die Vereinigung mit ihren Zielen gut präsentieren, so daß wir drei neue Mitglieder gewinnen konnten, darunter auch ein Mitglied aus der Schweiz.

Wichtigstes Ziel wird es bleiben, den Mitgliederkreis zu erweitern und die Aktivitäten der Vereinigung zu intensivieren und auszuweiten.

Weiterhin werden Bemühungen unternommen, die Vereinigung auch in der Forschungslandschaft stärker zu verankern. Dazu gehört, daß die Vereinigung ebenfalls das Vorschlagsrecht für die Benennung von Kandidaten für die Fachgutachterwahlen der *DFG* bekommt. Ein entsprechender Vorstoß ist demnächst geplant.

Stuttgart im Oktober 2004

Prof. Dr. Robert Jütte

Frühe jüdische Ärzte in Berlin (1735-1765)

von Eberhard Wolff

Wer die Stichworte „Jüdische Ärzte“, „Berlin“ und „18. Jahrhundert“ hört, wird mit großer Wahrscheinlichkeit zunächst an Markus Herz, den jüdischen Arzt und Aufklärungsphilosophen denken. Auch der „Fischdokter“, der Ichthyologe Marcus Elieser Bloch, besaß zeitgenössisch einige Popularität und ist bis heute nicht vergessen. Doch im Berlin des späten 18. Jahrhunderts finden wir über diese beiden Prominenten hinaus bereits eine erstaunlich große Anzahl von Ärzten aus der dortigen jüdischen Gemeinschaft. Ihr Beitrag zu Berliner Haskala ist bedeutend. Forschungen zur Geschichte der Juden in Berlin, zu jüdischen Ärzten sowie zur Berliner und allgemeinen Medizingeschichte haben immer wieder einzelne oder mehrere der einschlägigen Personen herausgegriffen und untersucht.¹ Eine detaillierte Gesamtdarstellung steht meines Wissens jedoch bis heute noch aus. Über viele dieser Doktoren liegen auch mehr oder weniger ausführliche Quellen vor. Ab dem Jahr 1765 sind die jüdischen Ärzte mit einiger Vollständigkeit sogar namentlich im Berliner Adress-Kalender mit Wohnort und möglichen zusätzlichen Funktionen aufgelistet.² Manfred Stürzbecher hat diese Verzeichnisse auf die Frage nach der medizinischen Versorgung Berlins hin ausgewertet und das medizinische Personal, darunter auch die jüdischen Ärzte, im Anhang seines Beitrages in einer Tabelle wiedergegeben.³ Demnach stieg die Zahl der jüdischen Ärzte in Berlin von drei im Jahre 1765 über dreieinhalb Jahrzehnte bis zum Ende des Jahrhunderts relativ kontinuierlich auf etwa zehn an. Die Zahl der christlichen Ärzte wuchs im gleichen Zeitraum mit weniger Kontinuität von 25 auf 40.⁴ Der Anteil der jüdischen Ärzte an der Gesamtzahl der Mediziner wuchs innerhalb der genannten 35 Jahre von einem runden Zehntel auf ein gutes Fünftel. In jedem Fall waren jüdische Ärzte damit im Vergleich zum Anteil der Juden an der Gesamtbevölkerung Berlins dieser Zeit (ca. 3%) überrepräsentiert, was bekanntermaßen auf die hohe akademische Aspiration und die Wertschätzung des Arztberufs in der Judenschaft der Zeit zurückzuführen ist.

Schwieriger ist es, für den Zeitraum vor der genannten, über den Adress-Kalender verhältnismäßig gut dokumentierten Periode einen Überblick zu erhalten. Aus diesem Grund stellt der vorliegende Beitrag jüdische Ärzte (und Medizinstudenten) in Berlin vor, die bereits

¹ Insbesondere kann schon jetzt auf die entstehende Dissertation von Sebastian Panwitz über die „Gesellschaft der Freunde“ im Berlin des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts hingewiesen werden, in der eine Reihe jüdischer Berliner Ärzte eine Rolle spielten (www.gesellschaftderfreunde.de). Der Verfasser dankt Lesern dieses Beitrages im Voraus für weitere Hinweise zum Thema.

² Adress-Calender der Königlich-Preußischen Haupt- und Residenz-Stadt Berlin, besonders der daselbst befindlichen hohen und niederen Collegien, Instanzen und Expeditionen (...). Der Titel des Periodikums wechselt verschiedentlich. Im Folgenden wird er zitiert als „Adress-Kalender“. In dem Kalender wurden vor allem königliche und andere öffentliche Bediente aufgelistet. Die Ärzte als „Particulair-Personen“ wurden wegen der Nachfrage nach den Adressen aus der Bevölkerung hinzugefügt.

³ Stürzbecher, Manfred: Beiträge zur Berliner Medizingeschichte. Quellen und Studien zur Geschichte des Gesundheitswesens vom 17. bis zum 19. Jahrhundert. Berlin 1966, S. 74, 146f.

⁴ Um 1780 fällt die Anzahl ab auf minimal 22 und steigt danach langsam wieder an.

vor 1765 dort lebten. Diese Gruppe unterscheidet sich von derjenigen der späteren Phase des Jahrhunderts nicht allein dadurch, dass sie kleiner war. Sie zeigt sich zudem auch als deutlich heterogener. In den folgenden biographischen Skizzen finden sich demnach Anhaltspunkte für die Anfänge des Formierungsprozesses einer sozialen Gruppe.

Auch wenn bereits für die 1690er Jahre ein Judenbarbier, ein jüdischer Zahnarzt sowie ein (wahrscheinlich nicht akademischer) jüdischer Arzt namens Loebel in Berlin verzeichnet sind,⁵ stellten jüdische Mediziner hier doch erst ab 1735 ein kontinuierliches Phänomen dar. In diesem Jahr ließ sich nämlich Benjamin de Lemos an der Spree als Arzt nieder, nachdem er in Halle promoviert hatte.⁶ Er zählt zu den ersten Juden, die an einer deutschen medizinischen Fakultät promovieren konnten.⁷ De Lemos wurde ca. 1711⁸ in Hamburg als Sohn eines sephardischen Maklers geboren.⁹ Nach kurzer Tätigkeit in Dessau ließ er sich im selben Jahr in Berlin nieder und wurde 1747¹⁰ Arzt am jüdischen Krankenhaus.¹¹ 1744 ist er als Gemeindefeldarzt der Berliner Judenschaft bezeugt.¹² In den späteren Auflagen des Adress-Kalenders wird er recht kontinuierlich erwähnt, nicht mehr jedoch in der Auflage seines Todesjahrs 1789. Zu Bekanntheit kam Benjamin de Lemos in der jüdischen Geschichtsschreibung vor allem als Vater von Henriette Herz und damit Schwiegersohn von Markus Herz, der ihm auf seine Stelle am jüdischen Krankenhaus folgte. Wie weit sich der fromme¹³ Arzt aus besserem Hause (zwei seiner Brüder studierten ebenfalls¹⁴) der bürgerlichen Mehrheitskultur nahe fühlte, wird aus seinem Kleidungsverhalten deutlich. Er besuchte seine Patienten sozusagen „in Samt und Seide“ und der zeitgenössischen Mode entsprechend mit einem Dreispitz auf dem Kopf.¹⁵ Vom Gros der späteren jüdischen Ärzte Berlins unterschied er sich allerdings dadurch, dass er sich offenbar nicht wie die meisten seiner späteren Kollegen im Rahmen der Haskala, der Aufklärung, Emanzipation oder der „bürgerlichen Verbesserung“ der Juden engagierte.¹⁶

⁵ Vgl. Geiger, Ludwig: Geschichte der Juden in Berlin. Bd. II, Berlin 1871, S. 57.

⁶ Vgl. Kaiser, Wolfram; Völker, Arina: Judaica medica des 18. und des frühen 19. Jahrhunderts in den Beständen des halleschen Universitätsarchivs. Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Halle (Saale) 1979, Bd. 52, S. 13.

⁷ In der chronologischen Liste jüdischer Doktoren von Komorowski nimmt er die Nummer 102 ein. Nur rund 15 Promotionen fanden vor ihm an einer deutschen Universität statt. Vgl. Komorowski, Manfred: Bibliographisches Verzeichnis jüdischer Doktoren im 17. und 18. Jahrhundert. München etc. 1991, S. 33-44, insbesondere S. 44.

⁸ Jacobson, Jacob: Jüdische Trauungen in Berlin 1759-1813. Mit Ergänzungen für die Jahre von 1723 bis 1759. Berlin 1968, S. 111.

⁹ Richarz, Monika: Der Eintritt der Juden in die akademischen Berufe. Jüdische Studenten und Akademiker in Deutschland 1678-1848. Tübingen 1974, S. 50.

¹⁰ Dies schreiben zumindest Berndt, Hans; Andree, Hartwig: Jüdische Ärzte in Berlin. In: Zeitschrift für ärztliche Fortbildung 81 (1987), S. 37-41, hier S. 37.

¹¹ Zerströte Fortschritte. Das Jüdische Krankenhaus in Berlin 1756, 1861, 1914. Hg. von Dagmar Hartung-von Doetinchem und Rolf Winau. Berlin 1989, S. 32.

¹² Jacobson, S. 111.

¹³ Herz, Henriette: Erinnerungen. In: Schmitz, Rainer (Hg.): Henriette Herz in Erinnerungen und Briefen. Leipzig und Weimar 1984, S. 7-204, S. 14f., 19.

¹⁴ Richarz, S. 70.

¹⁵ Herz, S. 15. Vgl. Auch Lowenstein, Steven: The Berlin Jewish Community. Enlightenment, Family, and Crisis 1770-1830. New York, Oxford 1994, S. 44, 210.

¹⁶ Lowenstein, S. 207.

Der aus sehr reicher Bankiersfamilie¹⁷ gebürtige Berliner Aron Salomon Gumpertz¹⁸ (1723-1769) ist eine der zentralen Personen der frühen Haskala in Berlin.¹⁹ Die Jahre vor 1750 hat er wohl mehrheitlich in Berlin verbracht und einen Teil seiner medizinischen Studien in seiner Heimatstadt selbst privat absolviert.²⁰ Nach seiner medizinischen Promotion in Frankfurt/Oder 1751 lebte er für weitere drei Jahre als Arzt in Berlin, ohne diesen Beruf allerdings auszuüben. Gumpertz nutzte das Medizinstudium offensichtlich als Instrument für den Einstieg in die außerjüdische Bildung wie auch ganz konkret die Wissenschaftswelt. Die letzten Jahre seines Lebens wohnte er in Hamburg.

Gumpertz beschäftigte sich zeit seines Lebens nicht nur mit religiösen, sondern gleichzeitig auch intensiv mit wissenschaftlichen, speziell naturwissenschaftlichen Fragen. Ab 1742, etwa 19jährig, erhielt er Unterricht nicht nur in Religionsphilosophie, sondern auch in Mathematik und Naturwissenschaften von dem Rabbiner Israel Samosz, der im Vorjahr aus Osteuropa zuvor über Frankfurt/O. nach Berlin gekommen war. Samosz selbst war mit seinem Versuch, den Wissenschaften innerhalb des jüdischen Religionsgefüges einen Stellenwert zu verschaffen, einer der wichtigen Vertreter der sehr frühen Berliner Haskala. Gumpertz hatte zudem bereits zu einem historisch sehr frühen Zeitpunkt und schon in frühen Lebensjahren enge Kontakte zu Bildungseinrichtungen und Wissenschaftlern der christlichen Mehrheitsgesellschaft, er war mehr oder weniger ein Teil von ihnen. Er verkehrte in den Folgejahren mit Vertretern der Akademie der Wissenschaften in Berlin und wirkte als Sekretär zweier ihrer Mitglieder.

Um 1748 lernte Gumpertz den fünf Jahre zuvor nach Berlin gekommenen, sechs Jahre jüngeren Moses Mendelssohn kennen. Er vermittelte ihm Unterricht in hebräischer Literatur und Mathematik beim besagten Israel Samosz, in Latein bei dem damaligen Medizinstudenten Kisch (s. u.) sowie in Englisch und Französisch bei ihm selbst.²¹ Diese Gruppe wird mit ihrer Verbindung von naturwissenschaftlichen und religionsphilosophischen Interessen gemeinhin als der Ursprung der Berliner Haskala angesehen. Immerhin zwei von ihnen waren auf dem Weg, Ärzte zu werden.

¹⁷ Zur Gumpertz-Familie siehe Lowenstein, S. 90.

¹⁸ In Quellen und Literatur wird sein Nachname auch „Gumperz“, „Gumperts“, „Gompertz“, oder „Gomperz“ geschrieben. Ebenso bestehen viele Varianten seiner Vornamen, insbesondere das Hinzufügen des Namens „Emmerich“ als Name bzw. Herkunftsort seine Vaters.

¹⁹ Gumpertz ist in den meisten jüdischen Nachschlagewerken und in der biographischen Literatur über Moses Mendelssohn wegen der Kontakte und Freundschaft zwischen beiden vertreten. Die in unserem Fragezusammenhang einschlägigste biographische Darstellung findet sich bei Eschelbacher, J.: Die Anfänge allgemeiner Bildung unter den deutschen Juden vor Mendelssohn. In: Vorstand der Gesellschaft zur Förderung des Wissenschaft des Judentums (Hg.): Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden. Festschrift zum siebenzigsten Geburtstage Martin Philippons. Leipzig 1916, S. 168-177.

²⁰ So auch Eschelbacher, S. 175. Allerdings scheint Gumpertz nicht an der Berliner Ausbildungsstätte für angehende Mediziner, dem am Collegium medico-chirurgicum immatrikuliert gewesen zu sein. Zu dieser Einrichtung und ihrem Verhältnis zu den Juden sowie der Zahl der jüdischen Studenten dort siehe Richarz, S. 51f.

²¹ Vgl. Moses Mendelssohn: Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe, Bd. 23 (Dokumente II), Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, S. 13, 82. Es ist allerdings anzunehmen, dass das erste Treffen bereits 1747 oder früher stattgefunden hat, weil der genannte Kisch ab 1747 bereits in Halle studierte (s.u.).

Die Bedeutung dieses Unterrichts beschrieb Mendelssohn selbst: „Allhier gewann ich durch den Umgang mit dem nachherigen Doktor der Arzneigelahrtheit, Herrn Aron Gumpertz (der vor einigen Jahren zu Hamburg verstorben) Geschmack an den Wissenschaften, dazu ich auch von demselben einige Anleitung erhielt.“²² Gumpertz machte Mendelssohn später mit Friedrich Nicolai und Gotthold Ephraim Lessing bekannt. Der Letztere nahm Gumpertz dann möglicherweise als Vorbild für die Hauptperson seines Theaterstückes „Die Juden“ von 1749, den begüterten „Reisenden“ und unerkannten Juden, welchen Lessing als guten Menschen schlechthin darstellte.²³ Zumindest fand Lessing in Gumpertz nach eigenen Worten all diejenigen guten Eigenschaften vereinigt, mit denen er den Protagonisten seines Theaterstückes ausgestattet hatte.²⁴

Christoph Schulte zählt den Gelehrten Gumpertz zu denjenigen Juden, die „aus Neugier und Wissensdurst gelernt und studiert (haben), auch ohne dass eine Aussicht auf Verbesserung ihres politischen Status als unterdrückte Minderheit bestanden hätte“.²⁵

Zum gleichen kleinen frühaufklärerischen, mit weltlicher Philosophie und Naturwissenschaften befassten Zirkel wie Gumpertz zählte auch der bereits erwähnte Abraham Kisch. Dieser hielt sich aller Wahrscheinlichkeit nach zwischen 1745 und 1747 als Medizinstudent in Berlin auf. In der jüdischen Geschichtsschreibung ist er vor allem als einer der damaligen Lehrer Mendelssohns bekannt. Friedrich Nicolai beschrieb die Umstände folgendermaßen: Mendelssohn sprach über die neuere Philosophie „mit Dr. Kisch, einem jungen jüdischen Arzte aus Prag, der in Berlin studirte. Dieser zeigte ihm die Nothwendigkeit, lateinisch zu lernen, wenn er die neuere Philosophie wolle kennen lernen. Moses war so dürftig, dass er eine ziemliche Zeit lang sparen musste, um eine Grammatik und ein schlechtes Lexikon alt zu kaufen. Da gab ihm Kisch ungefähr ein halbes Jahr lang täglich etwa eine Viertelstunde Unterricht in der Sprache.“²⁶

Kisch²⁷ wurde 1725 oder 1728 in eine etablierte jüdische Apothekerfamilie in Prag geboren. Er verließ die Stadt 1744 oder 1745 im Zusammenhang mit den Ausweisungen der Prager Juden durch Maria Theresia und ging offensichtlich nach Berlin. Über diesen Aufenthalt sind die Quellen verhältnismäßig unklar bzw. widersprüchlich. Die Mehrheit beschreibt ihn dort als Medizinstudent. Allerdings ist auch Kisch nicht in der publizierten Liste der damaligen Studenten des Collegium medico-chirurgicum aufgeführt.²⁸ Vereinzelt

²² Brief Moses Mendelssohns an Johann Jakob Spiess, Berlin 1.3. 1774, in: Moses Mendelssohn: Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe, Bd. 23 (Dokumente II), Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, S. 5-7, hier S. 7.

²³ Vgl. als Beispiel für die vielfältige Literatur über ihn: Battenberg, Friedrich: Das europäische Zeitalter der Juden. Zur Entwicklung einer Minderheit in der nichtjüdischen Umwelt Europas. Darmstadt 1990, Bd. 2, S. 70f.

²⁴ Kaufmann, David; Freudenthal, Max: Die Familie Gomperz. Frankfurt/M. 1907, S. 188f.

²⁵ Schulte, Christoph: Die jüdische Aufklärung. München, 2002, S. 37.

²⁶ Friedrich Nicolai: Anmerkungen zu Moses Mendelssohns Briefwechsel mit Gotthold Ephraim Lessing. In: Moses Mendelssohns gesammelte Schriften. Hg. von G.B. Mendelssohn. Bd. 5, Leipzig 1844, S. 206.

²⁷ Siehe zu seiner Biographie vor allem Kaiser/Völker, S. 15-19; Altmann, Alexander: Moses Mendelssohn. A biographical study. London, Portland 1998, S. 22f.; Reinke, Andreas: Judentum und Wohlfahrtspflege in Deutschland. Das jüdische Krankenhaus in Breslau 1726-1944. Hannover 1999 (=Forschungen zur Geschichte der Juden : Abt. A, Abhandlungen; Bd. 8), S. 61-64.

²⁸ Richarz, S. 227.

wird er für diesen Zeitraum bereits als Arzt bezeichnet. So schrieb Isaak Euchel in seinem Mendelssohn-Nachruf sogar dezidiert, dass Kisch „in Berlin als Arzt und Chirurg tätig war“²⁹. Der Widerspruch zieht sich wie ein roter Faden durch mehr als zwei Jahrhunderte Mendelssohn-Biographik, wo Kisch bis heute teils als Medizinstudent, teils als Arzt, und manchmal, wie beim zitierten Nicolai, als promovierter Medizinstudent bezeichnet wird.³⁰

Sicher ist allerdings, dass Kisch ab 1747 in Halle Medizin studierte und dort zwei Jahre später als erster gebürtiger Prager Jude promovierte. Anscheinend war er nach der Promotion noch einmal in Berlin, wo er am „Theatrum Anatomicum“ seine Studien vervollständigte.³¹ Fest steht weiterhin, dass er 1756-1758 und nochmals 1767-1771 in Breslau Leiter des Hospitals der dortigen Chewra Kadischa und Gemeindefürsorge war. In der Zwischenzeit (1758-1767) leitete er in Prag das jüdische Hospital, ebenso nach seinem zweiten Breslauer Aufenthalt bis zu seinem Tode 1803. Veröffentlichungen jenseits der Dissertation sind von ihm nicht bekannt.

Im Gegensatz zu den beiden Vorangegangenen hat der Arzt Leon Elias Hirschel, ein Neffe von Gumpertz, in der Tat in Berlin praktiziert. Er wurde 1741 in dieser Stadt geboren und erhielt eine traditionell jüdische Erziehung.³² Als Hirschel sich zwanzigjährig im Sommer 1761 an der Universität Halle einschrieb, um dort zwei Jahre später seine medizinische Promotion abzulegen, konnte er bereits auf einen vielfältigen Bildungsgang im christlichen Umfeld zurückblicken: Mit ungefähr vierzehn Jahren, so bemerkt er selbst, „fing ich zugleich an, die lateinische und deutsche Sprache zu erlernen, von welcher letzten ich vorher keinen Buchstaben lesen konnte“³³. Bereits mit fünfzehn Jahren war er einerseits am Berliner Collegium medico-chirurgicum, andererseits auch am dortigen Joachimsthalschen Gymnasium eingeschrieben.³⁴ Für zwei Jahre praktizierte der frischgebackene Arzt in seiner Heimatstadt, bevor er nach Posen, Graetz und Lissa ging. Kurz vor seinem frühen Tod mit 31 Jahren im Dezember 1772 kam er nach Berlin zurück. Den Kontakt zur Gelehrtenmetropole Berlin hatte er soweit möglich aufrechterhalten.³⁵

²⁹ Euchel, Isaak: Die Geschichte unseres weisen Lehrers(...) In: Moses Mendelssohn: Dokumente II, die frühen Mendelssohn-Biographien, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998 (= Moses Mendelssohn, Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe Bd. 23), S. 103-263, hier S. 116.

³⁰ Moses Mendelssohn: Dokumente II, die frühen Mendelssohn-Biographien, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998 (= Moses Mendelssohn, Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe Bd. 23, S. 12, 81, 116, 271, 342, 368, 412). Als aktuelle Beispiele vgl. etwa Lowenstein, S. 21 („Dr. Kisch“ im Gegensatz zum damaligen Medizinstudenten „Gumpertz“) und Sorkin, David: Moses Mendelssohn und die theologische Aufklärung. Wien 1999, S. 29 („Medizinstudent“).

³¹ Reinke, S. 62, Altmann, S. 22. Ihm zufolge blieb Kisch bis 1755 in Berlin. Dem widerspricht allerdings, dass Kisch bereits im Jahre 1754 von Prag aus eine Petition an den preußischen König verfasst hat, in Breslau als Arzt tätig sein zu dürfen, sich also damals in Prag und nicht in Berlin aufhielt (Reinke, S. 62).

³² Freudenthal, Max: Leon Elias Hirschel, ein jüdischer Arzt. In: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 50, NF 14 (1906), S. 426-443, Nachschrift S. 624, hier S. 428.

³³ Leon Elias Hirschel: Herr Leon Elias Hirschel (Selbstbiographie) in: E.G. Baldinger: Biographien jetztlebender Ärzte und Naturforscher in und ausser Deutschland. 1. Bd., 4. St. Jena 1772, S. 143-152. hier S. 146.

³⁴ Richarz, S. 227, 76.

³⁵ Krauss, Samuel: Geschichte der jüdischen Ärzte vom frühesten Mittelalter bis zur Gleichberechtigung. Wien 1930, S. 153.

Hirschel zeichnete sich insbesondere durch seine emsige literarische Tätigkeit aus, insbesondere viele deutschsprachige medizinische Veröffentlichungen. Bei der aufklärerischen Berliner Zeitschrift „Mannigfaltigkeiten“ übernahm er im ersten Erscheinungsjahr (1769) das medizinische Ressort und betreute es bis zu seinem Tode.³⁶ Er griff dabei die aktuellen medizinischen Themen seiner Zeit auf, etwa die Pockeninokulation oder Nervenkrankheiten. Hirschel stützte seine Position in der Mehrheitsgesellschaft auf rege wissenschaftliche Aktivität, insbesondere auch den steten Austausch mit Fachgenossen. Jacob Toury bezeichnete Hirschel als eine Person, die in einer kurzen Lebensspanne den Weg dreier Generationen hinter sich gebracht habe. Aus dem observanten Traditionsjudentum kommend wurde die Wissenschaft für ihn der Weg zur Akkulturation an die christliche Mehrheitsgesellschaft.³⁷ Er ließ sich nicht taufen, doch signalisierte er eine gewisse Distanz zum traditionellen Judentum, etwa indem er über das Fasten am Versöhnungstag spottete.³⁸ Und noch über dies hinaus begann Hirschel mit einer vorsichtigen Emanzipationspropaganda: Er bezog in seinen medizinischen Beiträgen in den „Mannigfaltigkeiten“ häufiger auch die Religionsthematik mit ein. So machte er sich 1771 etwa über den „Religionshass“ eines englischen Geistlichen lustig, der die Pockeninokulation ablehnte, weil sie von den Heiden gelernt sei. Dann dürfe man kein Brot mehr essen, weil die „Heiden und Türken“ sich damit vor dem Verhungern schützten. Auch berief er sich auf historische jüdische Ärzte, beklagte en passant deren frühere Zurücksetzung aus Glaubensgründen und stellte fest, dass dies heutzutage nicht mehr der Fall sei.³⁹

Hirschel machte seinen Doktor knapp drei Jahrzehnte nach Benjamin de Lemos. Zwischen beiden lagen eine Generation und rund einhundert Promotionen anderer jüdischer Ärzte in Deutschland.⁴⁰ In den vier Biographien zeigt sich der Übergang von Anfängen der Akkulturation an den bürgerlichen Habitus hin zu Ansätzen einer öffentlichen Emanzipationsforderung. In allen Fällen hatte neben dem ärztlichen Berufsstand gerade die Wissenschaft eine zentrale Bedeutung bei diesem kulturellen Wandlungsprozess: als intern betriebene neue Form der Bildung, als Eintritt in die wissenschaftlichen Institutionen und schließlich als gelehrte, aufgeklärte Öffentlichkeit.

Zwei Jahre nach Hirschel ließ sich Markus Elieser Bloch in Berlin als Arzt nieder, fünf weitere Jahre später Markus Herz.⁴¹ Den Weg „aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft“ (Jakob Katz) führten sie mit ihren jüdischen Kollegen in anderer Quantität wie

³⁶ Lammel, Uwe: Popularisierungsversuche von Medizin im Zeichen der Aufklärung am Beispiel der Zeitschrift *Mannigfaltigkeiten*. Eine gemeinnützige Wochenschrift, Berlin 1769-1773. In: *Philosophischer Taschenkalender. Jahrbuch zum Streit der Fakultäten*, Lübeck 1(1991), S. 86-103, hier S. 92.

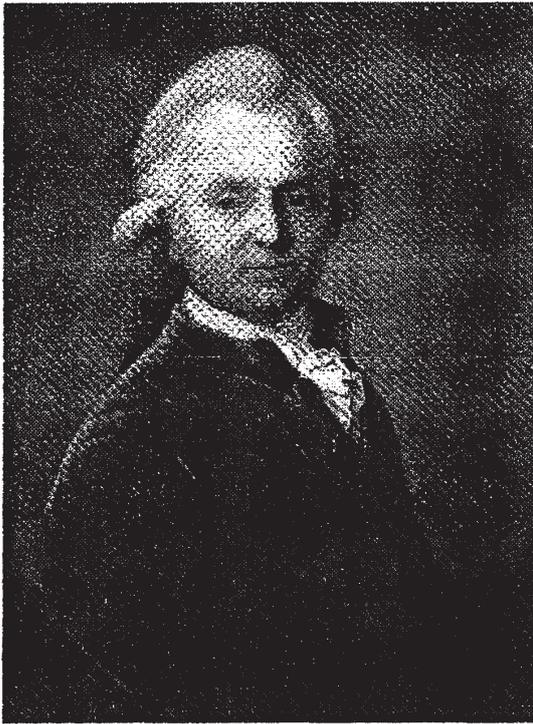
³⁷ Toury, Jacob: Die Behandlung der jüdischen Problematik in der Tagesliteratur der Aufklärung (bis 1789). In: *Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte* 5 (1976), S. 13-47, S. 35.

³⁸ Freudenthal, S. 433f.

³⁹ Lammel, S. 94f.

⁴⁰ Gemäß der chronologischen Aufzählung bei Komorowski.

⁴¹ Zu Bloch und Herz siehe neuerdings auch Jütte, Robert: Ein duldsamer Patient. Die Leidensgeschichte von Moses Mendelssohn. In: *Neue Zürcher Zeitung* v. 13. Dezember 2003. Demnächst auch andernorts in ausführlicher Fassung. Zu Herz siehe auch Davies, Martin: *Identity or history? Marcus Herz and the end of enlightenment*. Detroit 1995.



Anton Graf: Markus Elieser Bloch (1789),
Öl auf Leinwand.⁴²

auch Qualität weiter. Bloch war noch ganz, Herz noch teilweise dem Rollenmodell seiner Vorgänger verhaftet: Ihre Akkulturation zeigte sich in der Hauptsache darin, dass sie sich als „Gelehrte“ darstellten. Herz allerdings repräsentierte bereits einen Wendepunkt, indem er ein zweites Rollenmodell der Akkulturation übernahm: das des „Reformers“ des Judentums. Mit seiner Kritik an der traditionellen schnellen Beerdigung der Juden⁴³ war er der erste einer längeren Reihe jüdischer Berliner Ärzte, die sich der bürgerlich-christlichen Mehrheitsgesellschaft empfahlen, indem sie versuchten, das ganze Judentum zu „modernisieren“ und es der Emanzipation anzudienen.⁴⁴

⁴² Bildnachweis: Christine Karrer: Nachwort. Marcus Elieser Bloch und seine "Allgemeine Naturgeschichte der Fische". In: Marcus Elieser Bloch: Naturgeschichte der Fische I. Fische Deutschlands. Eine Auswahl. Dortmund 1980, S. 171-201, hier S. 176.

⁴³ Herz, Marcus: Über die frühe Beerdigung der Juden. An die Herausgeber des hebräischen Sammlers. Zweite Aufl. Berlin 1788. Die erste Auflage erschien 1787

⁴⁴ Eine umfangreichere Darstellung dieser Thematik sowie der Frage, welche Auswirkungen dies auf ihr jüdisches Selbstverständnis hatte, wird der Autor dieses Beitrags an anderem Ort geben.

Das Machtwort - Scholems Position zum ‚deutsch-jüdischen Gespräch‘

von Manfred Voigts

Zu der Aussage Gershom Scholems, das deutsch-jüdische Gespräch sei eine Fiktion gewesen, kommentierte Alaida Assmann: „Dieses Machtwort ist unantastbar.“¹ Sie hat sicher den Unterton des Wortes ‚Machtwort‘ nicht bedacht, aber er trifft: Ein Machtwort wird dann gesprochen, wenn die Argumente nicht mehr ausreichen. Hier soll also dieses Machtwort angetastet werden. Es wird tatsächlich fast überall direkt oder indirekt angeführt, wo über die deutsch-jüdische Symbiose geschrieben wird, es ist ein Subtext jeder Diskussion über Fragen des deutsch-jüdischen Verhältnisses seit der so überschwänglich gelobten Freundschaft zwischen Mendelssohn und Lessing. Es wäre sicherlich der Mühe wert zu untersuchen, warum dieser kurze Text – ergänzt durch einen anderen ebenso kurzen – eine solch herausragende Bedeutung erlangen konnte.

Scholem war ein großer Polemiker, und er litt nicht unter Selbstzweifeln; ein „fulminantes Dokument“ nannte er seinen Brief an Manfred Schlösser² aus Anlass der Festschrift für Margarete Susman von 1964, der dort unter dem Titel *Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch* Abgedruckt wurde³; breiter bekannt wurde der Text aber erst 1970, als er in Scholems *Judaica 2* zusammen mit einer Entgegnung auf Kritiken von Schlösser selbst und von Rudolf Kallner⁴ nachgedruckt wurde. Auf diese Kontroverse – Scholem selbst zählte auch einen Artikel in der Wochenzeitung ‚Die Zeit‘ von Arnold Metzger hinzu⁵ – soll hier nicht eingegangen werden, sondern nur auf die Argumentation Scholems selbst. Auch wenn man den Text als ‚Dokument‘ und nicht als Analyse begreift, so muss es doch eine kritische Betrachtung möglich und notwendig sein.

Vier Argumente bestimmen, aufeinander aufbauend, Scholems Argumentation: Die deutschen Juden hätten mit und nach Mendelssohn die ‚jüdische Totalität‘ aufgegeben und nur noch ‚klägliche Stücke‘ gerettet; die Symbiose sei eine fast ausschließlich einseitige, von den Juden ausgehende Angelegenheit gewesen; die Symbiose sei daher eine ‚Fiktion‘ gewesen und geblieben; die Juden hätten für diese Fiktion „zu hoch bezahlt“⁶. Diese vier Argumente sollen nun einzeln betrachtet werden.

Die Nachfolger Moses Mendelssohns hätten dessen ‚jüdische Totalität‘ nicht mehr realisiert und sich damit abgefunden, „diese Ganzheit preiszugeben“. Nicht nur Heinrich Graetz und Simon Bernstein waren der Meinung, die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts sei in Deutschland durch einen Niedergang gekennzeichnet gewesen. Asriel Schochat hat schon

¹ Assmann, Alaida: Einleitung zur deutschen Ausgabe. In: Mosse, George L.: *Jüdische Intellektuelle in Deutschland. Zwischen Religion und Nationalismus*. Frankfurt / New York 1992, S. 14.

² Brief von Theodor W. Adorno vom 28. Mai 1965. In: Scholem, Gershom: *Briefe II 1948 – 1970*. Hrsg. v. Thomas Sparr. München 1995, S. 133.

³ Auf gespaltenem Pfad. Für Margarete Susman. Hrsg. v. Manfred Schlösser. Darmstadt 1964, S. 229-232.

⁴ Diese Kontroverse war 1965 im Bulletin des Leo Baeck Instituts geführt: Nr. 30 S. 547 – 562.

⁵ Siehe Briefe II, a.a.O. S. 136 u. 285 f.

⁶ Die Zitate werden wegen der Kürze der beiden Texte nicht einzeln nachgewiesen.

1960 das inzwischen ins Deutsche übertragene Buch über den „Ursprung der jüdischen Aufklärung“ in Deutschland veröffentlicht,⁷ Scholem hat es also damals kennen können. Von erheblicher Bedeutung war der Aufsehen erregende Streit zwischen Jonathan Eybeschütz und Jacob Emden um 1750; er führte zu einer „Spaltung innerhalb der Gemeindevorstände und im Rabbinat“ und fügte „diesen Institutionen dauernden Schaden“ zu⁸. Die ‚Ganzheit‘ des Judentums war schon hier in aktueller Gefahr. Dass diese Auffassung nicht ganz falsch sein kann, zeigt ein Blick in Scholems Gesamtwerk. Es sei in dieser Zeit „die Welt des rabbinischen Judentums“ von „innen heraus zerstört“ worden, „unabhängig von jeder ‚aufgeklärten‘ Kritik“⁹. Die „Krise des Judentums“ habe „nach der Öffnung des Ghettos sich schon im Inneren“ des Judentums vorbereitet¹⁰. Und an anderem Ort: „So wurde, noch bevor die Mächte der Weltgeschichte das Judentum im 19. Jahrhundert aufwühlten, seine Wirklichkeit von innen her mit Zerfall bedroht.“¹¹ Die deutsch-jüdische Symbiose hätte diese weit in die Orthodoxie hineinreichende Wirkung nicht haben können, wenn das Judentum nicht schon von innen geschwächt gewesen wäre. Die Juden, so Scholem, hätten nur ‚klägliche Reste‘ des Judentums bewahrt. Tatsächlich wurde das deutsche Judentum in 19. Jahrhundert in ganz Europa und in den USA als führend angesehen, die Reformen der deutschen Juden wurden dort Vorbild für entsprechende Entwicklungen.

Die Symbiose – so das zweite Argument – sei eine fast ausschließlich einseitige Angelegenheit gewesen: Die Juden „sprachen zu sich selber, um nicht zu sagen: sie überschrien sich selber.“ Sprach Heinrich Heine zu sich selber? Sprach Berthold Auerbach zu sich selber? Wurde *Das Leben der Seele* (zwei Bände) von Moritz Lazarus mit seiner weiten Verbreitung nur von Juden gelesen? Versuchte Jean Paul nicht unter Anleitung seines jüdischen Freundes Osmund den Talmud zu verstehen? Lasen Generationen von Juden nicht Schiller aus jüdischem Verständnis heraus und vermittelten dies auch an Nichtjuden? Hat nicht der Philosoph Hugo Dingler geschrieben, die „alten Juden waren in der Ethik um ein gut Stück weiter bereits als Immanuel Kant“, hat er nicht gefordert, die Geschichte der Philosophie nicht mit den griechischen Joniern sondern mit den „altjüdischen Schriften“ zu beginnen?¹² Fordert nicht der heute noch vielgelesene Kafka die jüngere Generation zu ‚Antworten‘ auf seine jüdisch geprägte Weltsicht heraus? Scholem hat mit seiner Feststellung den Beitrag zahlloser Juden innerhalb der deutschen Kultur und damit zahllose Lebenswerke beiseite geschoben und entwertet, dem muss widersprochen werden. Es ging nicht nur um die ‚rein persönliche Ebene‘, um „ein vereinzelt biographisches Faktum“, das Scholem zugestand, es ging um eine wichtige, unverzichtbare Traditionsebene innerhalb des deutschen

⁷ Schochat, Asriel: Der Ursprung der jüdischen Aufklärung. Frankfurt am Main 2000.

⁸ Breuer, Mordechai: Frühe Neuzeit und Beginn der Moderne. In: Deutsch-jüdische Geschichte der Neuzeit. Hrsg. v. Michael A. Meyer. Bd. 1, München 1996, S. 246.

⁹ Scholem, Gershom: Judaica 5. Erlösung durch Sünde. Hrsg. v. Michael Brocke. Frankfurt am Main 1992, S. 115.

¹⁰ ebd. S. 19.

¹¹ Scholem, Gershom: Die Theologie des Sabbatianismus im Lichte Abraham Cardosos. In: Judaica 1. Frankfurt am Main 1963, S. 146.

¹² Dingler, Hugo: Die Kultur der Juden. Eine Versöhnung zwischen Religion und Wissenschaft. Leipzig 1919, S. 101 u. 138.

Geisteslebens. Goethe, der „erste dezidierte Nicht-Christ“¹³ unter den Gebildeten, hatte sich – so Ernst Troeltsch – „der Ehrfurchts- und Humanitätsreligion des Hebraismus sehr stark angenähert“¹⁴. Albert Lewkowitz beschrieb in Heine die Symbiose: „Judentum, Protestantismus, Deutschtum, Demokratie sind in der Seele Heines nunmehr zu einer tiefen Einheit verbunden.“¹⁵ Scholem argumentierte, die „denkwürdigen Beispiele solchen Gesprächs“ seien bekannt, aber sie seien kein „historisches Phänomen“ und keine „Erscheinung von übergreifender Bedeutung, die für das Ganze der deutsch-jüdischen Auseinandersetzungen (...) eine legitime Losung abgeben könnte.“ Es ist nicht ganz klar, was Scholem damit genau gemeint hat, aber richtig ist, dass die Symbiose nur in einer ‚bestimmten Schicht‘, nämlich im „neu entstandenen Mittelstand“ seinen Ursprung und auch später sein Zentrum hatte¹⁶. Die Symbiose als geistige Erscheinung wurde nur innerhalb der aufgeklärt-humanistisch gebildeten Schichten vollzogen und stand daher nie für das ‚Ganze‘ der deutsch-jüdischen Beziehungen. Der Einfluss dieser Schichten wurde außerdem im Verlaufe des 19. Jahrhunderts zurückgedrängt. Das alles aber widerlegt nicht das Vorhandensein der Symbiose und ihre Bedeutung innerhalb des deutschen Geisteslebens.

Das einseitige Gespräch habe, so Scholems nächstes Argument, im „Raume des Fiktiven“ abgespielt; wenige Jahre später sprach er in diesem Zusammenhang von „idealistischen Selbsttäuschungen“¹⁷. Dies ist vielleicht der wichtigste Punkt, denn hier geht es um die Auffassung von Geschichte insgesamt. Schon Manfred Schlösser hat erwidert, dass „die Aufrechterhaltung einer Illusion schliesslich zur Wirklichkeit führte, auch wenn die Wirklichkeit nachher ein wenig anders aussah als die ihr vorangegangene Illusion“¹⁸. Scholem hat auf „das grauenhaft Falsche dieses Satzes“ hingewiesen, wenn man ihn auf die deutschen Juden anwendet. Es bedarf doch aber keiner langen Erklärungen, dass Schlösser die Vernichtung der europäischen Juden nicht als Verwirklichung früherer möglicherweise illusorischer Hoffnungen angesehen hat; diese falsche Verbindung wird noch zu erörtern sein. Was Schlösser dagegen ansprach, war die Änderung der ‚Struktur‘ der Geschichte, die sich mit der Französischen Revolution vollzog und die Hegel mit den berühmten Sätzen beschrieb, dass es noch nie vorgekommen sei, „daß der Mensch sich auf den Kopf, d. i. auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut.“ Dieser „Enthusiasmus des Geistes“ habe die Welt ergriffen „als sei es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen mit der Welt nun erst gekommen.“¹⁹ Franz Rosenzweig hat von der ‚Goethezeit‘ gesprochen, in der „die Forderungen des Gottesreichs zu Zeitforderungen“ gemacht worden seien, die nun „mit Haß

¹³ Nipperdey, Thomas: Deutsche Geschichte 1800 – 1866. München 1983, S. 441.

¹⁴ Zit. nach Lewkowitz, Albert: Das Judentum und die geistigen Strömungen des 19. Jahrhundert. Breslau 1935, S. 211.

¹⁵ ebd. S. 318.

¹⁶ Katz, Jakob: Die Entstehung der Judenassimilation in Deutschland und deren Ideologie. Frankfurt am Main 1935, S. 32.

¹⁷ Scholem, Gershom: Juden und Deutsche. In: Judaica 2. Frankfurt am Main 1975. S. 30.

¹⁸ Schlösser, Manfred: Über das Verhältnis der Deutschen zu den Juden. In: Bulletin des Leo Baeck Instituts 8. Jg. (1965) Nr. 30, S. 161.

¹⁹ Hegel, G. W. F.: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke in 20 Bänden. Bd. 12, Frankfurt am Main 1970, S. 529.

und eifervoller Leidenschaft in die träge Welt hineingekämpft“ werde²⁰. Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit nannte er als diese Forderungen, mit ihnen fand die Emanzipation statt, sie galten vielen Juden als Beginn des messianischen Zeitalters, und sie blieben die ‚Ideale‘ der Symbiose – waren sie Illusionen „im leeren Raum des Fiktiven“? Soll man, weil Hitler die breiteren Massen für sich einnehmen konnte, diese Ideale als unrealisierbare Illusionen hinter sich lassen? Das Gegenteil war und ist richtig: Man muss noch energischer für sie eintreten, damit sich das Grauen der Nazizeit – vielleicht mit anderem Gesicht – nicht wiederholt. Nicht die Illusionen derer, die die Symbiose trugen, waren falsch, sie waren – leider – zu schwach. In seinem Spätwerk über Sabbatai Zwi hat Scholem einen Satz geschrieben, der vielleicht Aufschluss gibt über seine Position: „Die Weltanschauung der Generationen, mit denen wir uns hier befassen, war noch nicht so weit verarmt, und in ihrer Erfahrung war noch Raum für eine geistige Dimension, die mehr als die direkte oder indirekte Widerspiegelung der gesellschaftlichen Wirklichkeit war.“²¹ Für Scholem bedeutete der Geschichtsverlauf seit diesen Generationen ein Abstieg in immer stärkeren Materialismus. Vielleicht ist hier der tiefste Grund seiner Ablehnung der Symbiose gefunden: die Nichtachtung der Ideale der Französischen Revolution als messianischer Untergrund der neuen Geschichte – eine durchaus zionistische Position.

Man muss hier aber noch einen Schritt weiter gehen und fragen, ob nicht die Antisemiten mit ihren Judenbildern, ihren Weltverschwörungstheorien, ihren Rassephantasien weit intensiver in einem ‚Raum des Fiktiven‘ gelebt haben. „Der Antisemitismus war keine direkte Reaktion auf reale Umstände.“ – so Schulamit Volkov²². Wenn man erkennt, wie hier ‚Fiktives‘ zu einer „Erscheinung von übergreifender Bedeutung“²³ wurde, so wird zumindest eines klar: dass hier differenzierter argumentiert werden muss.

Nun der letzte Punkt: Die Juden hätten für ihre Fiktion einer Symbiose „zu hoch bezahlt“. Hier wird Verknüpfung von idealistischen Illusionen und der Shoah direkt vorgenommen. Diese Verknüpfung hält keiner historischen Betrachtung stand. Hat Hitler die Zionisten verschont? Hat Hitler die orthodoxen Juden verschont, den jüdischen Handwerker, der ungebildet auf den Lande an der Symbiose keinerlei Anteil hatte? Hat er keine polnischen Juden ermorden lassen, auf die von einigen gebildeten Juden herabgesehen wurde? Hat er keine Kommunisten, Sozialisten, Homosexuelle ermorden lassen? Scholems Vorstellung, ohne die Symbiose hätte Hitler seinen Vernichtungskrieg gegen die Juden nicht durchgeführt, ist grundfalsch. Die Vernichtung der europäischen Juden hatte mit der Symbiose nichts zu tun, jede Verbindung ist hier nicht nur falsch, sie bezeugt Hitler auch noch die Ehre, sein schierer biologischer Rassismus einer ‚Herrenrasse‘ hätte irgend etwas mit geistigen Auseinandersetzungen zu tun. Niemand von den Juden wurde verschont – Symbiose hin oder her.

²⁰ Rosenzweig, Franz: Stern der Erlösung. Der Mensch und sein Werk. Bd. 2, Haag 1976, S. 319.

²¹ Scholem, Gershom: Sabbatai Zwi. Der mystische Messias. Frankfurt am Main 1992, S. 531.

²² Volkov: Antisemitismus, S. 25

²³ Scholem, Gershom: Noch einmal: das deutsch-jüdische Gespräch. In: Judaica 2. Frankfurt a. Main 1975. S. 16.

Scholem betonte, dass Deutsche, wenn sie sich überhaupt auf ein Gespräch mit Juden einließen, voraussetzten, dass diese bereit seien, „sich in immer fortschreitendem Maße *als Juden* aufzugeben.“ Auch dies ist eine höchst problematische Feststellung. Das berühmte ‚Entreebillet‘, der Übertritt zum Christentum, gehörte nicht zum Wesensbestand der Symbiose, sondern war Ergebnis der Schwäche des Bildungsbürgertums gegenüber Kirche und Adel. Der Beginn der Symbiose fand statt in einer Zeit der „Religionsverachtung“²⁴, die auch das Christentum traf. Der Zerfall der religiösen Autorität im Judentum ging „parallel zu demjenigen im Christentum.“²⁵ Gerade die Bildungsschicht entfernte sich von allen institutionalisierten Religionen und entwickelte seine ‚Bildungsreligion‘, und hier vollzog sich die Symbiose. Dadurch, dass das (Bildungs-)Bürgertum die politische Macht nicht erringen konnte, wurde die Symbiose geschwächt und ihre Ziele konnten nicht ausreichend realisiert werden. Nur innerhalb dieses Rahmens kann die Feststellung Scholems Bestand haben. Und auch dann ist sie problematisch: Wer legt denn fest, wer als Jude gilt und wer nicht? War Spinoza Jude? War sein Einfluss innerhalb des Idealismus jüdischer Einfluss? Das Judentum hat als Glaube der Väter eine lange Geschichte der Verwandlungen hinter sich, welche Verwandlungen in der Zukunft sind noch möglich? Ist derjenige, der die universalistischen Tendenzen des Judentums betont weniger Jude als derjenige, der die partikularistischen betont? Es waren ja diese und ähnliche Fragen, mit denen sich jene Juden befassten und um die sie rangen, als sie in das deutsche Geistesleben eintraten. Sie waren nie gelöst und sind heute noch nicht gelöst; es gab immer unterschiedliche Tendenzen im Judentum, die durch kein Machtwort zu vereinheitlichen sind. Scholems Auffassung des Judentums war nur eine innerhalb eines breiten Spektrums.

Sein Machtwort hat Denkverbote errichtet, es ist höchste Zeit, sie zu überschreiten. Vielleicht war es Mitte der 60er Jahre notwendig, solch ein Machtwort gegen weiter bestehende Tendenzen der Verharmlosung der Nazi-Diktatur zu richten. Zur Grundlage einer wissenschaftlichen Aufarbeitung der deutsch-jüdischen Symbiose kann es aber nicht dienen. Die Symbiose hat es nur in Deutschland gegeben, sie ist ein ‚typisch deutsches‘ Produkt, tief gekennzeichnet durch die besondere Geistesgeschichte Deutschlands, das die Nation nur als ethische Forderung kannte, das keinen kulturellen Mittelpunkt hatte, das geistig und sozial tiefer gespalten war als vergleichbare Länder. Hier war die Symbiose möglich trotz der antijüdischen Tendenzen, eine Geschichtsbetrachtung des Entweder – Oder kann den historischen Realitäten nicht gerecht werden; weder war das deutsche Geistesleben von antijüdischen Tendenzen beherrscht noch war die Symbiose jene glorreiche Periode der jüdischen Geschichte, zu der sie oft erhoben wird, sie vollzog sich vielmehr in den Grenzen des deutschen Bildungsbürgertums und des weitgehend ohnmächtigen deutschen Geisteslebens.

²⁴ Hirsch, Damson Raphael: ‚Glauben‘ und ‚Wissen‘. In: Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Naphtali Hirsch. 6. Bd. Frankfurt am Main 1912, S. 12.

²⁵ Volkov, Shulamit: Juden und Judentum im Zeitalter der Emanzipation. In: Juden in der europäischen Geschichte. Hrsg. v. Wolfgang Beck. München 1992, S. 93.

Hans Sahl – ein deutsch-jüdischer Autor zwischen alter und neuer Welt

„Einmal wird man dich rufen, und dann wirst du sagen, was du gesehen hast.“

von Tim Hess

1. Hans Sahl – ein moderner „Ahasver“

Hans Sahl wurde 1902 in Dresden geboren. Er starb 1993 in Tübingen. Würde man lediglich Geburtsort und Sterbeort des Autors kennen, so könnte man kaum ahnen, dass sich in seinem Leben mit den zahlreichen (meist erzwungenen) Ortswechseln auf exemplarische Weise die Wechselfälle der Geschichte des 20. Jahrhunderts, die Hoffnungen ihrer Protagonisten und deren Enttäuschungen, widerspiegeln.

Der Sohn aus großbürgerlich-jüdischem Hause war wie viele Vertreter seiner Generation ein typisches Kind der Assimilation. Schon seine Eltern fühlten sich mehr der deutschen als der jüdischen Kultur zugehörig und übertrugen dieses Bewusstsein auch auf ihren Sohn, der seinen jüdisch klingenden Familiennamen Salomon als Student in den neutraleren Sahl ändern ließ. Die Musik Wagners, Schumanns und Brahms wurde in Sahls Elternhaus mehr gepflegt als chassidische Geschichten oder die Werke Scholem Alejchems.¹ Noch in hohem Alter zeigte sich Sahls Gefühl der Zugehörigkeit zur deutschen Kultur – allen Ausgrenzungsversuchen zum Trotz – in seiner Abneigung gegen die Bezeichnung „jüdischer Schriftsteller“, als der er oft vorgestellt wurde. Ungeachtet seines Selbstbildes als deutscher Schriftsteller wurde Sahls Lebensweg jedoch in einem nicht zu überschätzenden Ausmaß von seiner jüdischen Herkunft beeinflusst. Wenn Sahl in erster Linie seine politischen Überzeugungen als entscheidende Weichenstellungen seines Lebens ansieht, so deshalb, weil er sich lieber als Akteur denn als passives Opfer geschichtlicher Prozesse sehen wollte. Eine politische Überzeugung ist frei wählbar, die Geburt als Jude nicht.

Nach dem Studium der Kunstgeschichte, Literaturgeschichte und Philosophie erlebte Sahl als angehender Schriftsteller und Kritiker in Berlin die Zeit, die als die „Goldenen Zwanziger“ in das allgemeine historisch-kulturelle Bewusstsein Eingang gefunden hat. Als Film-, Theater- und Literaturkritiker für bedeutende Blätter wie den *Berliner Börsen-Courier*, *Der Montag-Morgen* oder Leopold Schwarzschilds *Das Tage-Buch* war Sahl nicht nur Beobachter, sondern bald auch selbst Teil der literarischen Avantgarde des Berlins der 20er Jahre. Das einzigartige Bildungserlebnis, das die kulturelle Blüte der 20er und frühen 30er Jahre Hans Sahl bereitete, blieb lebenslang sein geistiges Referenzsystem, seine intellektuelle und emotionale Heimat. Wie viele vertriebene Juden machte auch Sahl es sich zur Aufgabe, mehr noch: fühlte er eine Verpflichtung, diese Zeit den Nachgeborenen zum Gedächtnis aufzubewahren. Dieses Motiv, festzuhalten und aufzuschreiben, was sonst unter dem

¹ Vgl. Sahl, Hans: *Memoiren eines Moralisten*, Hamburg/Zürich 1990, S. 42.

Schutthaufen der Geschichte unwiederbringlich verloren wäre, durchzieht leitmotivisch Sahls literarisches Werk.

Doch Hans Sahl war nicht nur ein Chronist der Weimarer Zeit, auch über die Jahre des Exils berichtete er in seinen Büchern und in zahlreichen Interviews nach seiner späten Rückkehr nach Deutschland im Jahr 1989. Sein Exil begann 1933 mit der Flucht vom Anhalter Bahnhof in Berlin nach Prag und führte ihn über die Stationen Zürich und Paris schließlich mit einem der letzten Schiffe 1941 in die USA. Im Pariser Exil erlebte Sahl die Kämpfe innerhalb der politischen Emigration um die Neugestaltung Deutschlands nach dem Sieg über Hitler, die zu seinem Bruch mit dem Kommunismus und zu einer generellen Absage an jede Art von Totalitarismus führten.

Nach dem Ende Hitlers blieb Sahl zunächst in New York, wo er sich mit Gelegenheitsarbeiten über Wasser hielt. 1953 kehrte er für einige Zeit in die Bundesrepublik zurück, um 1958 enttäuscht von den dortigen Zuständen in die USA zurückzukehren, wo er von New York aus u. a. für die *Süddeutsche Zeitung* und die *Neue Zürcher Zeitung* Kulturberichte schrieb. Erst 1989 kehrte er endgültig nach Deutschland zurück – rechtzeitig, um die für die jüngste deutsche Geschichte so bedeutenden Entwicklungen mitzerleben und vor dem Hintergrund der Erfahrungen eines ganzen Jahrhunderts kommentieren zu können.

2. Deutsch-jüdische Literatur – zwangsläufig Exilliteratur?

Groß ist angesichts von Vertreibung, Exilierung und Ermordung deutsch-jüdischer Autoren durch das nationalsozialistische Deutschland und deren Folgen bis zum heutigen Tag die Versuchung, das Exil als Quintessenz jüdischer Erfahrung auch in der Literatur darzustellen, denkt man etwa an die großen Werke jüdischer Autoren, die mit deutlichem Bezug auf die jüdische Tradition entstanden sind, beispielsweise Karl Wolfkehl's und Ivan Goll's Hiob-Gedichte oder die Lyrik von Gertrud Kollmar und Nelly Sachs. Bezeichnenderweise trägt auch der von Hans-Peter Bayersdörfer und Gunter E. Grimms herausgegebene Band über jüdische Schriftsteller und deutsche Literatur im 20. Jahrhundert den Titel „Im Zeichen Hiobs“.

Seit 1933 wurde das Exil zu einem Ort der Rettung und verstärkte bei vielen deutsch-jüdischen Autoren das „Exilbewusstsein“, das eine Konstante in der jüdischen Tradition bildet. Eberhard Bahr versuchte eine Definition deutsch-jüdischer Exilliteratur, die auf eben dieser Selbstidentifikation mit der jüdischen Tradition aufbaut, wenn er schreibt, dass „die Identifikation mit der jüdischen Herkunft und die Darstellung jüdischer Wirklichkeit und Problematik nicht mehr mit Rücksicht auf Integration in Gesellschaft und Staat zu erfolgen brauchten. Im Gegenteil, sie erfolgten in Opposition zu Staat und Gesellschaft, die aufgrund ihrer rassistischen Ideologie eine große Anzahl von Autoren nicht nur exilierten, sondern sogar mit dem Tode bedrohten. Der negativen Fremdidentifikation wird die positive

Fremdidentifikation entgegengesetzt. Selbstidentifikation wird somit zu einem Kriterium der deutsch-jüdischen Exilliteratur.“²

Wie groß der Anteil der Selbstidentifikation gegenüber der Fremdidentifikation ist, wenn Autoren wie Hans Sahl oder Imre Kertész das Exil zu ihrer einzig möglichen „Existenzform“ erklären, ist noch zu klären. Denn, so Y. Michal Bodemann, „ironischerweise werden hier Juden von Deutschen zunächst entwurzelt, um dann als wurzellose Ahasvers gescholten oder bemitleidet zu werden.“³

Die Erforschung der deutsch-jüdischen Literaturgeschichte hat, so viel ist gewiss, der Tatsache Rechnung zu tragen, dass Werke von Autoren wie Paul Celan, Peter Weiss, Nelly Sachs, aber auch Hans Sahl als integraler Bestandteil der deutschen Nachkriegsliteratur, nicht auf deutschem Boden, sondern im „Nach-Exil“ (Klaus Briegleb) der dem nationalsozialistischen Vernichtungswillen Entronnenen entstanden sind und hat sich daher mit den Entstehungsbedingungen dieser Literatur auseinanderzusetzen. Das Schreiben dieser „nach-exilierten“ Autoren handelte von der Katastrophe, von den Verlusten (nicht zuletzt auch für die deutsche Kultur!), vom Trauma des Überlebens, von der Erinnerung an das Vergangene und Verlorene und war, wie Stephan Braese hervorhebt, gekennzeichnet durch einen „eindringlichen Dialogwunsch“ – ein Dialogwunsch, der leider viel zu oft unbeantwortet blieb.

3. Ein „ewiger Außenseiter“ auch für die Exilforschung?

Der Name Hans Sahl ist in der Forschung noch immer relativ unbekannt. In den Standardwerken zum Thema Exil kommt er meist nur in Fußnoten vor. Bisher liegt die noch zu Lebzeiten Sahls abgeschlossene Biographie von Erich Wolfgang Skwara vor.⁴ Gregor Ackermann und Momme Brodersen haben das Verdienst, eine vollständige Bibliographie der Schriften Hans Sahls zusammengestellt zu haben, die auch seine frühen Artikel aus der Zeit der Weimarer Republik einschließt.⁵ Daneben findet man einige in Sammelbänden verstreute wissenschaftliche Abhandlungen über einzelne Werke Sahls oder ausgewählte Aspekte seines Lebens. Hier hat sich vor allem Sigrid Kellenter durch ihre Forschungsarbeit hervorgetan.⁶ Zu

² Bahr, Eberhard: Deutsch-jüdische Literatur und Literaturgeschichtsschreibung. In: Shedletzky, Itta/Horch, Hans Otto (Hrsg.): Deutsch-jüdische Exil- und Emigrationsliteratur im 20. Jahrhundert, Tübingen 1993, S. 40.

³ Bodemann, Michal Y.: Mentalitäten des Verweilens. Der Neubeginn jüdischen Lebens in Deutschland. In: Schoeps, Julius H. (Hrsg.) Leben im Land der Täter. Juden im Nachkriegsdeutschland (1945.1952), Berlin 2001, S. 19.

⁴ Skwara, Erich Wolfgang: Hans Sahl. Leben und Werk, New York u.a. 1986.

⁵ Ackermann, Gregor/Brodersen, Momme: Hans Sahl. Eine Bibliographie seiner Schriften, Marbach am Neckar 1995.

⁶ Siehe Sigrid Kellenters Essays „Hans Sahls Roman ‚Die Wenigen und die Vielen‘ als ‚Der Roman des Exils überhaupt?‘“, in: Exilforschung, Jg. 1982, Nr. 1, „Alte und neue Heimat im Leben und Werk von Hans Sahl, Walter Sorell und Otto Zoff: Variationen über ein Thema“. In: Pfanner, Helmut F. (Hrsg.): Kulturelle Wechselbeziehungen im Exil, Bonn 1986 sowie „Hans Sahl und das Problem der Rückkehr“, in: Donald G. Darian/Ludwig M. Fischer (Hrsg.): Das Exilerlebnis, Columbia/South Carolina 1982. Siehe auch Kellenters

erwähnen ist auch Bernhard Spies' Aufsatz „Hans Sahl – Bruder im Zweifel“, der sich speziell mit Sahls moralischem Rigorismus auseinandersetzt.⁷ Den Versuch, Sahls Verhältnis zu den USA zu beschreiben und einzuordnen – das Land in dem er (mit Unterbrechung) von 1941 bis 1989 lebte – unternahm Matthias Wolbold.⁸

Die Tatsache, dass der deutsche Literaturbetrieb „den unbestechlichen Dichter im fernen New York jahrzehntelang fast völlig übersah“, wie es in einem Nachruf auf Hans Sahl in der FAZ vom 28.04.1993 hieß, hatte sicherlich mehrere Ursachen. Zum Teil zumindest lässt sich sein Schattendasein auch damit erklären, dass Sahl sich vor seiner Flucht aus Deutschland 1933 als Autor nicht arrivieren konnte und dass seine Werke infolge der langen Jahre in wechselnden Exilländern „über die halbe Welt verstreut“ sind, wie der Protagonist in seinem autobiographischen Roman „Die Wenigen und die Vielen“⁹ (ein alter ego des Autors) von sich sagt.

Jahrzehntelang kämpfte Sahl vom New Yorker Exil aus um die Durchsetzung und Anerkennung seines literarischen und seines Lebenswerkes in Deutschland. Denn trotz Wohnsitz in New York hatte er nie aufgehört, sich als deutscher Schriftsteller zu verstehen, „der auch im Exil der deutschen Sprache auf Gedeih und Verderb verhaftet blieb“¹⁰, wie er es in seinem Antrag auf Aufnahme in die Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung ausdrückte. Sahl musste sich weiterhin mit Deutschland auseinandersetzen, schrieb er doch als Autor für ein deutschsprachiges Publikum und als Kulturkorrespondent für deutschsprachige Zeitungen.

Wie viele rückkehrwillige Emigranten wartete auch Hans Sahl vergeblich auf einen offiziellen Rückruf der zahlreichen von Hitler in Exil getriebenen Intellektuellen, Schriftsteller, Wissenschaftler und Künstler jüdischer und nichtjüdischer Herkunft. Der Umgang mit rückkehrwilligen Emigranten seitens der deutschen Bürokratie und des bundesrepublikanischen Literaturbetriebs ist Teil der bis heute nicht ausreichend aufgearbeiteten deutschen Nachkriegsgeschichte. Der Briefwechsel zwischen Hans Sahl und der Gruppe 47 als Teil des literarischen Establishments der Bundesrepublik, der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung und mit anderen Exilschriftstellern wie Hermann Kesten oder Carl Zuckmayer, der im Marbacher Literaturarchiv zugänglich ist, kann hierzu neue Erkenntnisse hervorbringen.

Was macht nun die Perspektive des jüdischen Schriftstellers und Intellektuellen Hans Sahl auf die Geschichte des 20. Jahrhunderts so interessant? Hierfür gibt es vor allem zwei Gründe: Zum einen ist es die Position eines Mannes, der die großen geistigen und politischen

biographischen Aufsatz „Über Hans Sahl“, in: Hans Sahl: Umsteigen nach Babylon. Erzählungen und Prosa, Zürich 1987.

⁷ Spies, Bernhard: Hans Sahl – Bruder im Zweifel, in Hans Sahl. Eine Würdigung, Landau/Pfalz 1994.

⁸ Wolbold, Matthias: Deutsche Exilautoren in den USA: Eine Typologie am Beispiel von Hans Marchwitza, Hans Sahl und Ludwig Marcuse, Hamburg 1999.

⁹ Sahl, Hans: Die Wenigen und die Vielen. Roman einer Zeit, München 1994.

¹⁰ vgl. Brief Sahls an die Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung vom 1.1.1961 im Nachlass des Autors im Deutschen Literaturarchiv in Marbach

Auseinandersetzungen des 20. Jahrhunderts zwar in ihren jeweiligen Zentren, aber dennoch aus einer Außenseiterposition miterlebt hat: In der Weimarer Republik war Sahl als Jude trotz des hohen Anteils von Juden am kulturellen Leben Außenseiter per definitionem, innerhalb der politischen Emigration im Paris der 30er Jahre galt er spätestens mit seinem Austritt aus dem Vorstand des „Schutzverbands deutscher Schriftsteller“ (der wichtigsten Schriftstellervereinigung im Exil) als Renegat, den Amerikanern wiederum war er zu deutschfreundlich und dem linksorientierten intellektuellen Establishment der Bundesrepublik zu linkskritisch. Er blieb ein Exilant auch im geistigen Sinne, der sich seine eigene Sichtweise bewahrte auf die in vorderster Reihe agierenden großen Namen der Literatur wie Brecht, Anna Seghers, Manès Sperber oder Hermann Broch, die er alle persönlich kannte.

Die Relevanz einer sich auf bisher unveröffentlichtes Material aus dem Nachlass sich stützenden wissenschaftlichen Biographie Sahls besteht in einer Verknüpfung von Biographisch-Individuellem mit generalisierbaren epocheübergreifenden Fragestellungen wie z. B. nach dem Verhältnis des Individuums zur Gesellschaft, des Intellektuellen zur Macht und damit der Instrumentalisierung von Intellektuellen durch die Politik, die Frage nach dem Einfluss des einzelnen auf die Gesellschaft – allesamt Fragen, mit denen Sahl sich zeit seines Lebens aufgrund eigener existentieller Erfahrungen auseinandersetzen musste. Im Falle Sahls bietet die gute Quellenlage – im Nachlass Sahls im Marbacher Literaturarchiv finden sich neben Tagebuchaufzeichnungen Briefwechsel (u. a. mit Hermann Broch, Hermann Kesten, Carl Zuckmayer, Monika und Thomas Mann, Erich Maria Remarque, Alfred Andersch, Wolfgang Koeppen, Hans Werner Richter sowie mit Autorenverbänden, Ministerien und Behörden) – eine ideale Basis eine neue Verortung von Sahl in der deutsch-jüdischen Literatur.

Der zweite Grund, warum sich eine Auseinandersetzung mit Hans Sahls lohnt, ist die Beispielhaftigkeit seines Lebens. Das (jüdische) Schicksal der Heimatlosigkeit, des Exils erscheint im 20. Jahrhundert nicht mehr als Ausnahme, sondern als paradigmatisch für den modernen Menschen. Eine wissenschaftliche Biographie Sahls versteht sich so gesehen als „ein sozusagen holistisches Unternehmen, in dem die Entwicklung Europas eingefangen wird in die Geschichte seiner verschiedenen Epochen und diese in die Biographie des Einzelnen, die sich ihrerseits wiederum ausweitet in die Geschichte Europas.“¹¹

Hans Sahls von vielfachem Scheitern, von häufigen polemischen Auseinandersetzungen, von Exil gekennzeichnete Existenz sollte nicht dazu führen, das Interesse an seiner Person und seinem Werk zu verlieren, sondern als Chance verstanden und genutzt werden für eine historische Biographieforschung, wie sie Ulrich Herbst formuliert: „Die durch vielfältige und tiefgehende Brüche gekennzeichnete politische Geschichte [des 20.] Jahrhunderts wurde durch die Lebensgeschichte der Individuen gewissermaßen zusammengehalten und

¹¹ Klüger, Ruth: Wanderer zwischen falschen Leben. Über W. G. Sebald. In: Arnold, Heinz Ludwig (Hrsg.): Text und Kritik, Heft 158, W.G. Sebald, April 2003, S. 99.

periodisiert, so dass, was historisch und politisch in der Regel ganz getrennt erscheint, doch von den Menschen selbst als biographische Einheit erlebt worden war.“¹²

Eine auf zeitgeschichtlichen Quellen basierende Biographie Sahls kann auf diese Weise zeigen, wie sich in seiner Person die Brüche nicht nur der deutsch-jüdischen, sondern auch der politischen Geschichte des 20. Jahrhunderts lebensgeschichtlich vereinen.

Darin, dass die von Herbst beschriebene „biographische Einheit“ von Hans Sahl subjektiv als die schmerzhafteste Zerrissenheit zwischen alter und neuer Welt, zwischen Heimat und Exil, zwischen Zugehörigkeit und Fremdheit erlebt wurde, liegt die Tragik seiner persönlichen und der deutsch-jüdischen Geschichte allgemein.

¹² Herbst, Ulrich: Biographische Studien über Radikalismus, Weltanschauung und Vernunft 1903-1989, Bonn 1996, S. 19.

Forschungsprojekte zu jüdischen Frauen im spätmittelalterlichen Aschkenas

von Martha Keil

I. Namhaft im Geschäft – unsichtbar in der Synagoge. Jüdische Frauen im Spätmittelalter

Das Projekt wurde im Dezember 2003 abgeschlossen und durch das Charlotte Bühler-Habilitationsprojekt des Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung gefördert. Eine Publikation zu diesem Projekt ist in Vorbereitung.

1. Einleitung

Seit der bahnbrechenden Forderung der feministischen Geschichtsforschung der 1970er Jahre, Frauen zum Brennpunkt der Forschung zu machen, sie also aus der Verborgenheit der bislang nicht beachteten Quellen buchstäblich „ans Licht zu holen“ und als handelnde Subjekte der Geschichte „sichtbar zu machen“¹, sind zu vielen Bereichen auch der mittelalterlichen Geschichtsforschung Beiträge zur Frauengeschichte erschienen. Inzwischen sind die Bearbeiter/innen gut erforschter Perioden und Phänomene schon längst darüber hinausgewachsen und haben die reine „Frauengeschichte“ zur Geschlechtergeschichte erweitert, einer Methode, die es erlaubt, die bislang scheinbar feststehenden Definitionen von „männlich“ und „weiblich“ in Frage zu stellen und als sozio-kulturelle Kategorien zu dekonstruieren. Mit diesen schnell voranschreitenden methodischen Entwicklungen mehren sich kritische Stimmen gegen Arbeiten, die nach wie vor Frauen in den Fokus stellen – sollten wir nicht über eine gleichsam „weibliche Ghetto-Geschichte“ bereits erhaben sein?

Im Forschungsbereich der mittelalterlichen jüdischen Geschichte ist allerdings, bis auf wenige Ausnahmen, noch nicht einmal der Schritt zur Frauengeschichte vollzogen. Jüdische Frauen waren bis vor kurzem auch für jüdische Historiker/innen nicht vorhanden. Bei der Wiedergabe von Quellen, wie sie beispielsweise zu tausenden im Standardwerk der *Germania Judaica* zitiert und interpretiert werden, wurden Frauen als aktiv Handelnde, Mitbetroffene oder als politische Größe ausdrücklich Wahrnehmbare einfach unterschlagen, abgesehen von einzelnen „Spitzen-Geschäftsfrauen“ in den Rubriken der Einzelpersonen.² Seit den 1980er Jahren sind einige Aufsätze erschienen, die sich einerseits vor allem der Geschäftstätigkeit von Jüdinnen widmeten, andererseits auf spezifisch weibliche Betreffe des jüdischen Rechts

¹ Rothenbotham, Sheila: *Hidden from History*. New York 1974 (Deutsch: *Im Dunkel der Geschichte*. Frankfurt am Main 1980); Bridenthal, Renate; Koonz, Claudia u. a.: *Becoming Visible: Women in European History*. Boston 2. Aufl. 1987.

² *Germania Judaica* II. Von 1238 bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts. Hg. von Zwi Avneri. Tübingen 1968. *Germania Judaica* III. Hg. von Arye Maimon in Zusammenarbeit mit Jakob Guggenheim. 1. Teilband: Ortschaftsartikel Aach -Lychen. Tübingen 1987. 2. Teilband: Ortschaftsartikel Mährisch-Budwitz -Zwolle. Tübingen 1995. 3. Teilband: Gebietsartikel, Einleitungsartikel und Indices. Tübingen 2003.

eingingen.³ Anliegen jüdischer Forscherinnen war oft, Gesetze der Halacha, die den Ausschluss von Frauen begründen sollten, zu hinterfragen und durch Neuinterpretation der halachischen Quellen Grundlagen für eine selbstbestimmte Religionsausübung der Frau zu finden.⁴ Avraham Grossmans umfassende Darstellung *Pious and Rebellious* stützt sich vor allem auf hebräische Quellen und kommt zur gleichen Schlussfolgerung, die sich auch aus den christlichen ergibt: Ab Ende des 12. Jahrhunderts, mit zunehmendem Eintritt in das Geschäftsleben, erfährt die rechtliche Stellung der jüdischen Frau eine signifikante Verbesserung in vielen Bereichen.⁵ Zur genaueren Analyse dieser Rechtspositionen, Handlungsspielräume, zunehmenden Freiheiten und auch Einschränkungen ist allerdings die Methode der Gender Studies von größten Nutzen.

2. Geschäftsleben und Rechtsstellung

Abgesehen von einer Tätigkeit als Magd übten die meisten jüdischen Frauen, wie ja auch die christlichen, die Tätigkeit ihrer Männer aus, also die Geldleihe. Die von Frauen betriebenen Darlehensgeschäfte in 41 deutschen Gemeinden zwischen 1350 und 1500 betrug den respektablen Anteil von einem Drittel (Toch, *Erwerbsleben*). Aus den österreichischen Quellen zur jüdisch-christlichen Wirtschaftsgeschichte ergab sich ein differenziertes Bild: Jüdische Frauen gaben nur etwa ein Zwanzigstel der hochdotierten Darlehen an Adelige – uns zwar ausschließlich Witwen von Spitzenbankiers –, doch bis zu einem Drittel der Kleindarlehen an Kleinbürger und Inwohner. Die Darlehen an Ratsbürger und andere Bürger in Wien und Wiener Neustadt wiesen einen Frauenanteil – sowohl Witwen als auch Ehefrauen und Unverheiratete – zwischen einem Elftel und einem Siebentel auf. Weibliche „Bankiers“ versorgten sämtliche Schichten der christlichen Gesellschaft, vom Hochadel bis zu Prostituierten. Für sämtliche Zahlenangaben wurden nur die von Frauen alleine oder an der Spitze eines Konsortiums gegebenen Darlehen herangezogen, also nicht die Mitnennungen mit Ehemann oder männlichen Verwandten, die ja keinen Aufschluss geben, ob die Frau tatsächlich mit eigenem Vermögen aktiv war.

Trotz der Vorbehalte einiger Rabbiner noch Ende des 13. Jahrhunderts machte die zunehmende Geschäftsaktivität der jüdischen Frauen ihre Gerichtsfähigkeit und Eidesleistung unabdingbar. Wir finden sie in allen relevanten Rechtsgeschäften, in Prozessen mit Juden oder Jüdinnen vor rabbinischen Gerichten ebenso wie vor christlichen Gerichten, alleine oder mit Rechtsvertreter (*vorsprech*), den auch christliche und jüdische Männer zur besseren Durchsetzung ihrer Ansprüche beizogen. Im Spätmittelalter reduzierte sich die

3 Toch, Michael: Die jüdische Frau im Erwerbsleben des Spätmittelalters. In: Zur Geschichte der jüdischen Frau in Deutschland. Hg. von Julius Carlebach. Berlin 1993, S. 37-48.

4 Grossman, Susan; Haut, Rivka (Hg.): *Daughters of the King. Women and the Synagogue*. Philadelphia, Jerusalem 1992.

5 Grossman, Avraham: *Pious and Rebellious. Jewish Women in Europe in the Middle Ages* (hebr.). Jerusalem 2001.

Geschlechtervormundschaft auch bei christlichen Frauen im allgemeinen nur mehr auf eine Beistandschaft bei bestimmten Gerichtshandlungen. Insbesondere die selbstständigen Kauffrauen in der Stadtwirtschaft, deren Berufsstand jüdische Darlehensgeberinnen ihrer Tätigkeit nach zuzurechnen sind, genossen auch als Ehefrauen weitgehend unbeschränkte Handlungs- und Prozessfähigkeit sowie Bevorzugungen im Erbrecht. In einigen Fällen sind die bei Prozessen von Jüdinnen als Rechtspersonen beteiligten Männer verdeckte Geschäftspartner, das lässt sich oft nicht auf den ersten Blick klären. Frauen konnten auch die „männlich“ konnotierte Vormundschaft für minderjährige Kinder oder Enkel übernehmen, was eine eigene Rechtspersönlichkeit sowie Verfügungsgewalt über eigenes Vermögen voraussetzte.

3. Frauen als Steuerzahlerinnen⁶

Die Abgabe der ordentlichen und außerordentlichen Judensteuern bildete die Grundbedingung jüdischer Existenz im Mittelalter, die Nichterfüllung der exorbitanten Steuerforderungen konnte zu Vertreibungen und Schlimmerem führen. Die Judensteuer wurde – mit Ausnahme der selteneren außerordentlichen Kopfsteuern – von den Juden eines Territoriums kollektiv eingehoben. Die Gemeindevorstände und Rabbiner setzten in langen Verhandlungen den Anteil der einzelnen Gemeinden fest. Die vom Herzog ernannten, aber vermutlich von den Gemeindegliedern vorgeschlagenen jüdischen Steuereintreiber, *absamer* genannt, mussten die Summe ganz oder teilweise vorstrecken. Die internen Gemeindesteuerbeamten (*gabaim*) schätzten das Vermögen der einzelnen Mitglieder ein und diese legten unter Eid eine Vermögensdeklaration ab. Zum Eintreiben der Gelder konnte die Gemeinde bei Bedarf auch christliche Gerichte einschalten. Im Steuerwesen traf also auf oft äußerst konfliktreiche Weise das Judenrecht auf das jüdische Recht. Am Deutlichsten wurde dies in der Erteilung und Anfechtung der Steuerprivilegien für einzelne Juden und Jüdinnen, wovon seitenlange Rechtsgutachten Zeugnis geben.

Es ist daher kein Zufall, dass bei Steuerverordnungen und anderen Finanzangelegenheiten Jüdinnen – *judinne* – als Adressatinnen ausdrücklich genannt werden. Ihre Geschäftstätigkeit und damit ihr besteuerverbares Vermögen wurde sichtlich wahrgenommen. Ein Beispiel von mehreren: Im Juni 1414 ernannte Herzog Albrecht V. neun Absamer für die reguläre und eine außerordentliche Judensteuer und erteilte ihnen volle Gewalt, die Steuern auf die österreichische Judenschaft und sich selbst anzuschlagen.⁷ Die *juden und judinn*, auf welche die höchsten Summen veranschlagt wurden, sollten *mit iren aiden und kundschaften*

6 Siehe dazu meinen Beitrag: Geschäftserfolg und Steuerschulden. Jüdische Frauen in österreichischen Städten des Spätmittelalters. In: Frauen in der Stadt. Hg. von Günther Hödl, Fritz Mayrhofer und Ferdinand Oppl. Linz 2003, S. 37-62.

7 Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien (HHStA), Handschrift „weiß“, fol. 104r, nr. 288 (1414 Juni 3). Auch die Forderung Kaiser Sigismunds nach dem dritten Pfennig richtete sich an alle in den Ländern von Herzog Albrecht V. zu Österreich wohnenden Juden und Jüdinnen. HHStA, A. B. II/1/2 (= RRB, F., fol. 31).

beweisen, dass sie nicht mehr zu zahlen vermochten. Erwies sich ihre Zahlungsfähigkeit, sollten sie mehr zahlen, als auf sie veranschlagt wurde. Auch im innerjüdischen Bereich nannten die Verfasser von Steuertakanot und Zedakaordnungen ausdrücklich „jeden Mann und jede Frau, jeden und jede“. Ich stelle daher die These auf, dass diese Ausdifferenzierung des jüdischen Steuerrechts nach Geschlecht und Vermögen die Formeln der obrigkeitlichen Steuerordnungen beeinflusst hat.⁸

4. Geld und Macht

Bekanntlich hing die Existenz der jüdischen Gemeinden im Mittelalter von ihrer Steuerleistung ab. Einzelne Frauen, wie zum Beispiel Zorline von Frankfurt, deren Steueranteil 1391 über 60 Prozent aller Geldhändler ihrer Stadt betrug, sicherten mit ihrem Beitrag den Bestand ihrer Gemeinden und genossen vermutlich entsprechendes Ansehen und Bedeutung.⁹ Am unteren Ende der sozialen Leiter stand bei Männern wie bei Frauen das steuerbefreite Dienstpersonal und die – männlichen – Kinderlehrer.

Trotz des prinzipiellen Machtgefälles der mittelalterlichen patriarchalischen Gesellschaft war es einzelnen Frauen möglich, kraft ihres finanziellen Vermögens und auf der Basis des beschriebenen Steuermodus auch gemeindepolitische Macht zu erlangen. Dieser Aspekt der jüdischen Geschichte wurde erst durch die Relecture längst bekannter Urkunden mit den Methoden der Gender Studies sichtbar.¹⁰ Jedenfalls konnten Frauen als Steuereinnahmerinnen, Friedhofsverwalterin, Unterhändlerin ihrer Gemeinde bei Lösegeldverhandlungen sowie, in zwei Fällen von 1354 und 1374 in Regensburg, sogar als Gemeindevorsteherin fungieren.

Dass Frauen, wenn auch sehr vermögende, in derartige Machtpositionen gelangen konnten, ist nach bisheriger Kenntnis der Quellen eine Ausnahmeerscheinung, zeigt aber, dass unter gewissen politischen Umständen die Zugehörigkeit zu einer sozialen Schichte die Geschlechtszugehörigkeit an Bedeutung überstieg. Christliche Bürgerinnen Regensburgs waren in derartigen Machtpositionen nicht zu finden, die einzige Gruppe mit vergleichbaren Funktionen waren die Äbtissinnen der Frauenklöster mit Verwaltungsbefugnis über ihre Klostergüter. Und hier könnte tatsächlich ein Ideentransfer zwischen jüdischer und christlicher Gesellschaft vorliegen, wie er im Mittelalter nicht selten war und auch zum folgenden Kapitel zu beobachten ist.

8 Siehe künftig Keil, Martha: Der Name der Frauen. *judinne* in obrigkeitlichen Urkunden des deutschen Spätmittelalters. In: Rolf Kießling, Barbara Staudinger, Peter Rauscher (Hg.): Juden zwischen Kaiser, Landesfürst und lokaler Herrschaft. Beiträge zur Tagung am Institut für Europäische Kulturgeschichte an der Universität Augsburg vom 22.-24. Oktober 2004. Erscheint 2005.

9 *Germania Judaica* III/1, S. 367 nr. 60

10 Dazu erscheint in Kürze mein Beitrag Namhaft im Geschäft – unsichtbar in der Synagoge: Die jüdische Frau im spätmittelalterlichen Aschkenas. In: Europas Juden im Mittelalter. Beiträge des internationalen Symposiums in Speyer vom 20.-25. Oktober 2002. Hg. von Christoph Cluse, Trier 2004.

5. Ausgrenzung aus der Synagoge

Im Gegensatz zu dem vielfach selbstbestimmten Leben als Geschäftsfrau oder gar als Machträgerin einer Gemeinde stand der konsequente Ausschluss der Frauen vom Gemeindegottesdienst. Hauptargument der Rabbiner war die Sittlichkeit der Frauen, über die sich das Ansehen der Männer definierte, eine Anschauung, in der christliche und jüdische Gelehrte in seltener Eintracht konform gingen. Unsichtbarkeit und vor allem Unhörbarkeit waren größte Tugenden insbesondere auch der geistlichen Frauen, und Diskussionen um das Verlassen der Klausur wurden gerade während des 12. Jahrhunderts im Zuge der Klosterreformen mit großer Vehemenz geführt.¹¹

Die Ausgrenzung der jüdischen Frauen aus dem Synagogenraum ist halachisch nicht eindeutig begründet und erfolgte während des Spätmittelalters in kleinen Schritten. Im 13. Jahrhundert standen Frauen nicht einmal mehr Beistandsfunktionen wie etwa bei der Beschneidungszeremonie offen, die im 11. und 12. Jahrhundert noch möglich gewesen waren.¹²

Dass Frauen, die nach der Halacha nicht zum regelmäßigen Gemeindegebet verpflichtet sind, in eigenen Gebetsgruppen unter Leitung einer Vorbeterin (*Chasanit*) zusammentrafen, lässt sich aus einigen Rechtsgutachten und Minhagim sowie aus Grabsteinfinden sowie dem bekannten Trauergedicht auf Dulce von Worms schließen.¹³ Möglicherweise erfolgte die Heranholung der Frauen an den öffentlichen Gemeindegottesdienst auf deren eigenen Wunsch, doch diese Einbeziehung gestaltete sich gleichzeitig auch ausgrenzend. Steinernes Ergebnis dieser Ambivalenz war als frühestes Beispiel 1212 eine eigene gemauerte „Frauensul“ in Worms. Ende des 13. Jahrhunderts folgte der große Frauenbetraum der Synagoge in Speyer, die meisten anderen entstanden im 14. Jahrhundert. Die Frauen konnten nunmehr dem Gottesdienst nur durch schmale Schlitzfenster folgen, gemeinsames Beten war damit endgültig unmöglich geworden.

Durch diesen eigenen Raum schien nun den Frauen der Zutritt zum Raum der öffentlichen Ehre schlechthin absolut verwehrt. Gleichzeitig führte die religiöse Frauenbewegung des 12. und 13. Jahrhunderts zu zahlreichen Klostergründungen der neuen Orden mit strengen Klausurerneuerungen.¹⁴ Sicher blieb sie, wie viele andere christliche Entwicklungen, von der

¹¹ Muschiol, Gisela: Reinheit und Gefährdung? Frauen und Liturgie im Mittelalter. In: Heiliger Dienst 51 (1997), S. 42-54.

¹² Hoffman, Lawrence A.: The Role of Women at Rituals of Their Infant Children. In: Judaism in Practice. From the Middle Ages through the Early Modern Period. Ed. by Lawrence Fine. Princeton 2001, S. 99-114. Allgemein siehe Taitz, Emily: Women's Voices, Women's Prayers: Women in the European Synagogues of the Middle Ages. In: Grossman; Haut: Daughters, S. 59-71.

¹³ Siehe Baskin, Judith: Dolce of Worms: The Lives and Deaths of an Exemplary Medieval Jewish Woman and Her Daughters. In: Fine: Judaism, S. 429-437, hier 434-437.

¹⁴ Grundmann, Herbert: Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Darmstadt 4. Aufl. 1977, insbesondere die Kapitel IV-VI. Siehe auch Felten, Franz J.: Frauenklöster und -stifte im Rheinland im 12. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der Frauen in der religiösen Bewegung des hohen Mittelalters. In: Reformidee und Reformpolitik im spätsalisch-frühstaufischen Reich. Vorträge der Tagung der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte, 11.-13. September 1991 Trier. Hg. von Stefan Weinfurter; Hubertus Seibert. Mainz 1992, S. 189-300, hier S. 215.

jüdischen Geisteselite nicht unbemerkt. Unter diesem Aspekt ist die zunehmende Ausgrenzung der Frauen aus der Synagoge vielleicht eher als Element eines „Frömmigkeitswettbewerbs“ zwischen Juden und Christen und auch Jüdinnen und Christinnen zu sehen, denn als Ausdruck einer Gegenreaktion der männlichen Oligarchie auf weibliche Machtpositionen.

Die Jüdinnen selbst internalisierten das ihnen zugedachte Frauenbild, gewannen allerdings ein Stück Selbstbestimmung zurück, indem sie ihre Ausgrenzung freiwillig noch strenger gestalteten. Der „Transfer“ dieser Ideen und Konzepte, der, wie ich vermute, nicht nur im christlichen und jüdischen Gelehrtendiskurs, sondern auch zwischen jüdischen und christlichen Frauen stattfand, lässt sich zwar kaum aus schriftlichen Zeugnissen verifizieren. Gelegenheiten zum Gedankenaustausch ergaben sich jedoch durch die vielfältigen Geschäftsbeziehungen, den alltäglichen Marktbesuch, den Haushalt mit christlichen Dienstboten sowie durch die Teilnahme an privaten und öffentlichen Festen, wie sie für das Mittelalter mehrfach positiv und, in Verboten negativ, nachgewiesen sind. Die wohlgefällige Lebensführung der Frauen und Töchter war Juden wie Christen und Jüdinnen wie Christinnen gemeinsames Anliegen.

Aus diesen Forschungen resultieren die Fragestellungen zu einem im Oktober 2004 begonnenen internationalen Projekt mit Historikerinnen aus Kroatien und der Tschechischen Republik, das im Folgenden kurz vorgestellt werden soll (Connex II im Rahmen des 6. EU-Rahmenprogramms, gefördert vom österreichischen Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft und Kultur; www.bmbwk.gv.at).

II. Geschäftsleben und Frauenrechte. Die wirtschaftliche, rechtliche und sozio-religiöse Lage jüdischer und christlicher Frauen in Österreich, Kroatien und der Tschechischen Republik (13. bis 16. Jhdt)

Österreich, Kroatien und die Tschechische Republik waren in ihren unterschiedlichen geographischen Gegebenheiten im Spätmittelalter und der Frühen Neuzeit bedeutende Handelszentren. Sowohl in der jüdischen als auch in der christlichen Gesellschaft bot das Berufsfeld des Handels und der Geldleihe auch den Frauen die Möglichkeit zur qualifizierten geschäftlichen Betätigung. Sie verfügten über eigenes Vermögen, übernahmen bei Abwesenheit oder Tod des Ehemannes die Agenden und führten sie eigenständig oder im Konsortium weiter. Das Projekt soll untersuchen, unter welchen politischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Bedingungen Frauen in der Lage waren, als eigenständige Rechtspersonlichkeiten und als Berufstätige aktiv zu handeln und über die Grenzen ihrer Geschlechtszuschreibung hinaus Macht in ihrem Kollektiv auszuüben, sei es religiös (jüdische

Gemeinde oder Kloster), wirtschaftlich (Familienunternehmen, Zunft), sozial (Bürgertum, Adel, jüdische Oberschichten) oder politisch (Stadt).

Weiteres Ziel ist die Erforschung von gleichzeitiger Inklusion und Exklusion: Welche Räume eröffnete die Geschäftstätigkeit von Frauen, welche verschloss sie ihnen? Mit welchen anderen Phänomenen standen diese Entwicklungen in Zusammenhang? Inwieweit waren religiöse Entwicklungen oder politische Ereignisse wie Kriege und Vertreibungen wirksam? Untersuchungszeitraum ist das 13. bis 16. Jahrhundert, in dem in allen drei Ländern zahlreiche und vielfältige, aber teilweise noch kaum ausgewertete christliche wie jüdische Quellen zur Verfügung stehen.

Diese Fragen untersuchen am Institut für Geschichte der Juden in Österreich die Autorin und Sabine Hödl gemeinsam mit Zdenka Janekovic-Römer (Universität Zagreb) und ihren Dissertantinnen Branka Grbavac und Valerija Turk sowie Marie Bunatova, Dissertantin an der Universität Ostrava. Regelmäßige, für InteressentInnen offene Workshops werden Gelegenheit geben, die Quellen und Fragestellungen in breiterem Rahmen zu diskutieren. Neben den drei Dissertationen ist ein Aufsatzband geplant.

A Repertory of Yiddish Manuscripts from the Netherlands

von Evi Butzer

Jiddische Handschriften der Niederlande wurden bisher nicht als eigenständiges Korpus untersucht.¹ Sie befinden sich heute verschiedenen Bibliotheken Europas, Israels und den USA, zum größten Teil jedoch in der Bibliotheca Rosenthaliana, die Teil der Universiteitsbibliotheek Amsterdam ist. Ziel des Forschungsprojektes ist es, aufzuzeigen welche Handschriften heute noch vorhanden sind, um welche Textsorten es sich dabei handelt und in welchem Verhältnis die Handschriften zur aschkenasischen Handschriftlichkeit im allgemeinen stehen. Das Forschungsprojekt ist an der Abteilung für Jiddische Kultur, Sprache und Literatur des Instituts für Jüdische Studien an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf angesiedelt. Es wurde von 2001 bis 2004 durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft gefördert und von Evi Butzer durchgeführt. Die Monographie „A Repertory of Yiddish Manuscripts from the Netherlands“ wird voraussichtlich 2005 erscheinen.

Als aschkenasische Juden in der Zeit nach 1600 nach Amsterdam kamen und sich später auch in andere Landesteile der nördlichen Niederlande zerstreuten, war der Buchdruck schon in vollem Gange. Die Einwanderer brachten ihre Bücher mit und es dauerte nicht lange bis sich in der florierenden Handelsstadt ein hebräisches Druckwesen etablierte, das für mehrere Jahrzehnte zum Zentrum des hebräischen Buchdruckes werden sollte.² Auch bezüglich der jiddischen Literatur wurden in Amsterdam viele Standardwerke erneut gedruckt und nach West- und Osteuropa versandt. Die Drucke sind im Vergleich mit früheren Drucken oftmals von sehr guter Qualität, so dass sie bis heute zu den am meisten gelesenen Büchern des älteren Jiddisch gehören.³

Neben den Drucken, die zu einem großen Teil für den Export bestimmt waren, wurden nach wie vor bestimmte Texte bevorzugt handgeschrieben. Man hat sich beim Schreiben, sofern es durch die Hand eines professionellen Schreibers geschah, sowohl an der Tradition aschkenasischer Handschriftlichkeit als auch an zeitgenössischen Drucken orientiert. Die Anlehnung an den Buchdruck zeigt sich vor allem bezüglich der Titelblätter, die von gedruckten Titelblättern abgezeichnet wurden.

¹ Es sei an dieser Stelle auf den Katalog der jiddischen Handschriften aus Italien verwiesen: Turniansky, Ch. u. Timm, E.: *Yiddish in Italia. Yiddish Manuscripts and Printed Books from the 15th to the 17th Century*. Milano 2003.

² Vgl. Fuks, L. u. Fuks-Mansfeld, R.: *Hebrew Typology in the Northern Netherlands, 1585–1815. Historical Evaluation and Descriptive Bibliography*. 2 vols., Leiden 1984 u. 1987. Die Drucke im einzelnen sowie Informationen zum hebräischen Buchdruck im allgemeinen finden sich in Vinograd, Y.: *Thesaurus of The Hebrew Book. Listing of Books Printed in Hebrew Letters since the Beginning of Hebrew Printing circa 1469 through 1863*. 2 vols., Jerusalem 1993 [Hebr.].

³ Neu erstellt wurde eine Sammlung von Microfiches jiddischer Drucke aus Amsterdam durch Mirjam Gutschow, vgl. dies., Menasseh Ben Israel Institute u. Bibliotheca Rosenthaliana, Amsterdam (eds.): *Yiddish Publications from the Netherlands*, Leiden: IDC Publishers. Leiden 2004.

Aschkenasische Handschriftlichkeit bedeutet zunächst die Orientierung an einer bestimmten Schrifttype, die Schreiber, aber auch Privatpersonen wählten. Sie lernten das Schreiben im Cheder oder bei einem Berufsschreiber und sie lernten eine bestimmte Buchstabenform, die man allgemein als aschkenasische Kursive bezeichnet. Diese spezifische Handschrift prägte sich in den Niederlanden zu einer eigenen Schrift aus.⁴ Daneben hat man die schon im Hochmittelalter entwickelte Quadratschrift verwendet, deren aschkenasische Ausprägung am gotischen Stil orientiert war⁵ und die man sehr gut an der quadratischen Form der Buchstaben und der Dehnung der horizontalen Linien erkennen kann.⁶ Aschkenasische Handschriftlichkeit zeigt sich nicht allein in der Buchstabenform, sondern auch in der Anordnung des Textes auf einer Seite, wie etwa die Art und Weise der Einhaltung des linken Randes oder die Anordnung des Reklamanten auf der Seite. Die Unterschiede zwischen aschkenasischer Handschriftlichkeit und anderen Typen jüdischer Handschriftlichkeit, diejenige aus dem Jemen, aus Italien, aus dem sefardischen und orientalischen Kulturraum wurde von Malachi Beit-Arié (Hebräische Universität, Jerusalem) vorgestellt.⁷

Bezüglich der jiddischen Handschriften wurde im Rahmen des Forschungsprojektes untersucht, in welcher Buchstabenform der jiddische Text jeweils erscheint. Nur selten wird für Jiddisches Quadratschrift verwendet. Die Kursive ist die Regel. Einige Handschriften, die einen hebräischen Haupttext enthalten und das Jiddische kommentierend hinzufügen, aber auch zweisprachige Texte, in denen Hebräisches und Jiddisches gleichberechtigt nebeneinander erscheint, nutzen die unterschiedlichen Schrifttypen, um die Differenz der Sprachen sichtbar zu machen, d. h. auch hier erscheint das Jiddische in Kursive (in wenigen Fällen auch in der Semi-Kursive), um es vom hebräischen Text, der in Quadratschrift erscheint, abzusetzen. Ebenso kann man feststellen, dass hebräische Texte oder Textteile stärker an den Traditionen der aschkenasischen Handschriftlichkeit angelehnt sind als jiddische. Dies wird beispielsweise in einem Testament (*tsavoe*) deutlich, das in einer Handschrift zweimal erscheint, zuerst auf Hebräisch und dann auf Jiddisch. Während man beim hebräischen Text auf die Einhaltung des linken Randes achtete und sich dabei der

⁴ Spezielle Untersuchungen zur niederländisch-aschkenasischen Schrift liegen bis heute leider nicht vor, doch kann man an einigen Buchstaben niederländische von deutschen Handschriften unterscheiden. Zusätzlich zu den Unterschieden in der Schrift sollten allerdings noch weitere Kriterien herangezogen werden (wie etwa Sprache und Einband), um eine Lokalisierung der Handschrift in den Niederlanden zu erwägen.

⁵ Zum Einfluss der nicht-jüdischen Umgebung auf die jeweilige Schrift vgl. Sirat, C.: *Écriture et civilisations*. Paris 1974.

⁶ Etliche Beispiele findet man etwa in Sirat, C. u. Beit-Arié, M.: *Manuscripts médiévaux en caractère hébraïques portant des indications de date jusqu'à 1540*, vol. 1–3, Paris u. a. 1972–1986 [6 Bände und 1 Supplementband]. Zur aschkenasischen Schrifttype vgl. auch Birnbaum, S.: *The Hebrew Scripts*. 2 vols., Leiden 1954–1957 u. London 1971.

⁷ Beit-Arié, M.: *Hebrew Codicologie. Tentative Typology of Technical Practices Employed in Hebrew Dated Medieval Manuscripts*, Paris 1977 (repr. Jerusalem 1981 with addenda and corrigenda); ders.: *The Makings of the Medieval Hebrew Book. Studies in Paleography and Codicology*, Jerusalem 1993 [=eine Sammlung zuvor an anderen Orten erschienener, wesentlicher Artikel zu diesem Thema]. Einzeluntersuchungen zu den hebräischen Schriften erscheinen in Einzelbänden. So ist bisher erschienen: *Specimens of Medieval Hebrew Scripts*. Vol. 1: *Oriental and Yemenite Scripts*. Compiled by M. Beit-Arié in Collaboration with E. Engel and A. Yardeni, Jerusalem 1987; Vol. 2: *Sefardic Script*, Compiled by M. Beit-Arié. Jerusalem 2002.

aschkenasischen Regeln bediente, achtete man beim kursiv geschriebenen Jiddischen nicht auf diese Anordnung. Dennoch: Beide Texte sind ordnungsgemäß durch die verantwortlichen Personen unterzeichnet.

Welche Textsorten sind im „Repertory of Yiddish Manuscripts from the Netherlands“ vertreten? Eingedenk der Tatsache, dass viele handgeschriebene Texte durch Verschleiß, aber auch durch Vertreibung und Krieg verloren gingen, kann man doch davon ausgehen, dass die Texte, die mit mehreren Exemplaren und in unterschiedlichen Textvarianten heute vorhanden sind, wichtige Bereiche der jiddischen Handschriftlichkeit der Niederlande repräsentieren. Insgesamt sind etwa 100 Handschriften auf Jiddisch bzw. mit jiddischen Textteilen heute noch in Bibliotheken vorhanden. Mehrere Handschriften liegen von Regeln für das Schächten (*Shkhite ubedikes*), Rezeptbüchern (*Seyfer refues*), Geschichten über Jesus (*Toledot yeshu*) und Grammatiken, die dem hebräischen Unterricht dienten, vor. Eine große Gruppe umfassen die Regeln (*takones*), die für eine Gemeinde oder eine Chewra Kaddischa (Beerdigungsbruderschaft) geschrieben wurden. Hier findet man viele professionelle Schreiber am Werke, die mit der handschriftlichen Tradition als auch dem Buchdruck vertraut waren. Gemeindechroniken (*pinkasim*), Predigten (*droshes*), persönliche Schriften wie Briefe oder Listen zu bestimmten Anlässen wurden auch im Zeitalter des Buchdruckes von Hand geschrieben.

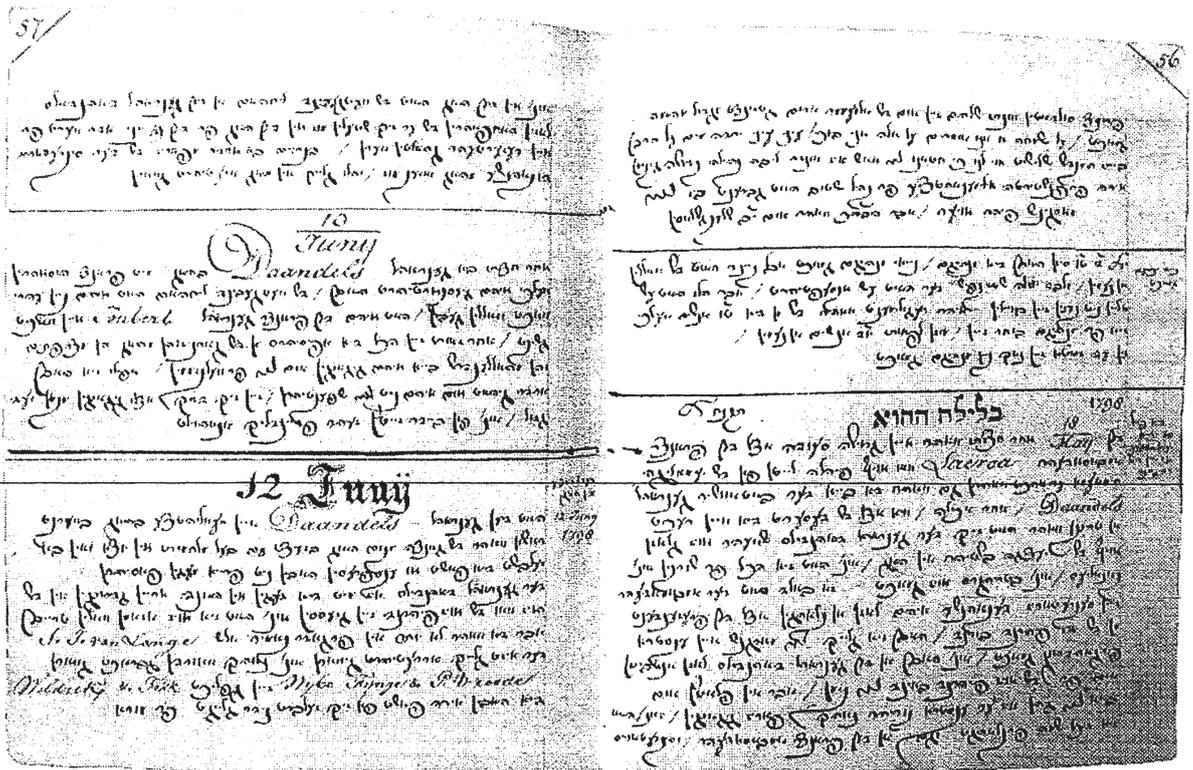
Hinzuzufügen sind liturgische Texte, die in der Regel das Jiddische nur marginal einsetzen, so wie man es auch heute in Gebetsbüchern in der jeweiligen Nationalsprache findet. Auf Jiddisch wird erklärt, wie man welche Texte zu beten hat, die Gebete selbst erscheinen auf Hebräisch. Nicht zu vergessen sind in diesem Zusammenhang die Gebete für Frauen (*tkhines*), die selbstverständlich auf Jiddisch erscheinen.

Einzelne Privatpersonen haben uns persönliche Dokumente überliefert, die einen tieferen Einblick in die jiddische Sprache der Niederlande sowie in das aschkenasische Leben in Amsterdam ermöglichen. So etwa die schon mehrfach untersuchte Reisebeschreibung des Abraham Levie ben Menachem Tal,⁸ die Beschreibung des Lebens von Sabbatai Zwi und der sabbatianischen Bewegung in Amsterdam durch Leib ben Ozer,⁹ Chroniken zu den Ereignissen der Zeit zwischen 1740 und 1815 (die Chronik des Abraham Chaim Braatbard und diejenige von Bendit ben Eizek Wing),¹⁰ sowie die Zusammenstellung ethischer Texte auf Hebräisch und Jiddisch des Aaron ben Gabriel Halevi aus Trebitsch.

⁸ Vgl. die zuletzt erschienene größere Studie von Berger, Sh.: *Travels among Jews and Gentiles: Abraham Levie's Travelogue*. Amsterdam 1764. Edition of the Text with Introduction and Commentary. Leiden u. a. 2002.

⁹ Vgl. Zucker, Sh. u. Plesser, R. (Hrsg.): *The Story of Shabbetai Zevi* by R. Leib ben R. Ozer. Amsterdam, 1711–1718. From the Original Yiddish Manuscript with Hebrew Translation, Introduction and Notes by Zalman Shazar. Jerusalem 1978 [Hebr.].

¹⁰ Verwiesen sei an dieser Stelle auf die jüngst erschienene sprachliche Untersuchung dieser Texte von Zwiers, A.: *Kroniek van het Jiddisj. Taalkundige aspecten van achtiende-eeuws Nederlands Jiddisj*. Delft 2003.



Bendit ben Eizik Wing (B. I. Benjamins) aus Amsterdam: Chronik über Ereignisse in den Nördlichen Niederlanden von 1795 bis 1812. Bibliotheca Rosenthaliana Amsterdam, Hs. Ros. 74, S. 56-57.

Drei Theaterstücke, die heute noch erhalten sind, zeigen die frühe Rezeption nicht-jüdischer Stoffe auf Jiddisch im Amsterdamer jiddischen Theater, aber auch die Beibehaltung des traditionellen Purimspiels in orthodoxen Kreisen.¹¹

Fiktives ist nur wenig vorhanden. Eine polemische „Mayse“ über einen Scheinfrommen, reich illustriert unter anderem mit Elementen des frühen Papiertheaters,¹² ein Streitgedicht (*vikuekh*) über Napoleon und seine Gegner, ein Brautlied, ein Purimlied und weitere Gelegenheitspoesie sind an dieser Stelle zu erwähnen.

Insgesamt stammen 52 der 100 Handschriften aus Amsterdam, die übrigen 48 verteilen sich über die überwiegend nördlichen Teile der heutigen Niederlande, wobei man feststellen kann, dass die umfangreicheren und aufwendiger hergestellten Handschriften alle in Amsterdam entstanden sind.

¹¹ Vgl. Berg, H.: „Jiddisch theater in Amsterdam in de achtiende eeuw“. *Studia Rosenthaliana* 26 (1992), 10–37.

¹² Vgl. Butzer, E.: „An Entertaining *mayse* from Amsterdam 1746“. *Zutot* 3 (2003), 165–172.

„Davids Harfe und Heines Feder“ – eine Tagung der Vereinigung für Jüdische Studien

von Daniel Jütte

Über die deutsch-jüdische Kultur der Vergangenheit kann man viel in Museen lernen. Nicht ins Museum, sondern eher ins Gruselkabinett gehört hingegen das Bild, das in Deutschland von jüdischer Kultur heute allzu oft vorherrscht: Klezmer und kein Ende. Wie reich an Facetten jüdische Kultur heute in ganz Europa, nicht zuletzt aber in Deutschland sein kann, wird oft übersehen. Ebenso, dass die Bezüge zwischen der vergangenen und der heutigen jüdischen Kultur zahlreich wie auch gebrochen sind. Das machte eine Tagung deutlich, die kürzlich unter dem weitgespannten Titel „Davids Harfe und Heines Feder. Jüdische Kultur – einst und jetzt“ in Stuttgart-Hohenheim stattfand. Veranstalter waren die Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart und die Vereinigung für Jüdische Studien e.V. In jedem Bereich der allgemeinen Kultur – darunter Architektur, Film, Kunst, Literatur, Musik, Theater – wurde der Blick auf das „einst“ von der akademischen Warte, die Sicht auf das „jetzt“ von einem Künstler selbst vorgestellt. Den Auftakt machte die Beschäftigung mit Musik. Karl E. Grözinger (Potsdam), zeigte auf, welche Rolle die Musik von biblischen Zeiten bis hin ins 19. Jahrhundert in jüdischen Gemeinden spielte. Während die Einführung christlicher Musikelemente, z.B. Orgel und Choral, im orthodoxen Ritus nicht gelang, entstand eine weltliche jüdische Kunstmusik bereits seit dem 17. Jahrhundert außerhalb der Synagoge. Doch was macht Musik überhaupt „jüdisch“? Der Musikwissenschaftler und Konzertpianist Jascha Nemtsov (Potsdam) zog zur Beantwortung dieser Frage die Aufmerksamkeit des Publikums auf die „Neue Jüdische Schule“. Der in den 1920er Jahren gegründete Kreis von jüdischen Komponisten versuchte, einen spezifischen jüdischen Nationalstil in der Musik zu kreieren. Dass diese Werke keineswegs ein Kuriosum vom jüdische Reißbrett, sondern anspruchsvolle Musik für den Konzertsaal sind, machte Nemtsov in einem Gesprächskonzert „ohren“-fällig.

Auch in der Sparte Literatur erwies sich die Dialektik von einst und jetzt als anregend: Mit Hans Otto Horch, Professor für deutsch-jüdische Literatur (Aachen), stand einer der besten Kenner dieser reichen Materie zur Verfügung: Horchs über dreihundert Jahre gespannte tour d'horizon reichte von Moses Mendelssohn über Heinrich Heine bis hin in die Gegenwart. Als deren Vertreter konnte der Schriftsteller Doron Rabinovici (Wien) gewonnen werden. In einem Podiumsgespräch, das von einer Lesung aus seinem jüngsten Roman „Ohnehin“ abgerundet wurde, reflektierte Rabinovici mit Nachdenklichkeit und Humor seine schriftstellerische Selbstverständnis zwischen allen Stühlen: 1961 in Tel Aviv geboren, wuchs Rabinovici seit 1964 in Österreich aus. Der hebräischen Sprache sieht sich der Schriftsteller entwachsen, aber auch „nicht gewachsen“. In Österreich zu leben und zu schreiben, wirft andere Probleme auf: Rabinovicis Romane, seine unbequemen Essays sind immer auch politisch zu lesen – manchmal mehr als dem Autor recht ist.

In das jüngste Feld der Kultur führte der Vortrag von Ronny Loewy (Frankfurt) ein: den Film. Das lange in Vergessenheit geratene jiddische Kino, wie es vor allem in den USA flo-

rierte, veranschaulichte Loewy anhand von Filmausschnitten, die ebenso vergnüglich wie wehmütig stimmen. Der Frage, ob es heute einen genuin jüdischen Umgang mit dem Medium Film gebe – vor allem mit Blick auf Shoah-Filme –, stellte sich der renommierte Regisseur Pierre Koralnik (Zürich).

Auf „jüdische“ Baustellen führte der Architekt Alfred Jacoby (Dessau). Jacoby, der in den letzten Jahren große Anerkennung für seine Synagogen-Neubauten in Kassel, Chemnitz und Aachen gefunden hat, gewährte Einblick in seine geistige Werkstatt: Sakraler Anspruch und ästhetischer Gestaltungswillen befinden sich hier in faszinierender Balance. Bewusst provokativ versteht sich hingegen die Künstlerin Anna Adam (Berlin), die mit ihrer Ausstellung „Feinkost Adam“ vor zwei Jahren einen Skandal erregt hatte. Mit Objekten wie „jüdischen Schweißabdrücken“ und einer Anleitung zum „Jüdischen Atmen“ stieß die Künstlerin damals Nicht-Juden wie Juden mitunter vor den Kopf. Dass ihr vor allem die Entkrampfung des deutsch-jüdischen Verhältnisses ein Anliegen ist, wusste die Künstlerin gleichwohl mit viel Charme und Humor vorzutragen. Auf die lange Tradition jüdischer Kunst wies Felicitas Heilmann-Jelinek (Wien) hin, während Elvira Grözinger (Potsdam) die Geburt des jiddischen Theaters aus dem Geist des Purimspiels schilderte.

Ein durch Weisheit gemäßigter Provokateur stand am Ende des Tagungsprogramms: Joshua Sobol (Jerusalem), einer der bekanntesten und erfolgreichsten Dramatiker Israels. Im Gespräch schilderte er seine Bemühungen, die Wurzeln des jüdischen, mitunter sogar des jiddischen Theaters für die israelische Bühne fruchtbar zu machen. Sein neuestes Stück um Kriegsdienstverweigerung, „Augenzeuge“, zeigte die politische Seite seines Schaffens. Viel Applaus im Publikum für diesen Schlusspunkt einer ungewöhnlichen Tagung.

„Jüdische Studien im deutschsprachigen Raum. Bestandsaufnahmen und Perspektiven“

von Brigitte Heidenhain, Nathanael Riemer, Alexander Dubrau

Als die „Wissenschaft des Judentums“ damit begann, jüdische Literatur, Tradition und Geschichte aus wissenschaftlicher Perspektive zu unterrichten, sowie Rabbiner und Lehrer für den Bedarf der jüdischen Gemeinden auszubilden, wurde das junge Fach zunächst nur an privaten jüdischen Bildungseinrichtungen betrieben. Leopold Zunz sah bereits die Notwendigkeit die neue Wissenschaft als akademische Disziplin an einer staatlichen Universität einzurichten. Er, aber auch Geiger und Phillipson, die ähnliche Versuche unternahmen, scheiterten an Ministern, Professoren und anderen Entscheidungsträgern. Erst mit der Gründung der Hebräischen Universität in Jerusalem 1925 konnte sich die Wissenschaft des Judentums erstmals als wissenschaftliche Disziplin an einer Universität etablieren. Im deutschsprachigen Raum

wurde mit der industriellen Massenvernichtung der europäischen Juden die Wissenschaftler und Studenten vertrieben und ermordet, die Bibliotheken aufgelöst und damit der Tradition der Wissenschaft des Judentums ein Ende gesetzt.

Die ersten Studienangebote für Judaistik, die in den 60er Jahren innerhalb konfessioneller und außerkonfessioneller Institute eingerichtet wurden, waren nicht nur anderen Ansätzen, Zielen und Vorstellungen verpflichtet, sondern unterschieden sich in gravierender Weise von der Wissenschaft des Judentums hinsichtlich des Lehrpersonals und der Studierenden. Als im Zusammenhang mit den politischen und gesellschaftlichen Veränderungen in den 90er Jahren verstärkt Studiengänge aufgebaut wurden, die Judentum und/oder jüdische Geschichte zum Inhalt haben, zeichnete sich in der Wissenschaft vom Judentum ein erneuter Umbruch ab. Es wurde „öffentlich gestritten, Grenzen neu gezogen, Ansprüche erhoben, Vorwürfe geäußert, bedauerlicherweise zuweilen in einer die Sitte verlassenden Weise.“¹ Kein Wunder, dass dabei alte Unsicherheiten über das eigene Selbstverständnis des Faches bestehen blieben.

Vor dem Hintergrund der von Katastrophen, Umbrüchen und Unsicherheiten geprägten wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Judentum, versprach die Konferenz *Jüdische Studien im deutschsprachigen Raum - Bestandsaufnahme und Perspektiven* des an den Jüdischen Studien der Universität Potsdam angesiedelten *Kompetenznetzes Jüdische und Rabbinische Studien* zum Meilenstein und Wegweiser zu werden. Allein ein erster Blick auf das Programm der Konferenz, die vom 10.-13. Oktober in Potsdam stattfand, zeigte, dass es dem Organisator Joachim Schlör (Potsdam) gelungen war, alte Gräben aufzubrechen und Wissenschaftler an den Tisch zu holen, die innerhalb der konfessionellen und der außerkonfessionellen Judaistik sowie der Jüdischen Studien im In- und Ausland lehren und forschen. Die vorgegebenen Leitsätze fragten nicht nur nach Entwicklungen und Perspektiven der Jüdischen Studien in inhaltlicher und organisatorischer Hinsicht, sondern auch nach der Positionierung im internationalen Vergleich, vor allen Dingen aber nach den aktuellen politischen und ökonomischen Herausforderungen sowie nach Kooperationsmöglichkeiten.

Es erwies sich als sinnvoll, dass der äußere Rahmen der Konferenz auf die besonderen Themen zugeschnitten war. Nach einleitenden Hauptvorträgen (keynotes) standen den Teilnehmern der Besuch von fünf Arbeitsgruppen offen, die in die Themen „Religion“, „Geschichte“, „Literatur“, „Selbstverständnis“ und „Vision und Organisation“ unterteilt waren und nach mehreren Kurzreferaten Gelegenheit zu Diskussionen boten.²

¹ Grözinger, Karl Erich: Zeichen des Umbruchs – Jüdische Studien in Deutschland. In: VJS – Nachrichten. Informationsblatt der Vereinigung für Jüdische Studien e.V. (Sept. 1997) 1, S. 1.

² Die abstracts fast aller Vorträge können unter der Seite www.juedische-studien.de eingesehen werden. Die keynotes werden hier der Vollständigkeit halber aufgelistet: Stefan Schreiner (Tübingen): Lehre der jüdischen Religion; Admiel Kosman (Potsdam): Von Bar-Ilan nach Potsdam – Die israelische Wissenschaftstradition in Deutschland; Lewis H. Glinert (Dartmouth): The Role of Language in Jewish Studies; John D. Klier: Scholarship on Eastern European Jewish History and Culture in the German-speaking World; Beate Kosmala: Jüdische Geschichte und Antisemitismusforschung; Paul Fenton (Paris/Jerusalem): Jewish Studies in France and Germany. Means of Co-operation; Eva Lezzi (Potsdam/Berlin): Genderkonstruktionen in den Kontroversen um deutsch-jüdische Literatur.

In der Arbeitsgruppe „Religion“ wurde zunächst der Trennungsprozess von Christentum und Judentum diskutiert, deren Kanonisierungsprozesse heiliger Schriften als Kommunikationsstrategien verstanden werden können, in denen es weniger um Inhalte und Systeme, sondern um die Stiftung von Identitäten geht (Susanne Plietzsch, Basel). In diesem Zusammenhang stehen die Disziplinen Theologie, Judaistik und Jüdische Studien vor der Aufgabe die jeweils andere Gruppe, wobei auch der Islam einzubeziehen ist, unter einem neuen Blickwinkel zu verorten (Timotheus Arndt, Leipzig). Innerhalb dieser Kursänderungen muss die Frage nach dem Curriculum neu gestellt werden – eine Aufgabe, über die z.B. innerhalb der Jüdischen Studien um eine verstärkte Einbeziehung der traditionell theologischen Fächer Hebräische Bibel und Neues Testament nachgedacht werden müsste (Matthias Morgenstern, Tübingen). Daneben wurden in der Arbeitsgruppe aber auch Herausforderungen praktischer Art erörtert. Darunter fallen die Aufgaben, die sich die Studiengänge durch die Einführung von BA und MA stellen müssen (Folker Siegert, Münster). Der Trend einer zunehmenden Säkularisierung der Gesellschaft verlangt die verstärkte Einbringung der Religionskomparatistik, da das unterrichtete Judentum zum Paradigma für Religion überhaupt wird.

In der Sektion „Geschichte“ wurde die Aufmerksamkeit auf einige bis vor wenigen Jahren eher vernachlässigte Themenbereiche des Judentums gelenkt. So gab Michael Studemund-Halévy (Hamburg) einen Überblick über die verstärkte Einbeziehung des sephardischen Judentums innerhalb der Jüdischen Studien und den benachbarten geisteswissenschaftlichen Disziplinen. Dagegen richtete François Guesnet (Potsdam) den Blick auf die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem osteuropäischen Judentum, dass mit dem Fall der kommunistischen Regierungen und den erleichterten Zugangsmöglichkeiten zu Archiven einen enormen Aufschwung akademischen Interesses und einen Zuwachs öffentlicher Wahrnehmung erhalten hat. Unter Einbezug von zwei aktuellen Forschungsprojekten referierte Martha Keil (St. Pölten) über die veränderte Wahrnehmung der jüdischen Frau in der jüdischen Geschichte. Klaus Hödl (Graz) und Andreas Gotzmann (Erfurt) stellten sich den Herausforderungen der Jüdischen Studien im Kontext kultureller Umbrüche, bzw. den Jüdischen Studien aus kulturwissenschaftlicher Perspektive.

Mit der Fragestellung „Wer definiert für wen, was jüdische Literatur ist?“ unternahm Alfred Bodenheimer (Basel/Heidelberg) den Versuch Strukturen und Probleme der Definition und Definitionsmacht innerhalb der „jüdischen Literatur“ aufzuzeigen. Eine adäquate, alle Autorengruppen umfassende Definition kann schwerlich vorgenommen werden, da die Gruppen zu heterogen sind. Daniel Weidner (Berlin) setzte sich mit den Schwierigkeiten auseinander, die sich bei der interdisziplinären Kooperation zwischen den Jüdischen Studien einerseits und den allgemeinen Literatur- und Kulturwissenschaften andererseits ergeben. „Er vertritt die These, daß ein solcher Austausch durch eine Ungleichzeitigkeit der Methoden erschwert wird: Die jüdischen Studien sind oft noch stark an einer in der allgemeinen Literaturwissenschaft nicht mehr anschlussfähigen Geistesgeschichte orientiert, während neuere Ansätze dieser Disziplinen umgekehrt dazu neigen, 'das Judentum' zu einer autonomen (und damit selbst wieder 'geistigen') Größe zu hypostasieren.“ (abstract, www.juedische-studien.de)

Die vierte Arbeitsgruppe thematisierte die aus der fehlenden Tradition der Jüdischen Studien in Deutschland resultierenden Unsicherheiten über das eigene Selbstverständnis. So fragte Uffa Jensen (Brighton) nach dem Verhältnis zwischen der jüdischen Geschichte zur allgemeinen Geschichtswissenschaft – insbesondere ob die Historiker die Geschichte der deutschen Juden als integralen Teil der deutschen Geschichte oder als etwas „anderes“ oder gar unwesentliches wahrnehmen. Nach einem historischen Rückblick über die akademische Auseinandersetzung mit der deutsch-jüdischen Geschichte in den letzten 50 Jahren (Stefanie Schüler-Springorum, Hamburg) wurde der Stellenwert der persönlichen Identität der Wissenschaftler thematisiert, die sich mit der Geschichte von Minderheiten auseinandersetzten. Anne Rothe (Detroit) und Nina Redl (New York) gaben sehr persönliche Berichte über die Situationen in denen akademisches Fachwissen dem genuin jüdischen Erfahrungswissen gegenüberstehen, wie das in den Jewish Studies in den USA der Fall ist, in denen der größte Anteil der Studierenden einen jüdischen Hintergrund hat. Die Diskussion versuchte den Fragen nachzugehen, was es für das Selbstverständnis des Faches „Jüdische Studien“ bedeutet, dass an den universitären Studiengängen in Deutschland sowohl Studenten als auch Lehrende mehrheitlich nichtjüdisch sind und wie dies aus den jüdischen Perspektiven gesehen wird.

In der vierten Arbeitsgruppe „Vision und Organisation“ berichteten Anette Haller (Köln), Anne Brenker (Potsdam) und Susanne Marquardt (Potsdam) über das Projekt www.compactmemory.de und die Bemühungen, die Berliner und Potsdamer Bestände an Hebraica und Judaica in einem virtuellen Fachkatalog zu vereinigen.

Dass die Konferenz eine insgesamt sehr spannende Veranstaltung wurde, lag sicher nicht nur an der Unterteilung in verschiedene Arbeitsgruppen, der beachtlichen Zahl an den vorwiegend jüngeren Referenten aus dem In- und Ausland, sondern vor allen Dingen daran, dass diese sich nicht davor scheuten sich den mutig formulierten Leitsätzen zu stellen. Schließlich war der Kongress schon allein deshalb ein Erfolg, da es der erste war, der unter einer sehr praxisbezogenen Thematik stand und zudem die verschiedenen Disziplinen zur konstruktiven Zusammenarbeit aufrief, die sich in der Vergangenheit mit Vorbehalten bedacht hatten. Es bleibt zu wünschen übrig, dass dieser Kongress nicht der letzte seiner Art bleibt, sondern noch weitere folgen mögen.

Die erste Jiddischlehrer-Konferenz in Deutschland

von Janina Wurbs

Jiddisten befinden sich häufig auf einsamem Posten und werden von den Kollegen anderer Fächer aufgrund einer oft missverstandenen Nähe des Jiddischen zum Deutschen nicht immer ernst genommen – wie z.B. Ewa Geller aus Warschau berichtete, die den Ort des Faches innerhalb der Germanistik behaupten muss. Meist verfügt Jiddisch an der Universität nicht über eigene Strukturen, sondern ist angebunden an verschiedenste Fakultäten und Bereiche: Germanistik, Linguistik, Geschichte. In Potsdam kann es beispielsweise innerhalb der Jüdischen Studien / Jewish Studies studiert werden.

Cornelia Martyn, Jiddisch-Dozentin an der Universität Potsdam, initiierte die am Dienstag, den 9. November 2004 veranstaltete Jiddischlehrer-Konferenz. Unterstützt und gefördert wurde das Treffen vom „Kompetenznetz Jüdische und Rabbinische Studien an der Universität Potsdam“ sowie vom Bundesbildungsministerium. Dem Erfahrungsaustausch sollte das Treffen dienen, der Selbstreflexion des Faches und der Erörterung seiner Stellung in Forschung und Lehre. Aus einer Bestandsaufnahme heraus sollten die Perspektiven der weiteren Entwicklung dieses Faches an der Universität diskutiert werden, so Martyn in ihrer Begrüßung.

Welche Rolle die historischen, politischen und kulturellen Aspekte beim Unterrichten des Jiddischen spielen können, verdeutlichte Miriam Hoffman (New York) in ihrem Eröffnungsvortrag. Die Vermittlung der jiddischen Kultur sei ebenso wichtig wie diejenige der sprachpraktischen Kompetenzen. Als Jiddischlehrer dürfe sich daher niemand auf sein fragmentarisches Wissen verlassen, sondern müsse immer vor allem Leser sein, verliebt in die Sprache und Kultur: Mit dem Ziel, Studierende zu begeistern und zu inspirieren. „Jiddischland“ habe schließlich kein Territorium, und könne sich nur auf die kulturelle nationale Erinnerung verlassen, erläuterte Hoffman. Aus diesem Grunde trügen die Jiddischlehrer eine hohe Verantwortung für die Erziehung von Nachfolgern und für die Fortführung der goldenen Kette der Tradition.

Die Teilnehmer waren aus Ost- (Estland, Litauen, Polen, Ungarn) und Westeuropa (Belgien, Dänemark, Deutschland, Schweiz), aus Russland, den USA und Israel angereist.

Die Vorträge, die es z.B. ermöglichten, Hörproben des Elsässer und des ungarischen Jiddisch zu hören, und die angeregten Diskussionen bilden eine Grundlage für eine künftige engere Zusammenarbeit. Ein nicht Aufsehen erregend klingendes, aber doch wesentliches Ziel wurde allein schon dadurch erreicht, dass sich die Vertreter unterschiedlichster Herangehensweisen an den Jiddischunterricht über Methoden, Inhalte und Ziele des Unterrichts verständigen konnten.

Beschlossen wurde u.a., einen internationalen Jiddischlehrer-Verband zu gründen. Mit einer solchen Organisation werden verschiedene Hoffnungen verbunden: Sie soll neben dem regelmäßigen Austausch der Jiddischlehrer zur Selbstbestimmung des Faches Jiddisch an der

Universität beitragen, und somit die Stellung der einzelnen Jiddischlehrer stärken. Wie festzustellen war, fehlt es häufig an geeignetem Lehrmaterial: Somit ist es ein vordringliches Ziel, genügend Gelder zu akquirieren, um den Bedarf an Text- und Wörterbüchern zu decken, neue Lehrmaterialien zu erstellen.

Neben einer Publikation, welche u.a. die Konferenzbeiträge beinhalten wird, ist auch eine virtuelle Vernetzung geplant.

Das Fernziel ist ein großes Projekt: Die Festlegung eines Standards im universitären Raum. Sowohl was den sprachpraktischen Teil des Unterrichts betrifft – etwa die Einführung eines Jiddisch-Zertifikats - als auch die Entwicklung eines Rahmencurriculums. Module des Faches Jiddisch sollen in die Curricula anderer Fächer integrierbar sein und scheinfähig werden. Es wird die allgemeine Etablierung als Prüfungsfach und die internationale Kompatibilität der Fachinhalte angestrebt. Parallel zur Standardisierung soll mit Hilfe eines flexiblen Rahmencurriculums der Beitrag der jiddischen Studien zur Allgemeinen und Vergleichenden Sprach- und Literaturwissenschaft, zur Geschichte, Slawistik, Religions- und Kulturwissenschaft etc. ausgebaut und somit die Anschlussfähigkeit an die unterschiedlichen Bereiche gewährleistet werden. Auf diese Weise könnte ein fruchtbarer interdisziplinärer Austausch entstehen.

Die Einrichtung eines regelmäßig stattfindenden Lehrerseminars soll überdies im internationalen Rahmen die Möglichkeit schaffen, eine Fortbildung für Jiddischlehrende zu gewährleisten. Ausgehend vom Jiddisch-Institut in Vilnius wird unter der wissenschaftlichen Leitung von Prof. Dovid Katz und mit Unterstützung der Righteous Persons Foundation das erste Seminar dieser Art im Mai 2005 dort stattfinden. Prof. Miriam Hoffman, eine der zukünftigen Dozentinnen des Seminars, und Prof. Sharunas Liekis, geschäftsführender Direktor des Instituts, waren Teilnehmer der Potsdamer Konferenz.

Es wäre sogar denkbar, dass das zweite Lehrerseminar im Jahre 2006 in Potsdam stattfindet, wenn hierfür Interesse und eine entsprechende finanzielle Unterstützung gewonnen werden könnte.

Es ist zu hoffen, dass diese Bemühungen mit weiterem Erfolg gesegnet seien und die Ergebnisse möglichst bald in den Unterricht eingehen!

Alfred Klepsch: Westjiddisches Wörterbuch. Auf der Basis dialektologischer Erhebungen in Mittelfranken. 2. Bde. Max Niemeyer Verlag: Tübinger 2004. 1643 S., EUR 336.

Während sich weltweit zahlreiche Forscher mit der ostjiddischen Sprache und Literatur beschäftigen und eine Anzahl von Wörterbüchern zur jiddischen Sprache in Osteuropa existieren, zeigt sich bezüglich des Westjiddischen ein ganz anderes Bild. Zwar wird die Erforschung der westjiddischen Sprache und Literatur seit 1970 an der Universität Trier im Rahmen des Fachs Germanistik in Forschung und Lehre vertreten, jedoch erhielt die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Kultur des älteren Jiddisch erst mit der Errichtung eigenständiger Professuren an den Universitäten Trier und Düsseldorf in den Jahren 1990 bzw. 1996 eine verstärkte Aufmerksamkeit. Die Feststellung, dass die Erforschung des Westjiddischen und seiner Literatur erst in den Kinderschuhen steckt und noch immense Forschungslücken geschlossen werden müssen, ist also keineswegs übertrieben. Damit wundert es nicht weiter, dass das einzige für das Westjiddische zur Verfügung stehende *Jiddische Wörterbuch* von Sigmund A. Wolf auch noch methodische und inhaltliche Mängel aufweist. Insofern ist das Erscheinen des von Alfred Klepsch vorgelegten *Westjiddischen Wörterbuches* äußerst erfreulich, zumal der Umfang des Werkes eine nahezu vollständige Erfassung des Wortschatzes und umfassende Informationen zu geben verspricht.

Das *Westjiddische Wörterbuch* möchte in erster Linie die Disziplinen Dialektologie, Sondersprachenforschung und Jiddistik bedienen und „am Beispiel einer Region in Süddeutschland, nämlich des bayrischen Regierungsbezirks Mittelfranken, zeigen, welcher sonder- oder gruppensprachliche Wortschatz hier in den verschiedenen gesprochenen Varietäten, die mit dem Jiddischen in Kontakt standen, geläufig war oder ist und welche ausdrucks- und inhaltsseitigen Varianten auftreten.“ (S.1) Damit wird deutlich, dass es dem Verfasser keineswegs daran gelegen ist, ein Nachschlagewerk zur überregional konventionalisierten Schriftsprache des Westjiddischen auf der Basis der zeitgenössischen Literatur zu schaffen. Wer also das Wörterbuch zum besseren Textverständnis eines beliebigen Werkes der religiösen Gebrauchsliteratur des 16.-18. Jahrhunderts zur Hand nimmt, wird hier freilich eine große Anzahl der gesuchten Wörter finden, aber vielleicht mit Werner Weinbergs *Lexikon zum religiösen Wortschatz und Brauchtum der deutschen Juden* oder einem einfachen Hebräischwörterbuch besser beraten sein. Und tatsächlich zeigen kurze Stichproben, dass die für die genannte Literatur essentiell wichtigen Wörter wie *dinnim*, *mussar*, *maschal*, *schëimaus* (in der kabbalistischen Bedeutung) und *tauchocho* entweder keine Einträge erhalten haben, unter den zahlreichen Hinweisen eines Hauptlemmas verschwinden oder in ihren semantischen Bedeutungen nicht immer ausreichend erfasst sind.

Klepsch ist in erster Linie an dem Vergleich der „Ausdrucks- und Inhaltsseiten“ des Wortschatzes von Sondersprachen interessiert, die mit dem Jiddischen starke Berührungspunkte hatten. Infolgedessen besteht sein Werk zu einem weiten Teil aus einer

akribischen Untersuchung von Kontaktvarietäten, die in dem lokal sehr stark eingegrenzten Raum Mittelfrankens in Erscheinung getreten sind. So werden in dem 2000-Lemmata-Korpus neben westjiddischen Textkorpora aus dem frühen 19. Jahrhundert antijüdisch motivierten Wörterbüchern („Enthüllungsschriften“) und zahlreichen Glossaren und Wörterbüchern zum Jüdischdeutschen und Ostjiddischen vor allen Dingen schriftliche und mündliche Zeugnisse der Sondersprachen zum Vergleich herangezogen. Den Kern dieser Untersuchungen bilden dialektologische Erhebungen, in denen Klepsch und eine Gruppe von wissenschaftlichen Mitarbeitern der Universität Erlangen 108 Gewährsleute u.a. als Sprecher der *Viehhändlersprache*, des *Schillingsfürster Jenisch* (regionales Rotwelsch) und des *Schopflocher Lachoudisch* in Einzel- und Gruppensitzungen befragten. Die ausführlichen Bemerkungen zur Befragungstechnik, den Fragebüchern sowie das detailliert angefertigte Verzeichnis der Gewährsleute nach ihrer lokalen Herkunft bürgen für eine äußerst sorgfältige und gewissenhafte Arbeit, die durchaus zum Muster für zukünftige dialektologische Erhebungen in anderen Regionen werden kann.

Die Einträge des Wörterbuches sind dreigeteilt. Im *Artikelkopf* wird das Haupt- oder Sublemma, seine grammatikalische Bestimmung und die Bedeutungsangabe angegeben. Die wesentlichen Informationen vermittelt der *Kommentarteil*, in dem die Aspekte *Wortgeschichte*, *Semantik*, *Lautung*, *Verbreitung* und *verwandte Wortformen* kenntnisreich behandelt werden. Besonders interessant ist der *Belegteil*, der nicht nur Nachweise über schriftliche und mündliche *Belege aus Mittelfranken* enthält, sondern sich in seinen *Belegen außerhalb Mittelfrankens* zu einem überaus nützlichen Metawörterbuch entfaltet, da hier die Einträge anderer Nachschlagewerke mit ihren alternativen Schreibweisen und Bedeutungsvarianten erfasst sind. Diese umfassenden Informationen sowie fünf Register, über die u.a. Sublemma, Hebraismen und rotwelsche Wörter abgefragt werden können, machen das Wörterbuch zu einem attraktiven Nachschlagewerk für die Sondersprachen in Mittelfranken. Es legt aber zugleich auch ein beredtes Zeugnis davon ab, wie sehr die christliche Bevölkerung Frankens in sprachlicher Hinsicht von ihren jüdischen Nachbarn beeinflusst wurde.

Nathanael Riemer

Michael Brocke und Julius Carlebach sel. A. (Hrsg.): Biographisches Handbuch der Rabbiner. Teil I: Die Rabbiner der Emanzipationszeit in den deutschen, böhmischen und großpolnischen Ländern. 1781-1870. Bearbeitet von Carsten Wilke. Zwei Bände: Aach-Juspa und Kaempf-Zuckermann. K.G.Saur: München 2004. 965 Seiten, EUR 296.

Der erste Teil des umfangreichen *Biographischen Handbuches der Rabbiner* dokumentiert mit nahezu 2000 Artikeln das Leben und Wirken der rabbinisch Gelehrten der Emanzipationszeit in den deutschsprachigen Gemeinden. Das prosopographische Projekt, das durch den inzwischen verstorbenen Rektor der Heidelberger Hochschule für Jüdische Studien, Julius Carlebach, initiiert wurde, wird nun unter der Leitung von Michael Brocke (Jüdische Studien, Duisburg/Düsseldorf) fortgeführt. In Carsten Wilke hat der erste Teil einen umsichtigen Bearbeiter gefunden, der bei dem immensen Material und den besonderen Anforderungen einer Prosopographie selbst kleinste Details nicht aus den Augen ließ.

Das *Biographische Handbuch der Rabbiner* wird durch eine umfangreiche Einleitung eingeführt, dessen erster Teil die zugrunde gelegten Zugehörigkeitskriterien des Personenkreises sowie die damit verbundenen Probleme erörtert, einen kurzen Abriss über die rabbinischen und modernen Gelehrtenlexika bietet und eine zeitlich-räumliche Eingrenzung des Personenkreises vornimmt. Hinter der etwas unscheinbaren Kapitelüberschrift *Einige Daten zur Geschichte des Rabbinats* verbirgt sich das eigentliche Herzstück der Einleitung. Es handelt sich dabei um eine kenntnisreich geschriebene Kurzdarstellung der Geschichte des Rabbinats im aschkenasischen Raum, die mit den Stadtrabbinaten des Mittelalters einsetzt und die entscheidenden Entwicklungen von den Gebietskörperschaften des 16. Jahrhunderts über die landesjudenschaftlichen Rabbinats des 17.-18. Jahrhunderts bis hin zum Rabbinat im 19. Jahrhundert anschaulich skizziert. Im dritten Teil der Einleitung werden die einzelnen Bearbeitungskriterien und Probleme in Bezug auf die Personengruppe sowie die Vorgehensweise bezüglich der biographischen und bibliographischen Angaben erläutert.

Bei der Konzeption des *Biographischen Handbuches* wurden die Bearbeiter mit zwei grundsätzlichen Problemen konfrontiert: Im Unterschied zu den üblichen prosopographischen Werken, die Persönlichkeiten zum Gegenstand haben, deren Positionen zumeist juristisch definiert sind, musste im vorliegenden Fall zunächst die Unterscheidung getroffen werden, wer Rabbiner, Rabbinatskandidat oder Unterrabbiner und wer Prediger, Lehrer oder Privatgelehrter war – ein Unterfangen, das angesichts verschiedener Tätigkeiten im Leben des Einzelnen, der schwierigen Quellenlage und dem oft schwankenden Sprachgebrauch der Begriffe eine besondere Herausforderung darstellt. Können die herkömmlichen prosopographischen Werke in der Regel auf die Archive von zentralen Institutionen zurückgreifen, so mussten die Bearbeiter die Lebens-, Ausbildungs- und Amtsdaten der Protagonisten erst in mühseliger Kleinstarbeit aus den unterschiedlichsten und weit verstreuten Quellen zusammensuchen, sie auf ihre Verlässlichkeit hin überprüfen und mit abweichenden Daten abgleichen. In dieser mit Akribie durchgeführten Puzzelarbeit liegt die

eigentliche Leistung des Projektes. Seine umfassende Nützlichkeit lässt sich erahnen, wenn man einen kurzen Blick auf die im Folgenden kursiv gesetzten Kategorien wirft, in die die umfangreichen bio- und bibliographischen Angaben eingeordnet wurden.

Neben den wichtigsten biographischen Angaben, wie *Namen* und *Lebensdaten*, werden auf die *familiäre und soziale Herkunft* der Personen eingegangen, die Stationen, Lehrer und Abschlüsse ihrer *rabbiniischen Ausbildung* und der *allgemeinen Ausbildung* erwähnt sowie die Daten der *Anstellungsverhältnisse* aufgezählt. Eine hilfreiche *Kurzcharakteristik* ordnet die Gelehrten in ihrer religiösen Ausrichtung und Wirksamkeit ein. Die bibliographischen Angaben berücksichtigen *Dissertationen*, *veröffentlichte Schriften* und *unveröffentlichte Schriften* in ihren zahlreichen Gattungen und ferner die Tradenten der *ungeschriebenen Lehre (Schüler)*. Unter der Kategorie *Dokumentation aus archivalischen Quellen* sind u.a. Nachweise auf erhaltene Personalakten, Einträge in Geburts-, Trauungs- und Sterbebücher, Anstellungsverträge, landesherrliche Urkunden und Korrespondenzen zu finden. Mit den letzten Kategorien *epigraphische Zeugnisse*, *Literatur* und einer *Ikono-graphie*, die zum Teil sogar Bildnachweise im Internet berücksichtigt, werden die wesentlichen Informationen zur gesuchten Person abgeschlossen.

Das *Bibliographische Handbuch der Rabbiner* kann ohne Einschränkung als ein unentbehrliches Handbuch zur wissenschaftlichen Auseinandersetzung bezeichnet werden, das nicht nur entscheidend zum Verständnis für die Entwicklung der Emanzipation beiträgt, sondern geradezu dazu einlädt, sich ihren zahlreichen Protagonisten über die unterschiedlichsten Hinweise und Quellen zu nähern. Der historische Abriss über die Geschichte des Rabbinats im aschkenasischen Raum, der klare Aufbau des Werkes und die zahlreichen Informationen werden auch den interessierten Laien begeistern, der lediglich mit der zwar um Exaktheit bemühten, aber doch schwerfälligen Transkription hebräischer Wörter zu kämpfen haben dürfte. Mit großer Spannung wird man den zweiten Teil des Handbuches erwarten dürfen, den Katrin Nele Jansen unter dem Titel *Die Rabbiner im Deutschen Reich 1871-1945* bearbeitet.

Nathanael Riemer

Manfred Voigts: „Wir sollen alle kleine Fichtes werden!“ Johann Gottlieb Fichte als Prophet der Kultur-Zionisten. Philo-Verlag: Berlin/Wien 2003. 230 S., EUR 29,90.

Das vorliegende Werk behandelt im Wesentlichen die Jahre 1800 bis 1814 und 1900 bis 1925. Das sind zum einen die Jahre, in denen Fichte seine Hauptschaffenszeit hatte und seine berühmten und sowohl von den deutschen Nationalisten als auch den Kulturzionisten rezipierten *Reden an die deutsche Nation* hielt. Das ist zum anderen, hundert Jahre später, die Entstehungsperiode des Zionismus und der kulturzionistischen Fichte-Rezeption.

Der Autor schildert zunächst die Voraussetzungen der zionistischen Fichte-Rezeption und weist dort darauf hin, dass nur eine kleine deutschsprachige, in Prag angesiedelte Strömung innerhalb des Zionismus – die Kulturzionisten - Fichte als ihren Propheten auserkor. Er gibt weiter ein konzentriertes Bild von Fichte und seiner Zeit und macht damit deutlich, dass die Kulturzionisten in der Persönlichkeit Fichtes in seiner Zeit und in seiner Formulierung eines deutschen Nationalismus DAS Vorbild für ihren eigenen Nationalismus sahen.

Im Anschluss stellt der Autor Fichtes *Reden an die deutsche Nation* vor, welche zentrale Quelle für sowohl die deutsch-nationalistische als auch die kulturzionistische Fichte-Rezeption gewesen sind. Da diese beiden Rezeptionen die *Reden* mit unterschiedlichen Augen und vor einem unterschiedlichen Hintergrund lasen, werden Fichtes *Reden* vom Autor zweimal vorgestellt. Er geht auch auf die verschiedenen Positionen in der anhaltenden Kontroverse über den Antisemitismusvorwurf an Fichte ein und thematisiert das problematische Verhältnis von Philosophie und Antisemitismus.

Das zentrale Kapitel des Buches stellt dann nicht nur ausführlich die kulturzionistische Fichte-Rezeption dar, sondern gewährt auch einen Einblick in die innerzionistische Kritik an dieser.

Manfred Voigts bietet im vorliegenden Buch keine umfassende Darstellung der Philosophie Fichtes an, sondern er betrachtet die Philosophie Fichtes unter den Gesichtspunkten, die erklären können, das Fichte (dessen Antisemitismus sogar aus seiner Philosophie begründbar ist) sowohl von den Kulturzionisten als auch von den deutschen Nationalisten rezipiert und adaptiert wurde.

Nicht nur Fichtes Nationalbegriff, seine Vorstellung vom wahren und ursprünglichen Volk, sondern auch sein metaphysischer Ansatz veranlasste die Kulturzionisten dazu, Fichte zu ihrem Propheten zu machen. An diesen metaphysischen Ansatz konnten sie ihre Vorstellung von der weltgeschichtlichen Mission der Juden anknüpfen und bestätigt sehen. Indem die Kulturzionisten an „die Ursprünge“ des jüdischen Volkes anzuknüpfen glaubten, konnten sie Fichte als Prophet interpretieren und in eine Reihe mit den israelitischen Propheten stellen.

Erst als die Realität in Palästina sie einholte, erkannten die Kulturzionisten, dass der Nationenbegriff Fichtes, den sie über Jahre begeistert verfochten und auf ihre eigene

Nationalbewegung übertragen hatten, mit dem von Ihnen seit den 1920ern propagierten binationalen Staat in Palästina nicht vereinbar war. Das brachte sie schließlich auf Abstand zu Fichte.

Der Autor thematisiert auch die grundsätzliche Problematik der Um-Interpretation einer Philosophie, die im Falle Fichtes mehrmals geschehen ist. Dies verdeutlicht der Autor anhand der deutsch-nationalistischen, der kulturzionistischen und der sozialistischen Fichte-Rezeption. Dabei wird erkennbar, dass jede der genannten Bewegungen zwar Grundsätze von Fichtes Philosophie übernahmen, ihre Um-Interpretation aber von ihrer ideologischen Ausgangsposition abhängig war und davon, was die Rezipierenden mit Fichtes Philosophie begründen und legitimieren wollten. Davon war auch abhängig, welche Ausschnitte der Philosophie Fichtes sie wählten. Das erklärt, warum die Kulturzionisten den Antisemitismus Fichtes lange Zeit ausblendeten, als unwichtig ansahen oder warum sie in Fichtes Antisemitismus eine Übereinstimmung mit ihrer eigenen Gegnerschaft gegenüber dem säkularen, assimilierten Diaspora-Judentum ihrer Eltern- und Großelterngeneration entdeckten. Trotz der innerzionistischen Kritik an der Fichte-Rezeption erkannten die Kulturzionisten den letztlich tödlichen Charakter von Fichtes Antisemitismus lange nicht.

Manfred Voigts geht immer wieder auf die gefährliche Nähe des Kulturzionismus zur politischen Romantik ein, welche er in die Vorgeschichte des Holocaust einordnet. Diese Nähe wurde durch die Fichte-Rezeption bewirkt. Indem die Kulturzionisten ihrer universalistischen und monotheistischen Orientierung auch zu Zeiten der Fichte-Rezeption treu blieben und sich schließlich von Fichte abwandten, gingen sie aber einen anderen Weg, als die deutsch-nationale Fichte-Tradition, deren Zielvorstellung letztlich „in der Vernichtung der europäischen Juden im Machtbereich des deutschen Nationalsozialismus“(S.223) endete.

Manfred Voigts legt ein Buch über die großen und kleinen Zusammenhänge der kulturzionistischen Fichte-Rezeption vor, das seinesgleichen sucht.

Vera Oelbracht

Neujahrswünsche aus Israel

von *Elvira Grözinger*

„Wie hältst Du's mit der Religion?“, lautet die Gretchenfrage. Nun, aus Anlass der Hohen Jüdischen Feiertage im Herbst 2004, gab es in Israel Gelegenheit genug, diese Frage ernsthaft zu erörtern. Die diesjährigen Neujahrstage standen zunächst unter dem Zeichen der Kabbala, denn in Tel-Aviv tagte ein Kongress des amerikanischen Kabbala-Zentrums des umstrittenen Rabbi Berg, zu dem sich die Popsängerin Madonna nebst weiteren zwei Tausend Teilnehmern eingefunden hat. Zwar reiste die Kabbalistin erst nach Anbruch der Dunkelheit am Festabend an, doch sie war nicht die einzige, die die Festtagsruhe störte, denn auch Bayern München spielte bekanntlich erst nach dem Festmahl im Fußballstadion in Ramat-Gan gegen die Makkabi-Tel-Aviv-Mannschaft, wobei die Letztere nur 0:1 verlor. Doch das sei alles nur halb so schlimm wie die Störung der Sabbatruhe, erklärte ein Rabbiner, der in seinem früheren Leben als nichtreligiöser Jude Fußballspieler beim Klub Beitar-Jerusalem war.

Madonna, die sich neuerdings „Ester“ nennt, füllt ja ebenfalls die Seiten der deutschen Regenbogenpresse, so dass das große Medienecho in Israel nur allzu verständlich war. Allerdings waren unter den israelischen Pressefotografen (Neuhebräisch „Paparazzi“...) wohl einige zu aufdringlich gewesen, woraufhin sich Madonnas Bewacher bemüßigt fühlten, einzuschreiten. Am Ende gab es Verletzte auf beiden Seiten, nicht zuletzt durch Schüsse. All das ist unerhört – ist Israel also jetzt ein „normaler“, säkularer Staat geworden? Beileibe nicht, denn in diesen Buß-Tagen, in denen die Juden weltweit und seit jeher in Einkehr vereint zu Gott für den Erlass ihrer Sünden zu beten pflegen, haben sich weitere Dinge ereignet, die mit dem Begriff von „Slichot“ wenig gemein haben.

Zunächst gab es in der zuvor vom Terror weitgehend verschonten Stadt Beer-Sheva in der Negev-Wüste zwei Selbstmordanschläge auf Busse mit vielen Toten und Verletzten, und kurz vor Jom Kippur an „unserer“ Straßenkreuzung, sozusagen vor der Haustür in Jerusalem, sprengte sich ein 18 jähriges arabisches Mädchen in die Luft, riss zwei Grenzschutzsoldaten mit in den Tod und hinterließ zahlreiche Verletzte. Darüber hinaus töteten die aus dem Gaza-Streifen abgefeuerten Kassam-Raketen fast täglich Menschen, darunter mehrere kleine Kinder, in dem nahen israelischen Städtchen Sderot. Diese Tragödien lieferten zahlreichen Eiferern einen Vorwand, nach weitreichende Konsequenzen zu rufen, zum Beispiel dergestalt, dass 14 im Kernland und in den besetzten Gebieten unter den Siedlern tätigen Rabbiner eine Öffentliche Erklärung abgegeben haben, in der sie sozusagen „Kollateralschäden“ beim Kampf gegen den Feind guthießen und erlaubten, präventiv auch die unbeteiligte Zivilbevölkerung zu töten, wenn dies der eigenen Sicherheit dient. Dem folgte umgehend eine Stellungnahme gemäßigter Rabbiner, die diese ihre Kollegen als „Mullahs“, inhuman und unjüdisch bezeichneten und den Schutz der Zivilbevölkerung auch auf der Feindesseite forderten.

Manche der israelischen Rabbiner schienen dieses Jahr schlichtweg vergessen zu haben, dass man sich in der Bußzeit mit dem Nachbarn – somit auch mit dem Feind - zu versöhnen pflegt. Sie übernahmen nämlich einen führenden politischen Part in dem innerisraelischen Konflikt um die Pläne der Regierung Sharon, nicht nur den Gaza-Streifen, sondern eventuell auch andere Siedlungen gegen hohe Entschädigungen an die Siedler räumen zu lassen. Um ihrem Protest gegen die geplanten Räumungen Eindruck zu verschaffen, kamen unmittelbar vor Neujahr an die 40.000 rechtsgerichtete und mehrheitliche religiöse Demonstranten in Jerusalem zusammen. Auf Plakaten drohten sie Sharon und seinem Beauftragten Jonathan Bassi unverhohlen, sollten sie diesen „Transfer“ der Juden aus dem jüdischen Land verwirklichen wollen. Solche Plakate schmückten einen Tag lang die öffentlichen Plätze, neben oder auf den zuvor zum Neujahr angebrachten Plakaten der Lubawitscher (Chabad) Hasidim, die ihren vor zehn Jahren verstorbenen geistlichen Führer, Rebbe Menachem Mendel Schneerson, als nach wie vor quicklebendigen „König Messias“ darstellten. Die Nachbarschaft der Hetzplakate gegen die Regierung war für die Lubawitscher nachteilig: Die Behörden rissen nämlich überall beide Plakate ab... Allerdings schmückt nun das Konterfei des Rebbe, der zu Lebzeiten nie den israelischen Boden betrat, stattdessen manch einen innerstädtischen Bus in Jerusalem mit dem ihm angedichteten Spruch „Der Rückzug aus Gaza ist eine Gefahr für das jüdische Volk“.

Doch das war nicht alles. Die militanten Rabbiner sind dieses Jahr so richtig in Fahrt gekommen und riefen darüber hinaus die israelischen Soldaten zum Ungehorsam gegen Befehle auf, wenn sie gegen die Siedler vorgehen sollten, denn die Siedler würden im Konfliktfall auch die Soldaten nicht verschonen. Daraufhin wurde von allen Seiten die Gefahr eines Bürgerkrieges heraufbeschworen. In dieses Drohszenario passte schließlich die Ankündigung eines weiteren Rabbiners, er würde, wenn von Rabbinern angeordnet, gegen den Regierungschef Sharon eine „Feuerpeitschen-Strafe“ (Pulsa de-Nura) verfügen, wie dies schon ein Mal im Falle des später ermordeten Premierministers Itzhak Rabin geschehen sei. Ein Schelm, wer Böses dabei denkt... Während die nach Israel zu Sukkotfeiertagen eingereisten 4000 Evangelisten aus der ganzen Welt gegen den Rückzug aus Gaza sind und Jesus um Beistand baten, vollbrachten 40 rechtsgerichtete jüdische Aktivisten, darunter ein Professor der Bar Ilan Universität, an der „heiligen“ Shiloah Quelle ein antikes Ritual aus der Zeit des Ersten Tempels, „Nisuah ha-mayim“, mit dem Ziel, Ariel Sharon den Tod zu bringen, der jetzigen weltlichen Regierung ein Ende zu bereiten und eine jüdische (messianische) Monarchie zu gründen.

Der Absurditäten nicht genug, zuvor dekretierten in einer Zeit, in der, wie in den Medien weidlich berichtet wurde, Tausende von israelischen Bürgern unterhalb des Existenzminimums leben und sogar Hunger leiden, einige rabbinische Autoritäten, dass wegen der Neujahrstage, die dieses Jahr von Mittwoch bis Samstag dauerten, Tausende von Litern Milch, die nicht gelagert werden können und aus religiösen Gründen nicht verkauft werden dürfen, wegzukippen seien. Dagegen protestierten linksgerichtete Politiker, die die Molkereien aufforderten, die Milch an Bedürftige zu verschenken. Und als ob man sonst

keine Probleme hätte, haben manche Rabbiner der „litauischen“ Richtung die Frauen vor den Festtagen angewiesen, wenn sie überhaupt zum Beten kommen, die Synagogen schon nach dem Gebet „Aleynu leshebeyah“ zu verlassen und nicht bis zum Ende des Gottesdienstes zu warten, damit sie im Gedränge am Ausgang nicht mit den männlichen Betern in Berührung kommen, was ja verboten ist, zumal Frauen ja sowieso nicht verpflichtet sind, in die Synagoge zu gehen.

Wie ein Kommentar zum Un-Geist der Zeit, in der die israelische Gesellschaft wie noch nie zuvor seit der Staatsgründung in zwei große feindliche Lager gespalten ist, mutet das kürzlich erschienene Buch des israelischen Autors Israel Segal, „Ve-ki nahash memit?“ (Ob die Schlange tötet?) an. Es ist ein autobiographischer Roman eines abtrünnigen Frommen, dessen Bruder, eine ultraorthodoxe Autorität – ein neues Paar wie Kain und Abel - dem vom wahren Glauben abgefallenen Bruder verwehrt, die Eltern sogar auf ihrem Totenbett noch zu besuchen. Segal schildert eindringlich die menschenverachtende, grausame Seite des religiösen Fanatismus und warnt vor einer – bereits weithin sichtbaren – Klerikalisierung dieses Landes.

Andererseits gibt es innerhalb der Haredi (ultraorthodoxe)-Bewegung gewisse Anzeichen einer möglichen Abkehr: Vor kurzem wurde ein erstes Heim für entflozene orthodoxe männliche Jugendliche gegründet, in dem es bereits zu eng geworden ist, und weitere gestrandete Aussteiger nicht aufgenommen werden können. Daneben gibt es eine neue „Emanzipationsbewegung“ unter den jungen ultraorthodoxen Männern, die „Shovavniks“ (etwa „wilde Kerle“) genannt werden. Diese verhalten sich nicht nach der in ihren Kreisen erforderlichen Norm - haben die Jeschiwot verlassen, dienen in der Armee und fahren Fahrrad - weshalb sie von den Haredim mit Verachtung behandelt werden, wogegen sie wiederum durch weitere Provokationen protestieren.

Es sind bewegte Zeiten, und es bleibt zu hoffen, dass sich vielleicht nicht nur angesichts der nicht nachlassenden erheblichen äußeren Gefahren, vor allem der Intifada, auch die in Kampfesstimmung befindlichen Rabbiner auf die Prinzipien ihrer eigenen Religion besinnen, die in ihren Grundlagen ethisch und menschenfreundlich ist, und endlich zum äußeren wie inneren Frieden im Lande beitragen werden.

Das möchte ich zum Neuen Jahr ganz Israel wünschen.

Shalom und shana tova!

Elvira Grözinger (Jerusalem), im Oktober 2004

“Ha-Chagiga Nigmeret” – Naomi Shemer 1930-2004

von Hans-Michael Haußig

Ha-Chagigah Nigmeret – „Die Feier ist beendet“. Am 26. Juni 2004 verstarb die israelische Liedermacherin Naomi Shemer. Während die Nachricht von ihrem Tode in den israelischen Medien unter den Hauptmeldungen verzeichnet war, wurde hierüber in den deutschen Medien – darunter auch denjenigen, die sich im allgemeinen für Israel und Judentum interessieren – nicht berichtet. Die Bedeutung, die Naomi Shemer innerhalb Israels zukommt, mag dadurch unterstrichen sein, daß an ihrer Beisetzung, die das israelische Fernsehen direkt übertrug, nicht nur zahlreiche Künstler teilnahmen, sondern auch Staatspräsident Moshe Katzav und Ministerpräsident Ariel Sharon.

Naomi Shemer wurde am 13. Juli 1930 im Kibbuz Kinneret im Norden Israels geboren. Schon früh wurde ihre musikalische Begabung von ihren Eltern gefördert. Später lernte sie an den Musikakademien in Tel Aviv und Jerusalem um anschließend in ihren Heimatkibbuz als Lehrerin zurückzukehren. Den Antrieb zum Liederschreiben gab ihr das Fehlen geeigneter Lieder, die die Lebenswelt der Kinder des Kibbuz ansprachen. Förderlich für ihre Karriere wirkte sich auch der Militärdienst aus, den sie innerhalb des Musikensembles der Eliteeinheit *Nachal* absolvierte. Dieses sollte im Laufe der Jahre auch viele ihrer Lieder interpretieren.

Anfang der sechziger Jahre siedelte sie für einige Jahre nach Paris über. In dieser Zeit entstanden viele Adaptionen französischer Lieder. Nach ihrer Rückkehr nach Israel im Jahre 1967 sollte sie ihren wohl größten Erfolg mit dem Lied „Yerushaliyim shel zahav“ (Jerusalem aus Gold) haben. Das Lied entstand kurz vor dem Ausbruch des Sechs-Tage-Krieges auf Initiative des damaligen Jerusalemer Bürgermeisters Teddy Kollek und wurde erstmalig während eines Jerusalemer-Songfestivals aufgeführt. Für viele Israelis gilt es heute als das bedeutendste Lied und ist auch außerhalb Israels weithin bekannt geworden.

Auch in den darauffolgenden Jahren sollten Naomi Shemers Lieder immer wieder Popularität erlangen, jedoch sollte keines davon die Bedeutung von „Yerushaliyim shel zahav“ erlangen. Auch wenn in vielen ihrer Lieder ein Streben nach Harmonie zum Ausdruck kommt, ist sie dennoch nicht unumstritten gewesen. Dies kam nicht zuletzt auch durch ihre Sympathien für Gush Emunim, die sie bei der politischen Linken für lange Zeit obsolet werden ließ. Zudem wurden viele Lieder, die zunächst keine unmittelbare politische Tendenz hatten, instrumentalisiert, wie etwa das eigentlich sehr persönliche als Trost für ihre verwitwete Schwester geschriebene gebetsartige „al kol eleh“ (über alle diese), bei der die Zeilen „al na ta‘aqor natu‘a“ (reiß nicht gepflanztes aus) zum Slogan der Siedler von Yamit wurden, die sich damit gegen die Räumung des Sinai durch die israelische Armee und Rückgabe an die Ägypter wehrten. Langfristig tat dies ihrer Popularität jedoch keinen Abbruch und sie wurde schließlich 1983 auch durch die Verleihung des Israel-Preises sowie später durch die Ehrendoktorwürde der Universität Tel Aviv allgemein geehrt.

Naomi Shemer hat mit ihren Liedern wie keine zweite stilbildend für das israelische Volkslied gewirkt. Viele Lieder, die häufig zunächst zum Repertoire führender israelischer Popstars, wie Yehoram Gaon, Ofra Haza, Arik Einstein oder den verschiedenen Musikensembles der israelischen Armee gehörten, wurden im Laufe der Zeit zum allgemeinen Liedgut und man ist sich gar nicht mehr bewußt, daß Naomi Shemer die Verfasserin ist. Der Erfolg Naomi Shemers mag wohl darin begründet liegen, daß es ihr wie keinem zweiten gelungen ist, die Erfahrungen und das Selbstverständnis vieler Israelis in Form eines Liedes zu fassen. Die Botschaft ihrer Lieder schien nicht allzu komplex; Zwischentöne wird man vergeblich suchen. Die Melodien sind in der Regel einfach, aber gerade dadurch waren sie leicht nachsingbar. In stilistischer Hinsicht mag hier vieles den Liedern der internationalen Jugendbewegung geschuldet sein und läßt sogar Assoziationen zum Liedgut der bündischen Jugend zu. Manche Lieder waren einfache Schlager, die von einer optimistischen Grundstimmung getragen waren. Demgegenüber griffen Lieder wie „shnenenu me'oto ha-kfar (Wir zwei aus dem selben Ort) die Erfahrungen des Verlustes enger Freunde durch die zahlreichen Kriege auf, wogegen Lieder wie „machar“ (Morgen) die Hoffnung zum Ausdruck brachten, daß eben diese Kriege einmal ein Ende haben werden. Gelegentlich griff sie bei den Texten auch auf Vorlagen von Rachel, Natan Altermann oder Shaul Tschernichowski zurück. Inhaltlich verwendete sie auch immer wieder Themen aus der religiösen Tradition, ohne allerdings im engeren Sinne religiöses Liedgut zu verfassen. Von moderner chassidischer Popmusik, wie sie heutzutage in religiösen Kreisen gepflegt wird, war Naomi Shemer weit entfernt. Abgesehen von diesen gelegentlichen Referenzen an die religiöse Überlieferung wurden Themen der jüdischen Vergangenheit weitgehend ausgeklammert; damit entsprach sie wohl zunächst einer allgemeinen Tendenz der frühen Jahre des Staates Israel, die jedoch für sie prägend bleiben sollte. Ihr zentrales Interesse galt der Lebenswelt des Staates Israel.

Naomi Shemer hat das moderne israelische Liedgut maßgeblich geprägt. Ihre Lieder werden auch nach ihrem Tode lebendig bleiben.

Eine große Lehrerin ist von uns gegangen. Zum Tode von Marianne Awerbuch

von Hans-Michael Haußig

Am 6. Juni 2004, nur zwei Wochen vor ihrem 87. Geburtstag, verstarb in Berlin die Judaistin Marianne Awerbuch. Awerbuch wirkte lange Zeit am Institut für Judaistik der Freien Universität Berlin und war dort nach ihrer Habilitation als Professorin tätig.

Marianne Awerbuch wurde am 20. Juni 1917 in Berlin geboren. Sie entstammte dem klassischen deutsch-jüdischen Bildungsbürgertum, das sich dem traditionellen Judentum bereits weitgehend entfremdet hatte und sich als integraler Bestandteil der deutschen Nation verstand. An ihre jüdische Herkunft wurde sie letztendlich nur durch den Nationalsozialismus erinnert, der sich wenig um den Patriotismus der deutschen Juden scherte und vielmehr alles unternahm, um sie systematisch aus der deutschen Gesellschaft auszugrenzen. Im Gegensatz zu ihren Eltern, die später in Auschwitz ermordet wurden, erkannte sie frühzeitig die Gefahren, die den Juden in Deutschland drohten, und begann sich daher in der zionistischen Jugendbewegung zu engagieren, um gemeinsam mit ihrem Mann die Übersiedlung in das damalige Palästina vorzubereiten.

Seit 1939 zunächst illegal im damaligen britischen Mandatsgebiet Palästina widmete sie sich der Erziehung schwer erziehbarer Kinder und leitete u.a. auch eine Sonderschule. 1961 begann sie an der Universität Tel Aviv ein Studium der Bibelwissenschaft und Geschichte, das sie mit dem Magister abschloß. 1966 kehrte sie wieder nach Berlin zurück, wo sie in den folgenden Jahren am Institut für Judaistik der Freien Universität Berlin unter Jacob Taubes tätig war. Ihr Schwerpunkt sollte bald die mittelalterliche europäische Geschichte bilden. So promovierte sie zunächst 1970 „Über die Motivation der burgundischen Politik im 14. und 15. Jahrhundert“; 1975 schloß sich die Habilitation über „Christlich-jüdische Begegnung im Zeitalter der Frühscholastik“ an, die auch veröffentlicht worden ist¹. Hervorzuheben ist auch ihre in den achtziger Jahren erschienene Monographie zur Geschichtsdeutung der Juden in Spanien vor der Vertreibung 1492².

Seit 1975 war Marianne Awerbuch bis zu ihrer Emeritierung 1982 als Professorin am Institut für Judaistik tätig, das sie in dieser Zeit nachhaltig prägte. Daneben engagierte sie sich hochschulpolitisch und war Vorsitzende des Fachbereichs Philosophie- und Sozialwissenschaften. Auch nach ihrer Emeritierung im Jahre 1982 nahm sie am wissenschaftlichen Leben Berlins Anteil, wirkte im Fachbereich Geschichtswissenschaften der FU und mischte sich immer wieder in öffentliche Debatten zum Thema Judentum ein.

¹ Christlich-jüdische Begegnung im Zeitalter der Frühscholastik. Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog 8. München 1980.

² Zwischen Hoffnung und Vernunft. Geschichtsdeutung der Juden in Spanien vor der Vertreibung am Beispiel Abravanel und Ibn Vergas. Studien zu jüdischem Volk und christlicher Gemeinde 6. Berlin 1985.

Wer das Glück hatte, Marianne Awerbuch als akademische Lehrerin zu erleben, erfuhr einen sehr lebendigen Unterricht, bei dem es ihr gelang, von vornehmlich entfernt liegenden mittelalterlichen historischen Themen einen Bogen in die Gegenwart zu ziehen und so deutlich zu machen, inwiefern scheinbar abgelegene Themen aktuelle Bedeutung gewinnen können. Stets ergab es sich, daß während einer Veranstaltung in einem Semester eine Sitzung der Diskussion von Gegenwartsfragen, meist im Zusammenhang mit dem deutsch-jüdischen Verhältnis gewidmet wurde.



Quelle: fu-info, 9/1982, S. 9.

Marianne Awerbuch verstand sich trotz ihres mehr als fünfundzwanzig Jahre dauernden Aufenthalts in Israel stets als Deutsche und lehnte daher jegliche Sonderrolle des Judentums ab. Auch in wissenschaftlicher Hinsicht verstand sie sich in erster Linie als Historikerin und erst in zweiter Linie als Judaistin. Gleichwohl hatte sie eine außerordentliche Zuneigung zur hebräischen Sprache, was sich nicht zuletzt daran zeigte, daß sie während ihrer Lehrveranstaltungen gerne Passagen der hebräischen Bibel im Original rezitierte. Immer wieder bot sie auch Lehrveranstaltungen zur modernen hebräischen Literatur an und wußte es zu schätzen, wenn Studenten für das Hebräische Interesse und Begabung zeigten.

In Marianne Awerbuch haben die Judaistik und die Jüdischen Studien eine bedeutende Persönlichkeit verloren.

Veranstaltungen, Hinweise und Korrekturen

Forum Jüdische Geschichte und Kultur in der Frühen Neuzeit am 11.-13.2.2005

Wir laden alle Interessierten ein zur 6. Arbeitstagung des *Forum Jüdische Geschichte und Kultur in der Frühen Neuzeit* im *Film-Funk-Fernseh - Zentrum der Evangelischen Kirche* in Düsseldorf vom 11.-13.2.2005.

In der Abstimmung am Ende der letzten Tagung wurde als nächstes Thema die „Alltagskultur“ favorisiert. Das Themenfeld „Alltagskultur“ bietet eine breite Fülle von Möglichkeiten, die wir hier nicht vorstrukturieren möchten. Vielmehr laden wir dazu ein, sich möglichst bis zum 1. November mit Beiträgen zu melden und die Werbetrommel gegenüber solchen potenziellen Referenten oder Teilnehmern zu rühren, die bislang noch nicht informiert sind. Es wäre schön, wenn Vorträge aus vielen verschiedenen Fächern angeboten würden. Die Anregung, eine Sektion der gemeinsamen Quellenlektüre zu widmen, stieß auf positive Resonanz. Auch hierzu bitten wir um Vorschläge.

Eine Zusammenfassung der Vorträge des letzten Forums ist in Kürze im Netz unter folgender Adresse einzusehen: <http://www.uni-trier.de/uni/fb3/geschichte/cluse/forum/>

Dr. Rotraud Ries rotraud.ries@uni-bielefeld.de

Dr. Birgit E. Klein bklein15@gmx.de; Birgit.Klein@phil-fak.uni-duesseldorf.de

(Red.: Diese Tagungsankündigung wurde gekürzt.)

3. Konferenz des Graduiertenkollegs "Makom" am 26.-29.6. 2005 in Potsdam

MaKomPositionen III. "Das Verhältnis von realem und imaginärem Ort im Judentum"

Nachdem die erste internationale Konferenz des Graduiertenkollegs ausdrücklich nach dem "Ort des Judentums in der Gegenwart, 1989-2002" fragte, zielt die Konferenz 2005 darauf ab, das Thema in Kontinuität und Wandel seit dem 18. Jahrhundert zu verfolgen. Dabei stehen mediale Ortskonstruktionen und –inszenierungen im Vordergrund.

Wir sind interessiert an der interdisziplinären Betrachtung "jüdischer" Orte und bitten um Beiträge aus verschiedenen Fachbereichen. Besonders willkommen sind Beiträge mit interdisziplinärem oder komparatistischem Ansatz. Das gilt auch für Vergleiche, die über das Judentum hinausgehen und deren Orte/Ortskonstruktionen mit denen anderer Gruppen in Beziehung setzen. Tagungssprachen sind Englisch und Deutsch. Abstracts von 1 ½ - 2 Seiten werden bis zum 15.11.2004 erbeten.

(Red.: Unter <http://www.uni-potsdam.de/u/makom/1024/konferenzen.htm> können weitere Informationen und Kontakte eingesehen werden. Diese Tagungsankündigung wurde gekürzt.)

Neuer B.A./M.A.-Studiengang Judaistik in Tübingen

Mit Beginn des Wintersemesters 2004/2005 kann das Fach Judaistik sowohl als Haupt- als auch als Nebenfach an der Universität Tübingen studiert werden. Der entsprechende B.A.-/M.A.-Studiengang wird gemeinsam von der Fakultät für Kulturwissenschaften und der Evangelisch-theologischen Fakultät getragen. Der Studiengang umfasst einen 6-semesterigen B.A.-Studiengang, an den bei entsprechender Voraussetzung eine Zulassung zum anschließenden 4-semesterigen M.A.-Studiengang erfolgen kann.

(Red.: Unter <http://www.uni-tuebingen.de/judaicum/content/studium.html> sind weitere Informationen abrufbar.)

Einrichtung eines Zentrums für jüdische Kulturgeschichte in Salzburg

An der Universität Salzburg ist ein neues Zentrum für jüdische Kulturgeschichte eröffnet worden. Im Mittelpunkt der interdisziplinären Einrichtung stehen die u.a. die Bedeutung des Judentums in der Diaspora, Erfahrungen von Zugehörigkeit und Fremdheit, Probleme der Migration sowie die Erforschung von Antijudaismus und Antisemitismus.

(Red.: Unter www.sbg.ac.at/zjk sind weitere Informationen abrufbar.)

Modernisierungsdebatte im deutschen Judentum des 19. Jahrhunderts

Der von Hans-Michael Haußig angelegte Quellenkatalog des DFG-Projektes „Die Modernisierungsdebatte im deutschen Judentum des 19. Jahrhunderts“ kann neben weiteren Dateien unter der Adresse <http://www.uni-potsdam.de/u/religion/forschung.htm> abgerufen werden. Ein Bericht über das Projekt ist in *PaRDeS* (2004), Nr. 8, S. 43-44 enthalten.

Korrekturhinweis zur ISSN der *PaRDeS*-Ausgabe Nr. 8

Die Ausgabe der *PaRDeS*-Ausgabe (April 2004), Nr. 8 enthielt irrtümlicherweise die ISSN 1437-2843, die sich auf die Ausgaben 1-7 bezieht. Die Ausgaben Nr. 8 ff. werden in der Deutschen Bibliothek unter der ISSN 1614-6492 geführt.

Mitglieder der Vereinigung für Jüdische Studien e.V., die ihren Mitgliedsbeitrag für das laufende Jahr noch nicht entrichtet haben, werden gebeten den Mitgliedsbeitrag von 20 Euro auf folgendes Konto zu überweisen:

Vereinigung für Jüdische Studien e.V., Deutsche Bank Berlin,
BLZ 100 700 24, Konto-Nr. 480 24 19

Die Märchen des Raba bar-bar Chana.¹⁾

Es war zur Zeit der heftigen Kämpfe zwischen Maskilim und Chassidim in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts. Die Maskilim, die teilweise Mendelssohn noch gekannt hatten und Brocken von seinem Tisch sammelten, wollten ein für allemal mit dem traditionellen Judentum fertig werden, die eiserne Mauer, die das jüdische Volk im Laufe der Jahrtausende geschützt hatte, zertrümmern und die starke Umzäunung, die das Judentum vor der Assimilierung bewahrt hatte, einreißen. Sie griffen zum äußersten Mittel. Einige dieser Maskilim scheuten sich nicht, beim russischen Kaiser den Talmud zu denunzieren und ihn, unter Hinweis auf viele Agadastellen als Irrlehre und Quellen des Aberglaubens zu verleumden. Der russische Kaiser [²] erließ darauf einen Ukas, den Talmud und die ganze rabbinische Literatur zu vernichten und die Juden, die den talmudisch-rabbinischen Gesetzen nicht entsagen wollten, aus dem Lande zu weisen. Die Trauer, welche darüber in allen russischen Gemeinden einzog, muß nicht erst geschildert werden. Die Notabeln und Rabbinen von nah und fern traten zu einer Beratung zusammen, wie man das Verhängnis, das einer neuen Tempelzerstörung gleichkäme, abwenden könnte. Es wurde beschlossen, eine Abordnung an den Kaiser zu entsenden, um die Aufhebung der Ukas zu erleben. Zum Führer dieser Abordnung war Rabbi Mendel von Lubawitsch,^[3] der „furchterregende Jude“, wie ihn die russischen Bauern nannten, gewählt worden, ein Enkel des „Raw“ von Ladi.^[4] Als die Abordnung beim Kaiser in Audienz erschien und den Segen gesprochen hatte, bat sie um die Mitteilung, weshalb zu der für das ganze russische Judentum verhängnisvollen Maßregel geschritten worden sei. Der große Kaiser erwiderte, dies sei auf eine an ihn gerichtete Denkschrift hin geschehen, wonach der Talmud ein sittenverderbendes, abergläubisches, verworrenes Buch wäre, und zog ein Schriftstück hervor, aus dem er viele Talmudstellen von Wundertaten und seltsamen Dingen vorlas. Es war das Gutachten eines Theologenkollegiums zu der von den Maskilim eingebrachten Verleumdungsschrift. Der Talmud wurde als ein Schandmal der Gegenwart, als Überrest eines fanatischen Zeitalters bezeichnet.

Die Mitglieder der Abordnung standen tief erschüttert. Sie sahen das als Zeichen an, daß jedes Bitten um Aufhebung des Ukases vergebens sein werde. Nur Rabbi Mendel verlor seine Geistesgegenwart nicht. Er flehte den Kaiser an, ihm die Huld zu erweisen und ihm zu

¹ [Ch. Bloch:] Der Seefahrer Rabba bar-bar Chana erzählt im Talmudtraktat Baba batra [73a-74a und bKet. 111b, 112a; bSchab 21a.] von seinen abenteuerlichen Erlebnissen allerlei Schnurren und Münchhausiaden. Diese Schilderungen werden im Volksmund „Guzmas“ (Märchen) oder „Baba-Geschichten“ benannt. Nur selten gelingt es, den Gedankengehalt seiner „Guzmas“ ihrer buntschillernden abenteuerlichen Gewandung zu entkleiden.

² [Red.:] Gemeint ist Zar Alexander II. (1818-1881). Als Alexander II. zu Beginn seiner Herrschaft (1855) die Repressalien bei der Aushebung von Rekruten etwas entschärfte, die unter seinem Vorgänger Nikolaus I. zahlreiche Opfer gefordert hatten, bedachte ihn die jüdische Bevölkerung mit Dankbarkeit. Unter diesem Gesichtspunkt könnte die im zweiten Teil der Erzählung vorgenommene Idealisierung Alexanders II. als wohlwollenden, volksnahen Kaiser erklärt werden.

³ [Red.:] R. Menachem Mendel (1789-1866), einer der größten Thora-Gelehrten seiner Zeit, übernahm nach dem Tode seines Schwiegervaters Dov Beer Schneersohn die Führung über die Chabad-Bewegung.

⁴ [Red.:] R. Schneur Salman von Ladi (1745-1813), Begründer des Chabad-Chassidismus.

erlauben, auf jede im Talmud befindliche Stelle, die zu irgendeinem Aberglauben oder einer Lüge Anstoß gebe, eine Aufklärung zu geben. Der Kaiser war von den in inniger Wärme gesprochenen Worten des Rabbi tief gerührt und erfüllte seine Bitte. Der Kaiser legte ihm nun eine russische Übersetzung der bekannten Märchen des Raba bar-bar Chana vor und fragte den Rabbi, ob er eine dieser Geschichten für wahr halte. Rabbi Mendel sprach: „Eure Majestät möge versichert sein, daß diese scheinbaren Lügengeschichten wahre Zeugenschaft von Ereignissen und Erlebnissen des jüdischen Volkes in den damaligen Epochen sind. Unsere Weisen wollten uns die damaligen Zustände und ihre erlittenen Verfolgungen darstellen, konnten das aber nicht offen tun, weil sie den Argwohn der Regierungen fürchteten; sie mussten daher, um diese Erlebnisse sicher auf die Nachwelt kommen lassen, zu legendären Geschichten Zuflucht nehmen, die aber tiefsinnige und gedankenvolle Bilder jener Zeiten darstellen, die das jüdische Volk in seiner Zerrissenheit und Zerstreuung durchmachte. Eure Majestät möge wissen, daß, wenn die Verfügung über die Vernichtung des Talmuds und die Vertreibung der ihm treubleibenden Juden nicht zurückgenommen wird, ich selbst in meinem Buche über dieses Unglück in ähnlicher Weise der Nachwelt berichten werde: ich werde erzählen, daß im Jahre 1856 ein Kaiser mit einem Hauche seines Mundes ein Licht, das seit 2000 Jahren Millionen Wanderern auf ihren dornenvollen Wegen leuchtete, ausblies und in einigen Tropfen Tinte, die er auf Pergament goß, Millionen Menschen ertränkte. Die jetzige Generation wird wissen, um was es sich handelt, die kommenden aber werden es nicht verstehen können. Sie werden es aber doch glauben, weil ich es als miterlebender Zeitgenosse und Augenzeuge geschrieben habe. Dasselbe gilt auch von den im Talmud vereinigten Legenden. Alle sind sie wahr wie die Sonne, nur können wir heute nicht mehr wissen, welche großen Ereignisse in ihnen angedeutet sind.“

Da war der Kaiser von der Weisheit des Rabbi erfreut und ordnete sofort an, daß die gegen den Talmud erlassene Verfügung zurückgezogen werde.

[Bloch, Chajim: Ostjüdischer Humor. Berlin 1920, S. 15-18.]

Autorinnen und Autoren dieses Heftes

Dr. Evi Butzer, Wiss. Mitarbeiterin im Fach Jiddische Kultur, Sprache und Literatur an der Universität Düsseldorf, DFG-Forschungsprojekt „Repertoire jiddischer Handschriften der Niederlande“.

Alexander Dubrau, Studium der Judaistik und Germanistik an der FU Berlin und der Hebräischen Universität Jerusalem.

Dr. Elvira Grözinger, Wiss. Mitarbeiterin am Institut für Religionswissenschaft der Universität Potsdam, Zentrum für Jüdische Studien der Universität Potsdam, derzeit Forschungsaufenthalt in Jerusalem.

Dr. Hans-Michael Haußig, Wiss. Mitarbeiter am Institut für Religionswissenschaft der Universität Potsdam, Zentrum für Jüdische Studien der Universität Potsdam.

Dr. nat. Brigitte Heidenhain, Studium der Jüdischen Studien, Religionswissenschaften und Philosophie an der Universität Potsdam.

Tim Hess, MA., Studium der Jüdischen Studien, Neuere Geschichte und Psychologie an der Universität Potsdam.

Daniel Jütte, Mitarbeiter versch. Zeitungen, u.a. der Stuttgarter Zeitung, Preisträger im „Bundeswettbewerb Deutsche Geschichte um den Preis des Bundespräsidenten“ (2001), Preisträger des Literaturkritikpreises „Junge Kritiker“ (2002), studiert Geschichte und Musikwissenschaft.

Prof. Dr. Robert Jütte, Leiter des Instituts für Geschichte der Medizin der Robert Bosch Stiftung in Stuttgart, Honorarprofessor an der Universität Stuttgart.

Dr. Martha Keil, Direktorin des Instituts für die Geschichte der Juden in Österreich in St. Pölten, Charlotte-Bühler-Habilitationsstipendiatin des FWF mit dem Projekt „Die jüdische Frau im Spätmittelalter“.

Vera Oelbracht, MA, Amadeu Antonio Stiftung.

Nathanael Riemer, MA, Wiss. Mitarbeiter am Institut für Religionswissenschaft der Universität Potsdam, Zentrum für Jüdische Studien der Universität Potsdam.

PD. Dr. Manfred Voigts, Lehrbeauftragter des Institutes für Religionswissenschaft der Universität Potsdam, Zentrum für Jüdische Studien der Universität Potsdam.

Dr. Eberhard Wolff, Wiss. Mitarbeiter des Medizinhistorischen Instituts und Museums der Universität Zürich, Lehrbeauftragter der Universitäten Zürich und Basel und freier Mitarbeiter des Instituts für Geschichte der Medizin der Robert Bosch Stiftung in Stuttgart..

Janina Wurbs, Freie Mitarbeiterin der Potsdamer Neuesten Nachrichten, studiert Jüdische Studien, Religionswissenschaft und Geschichte an der Universität Potsdam.