

PaRDeS

Informationsblatt der Vereinigung für Jüdische Studien e.V.

Nr. 10

Sivan 5765 / Juni-Juli 2005



Impressum

PaRDeS.

Informationsblatt der Vereinigung für Jüdische Studien e.V.

Heft Nr. 10; Sivan 5765 / Juni-Juli 2005

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. Nichtmitglieder können dieses Exemplar der Zeitschrift gegen einen Unkostenbeitrag von 5 EUR bei folgender Adresse erwerben:

Prof. Dr. Robert Juette
Instituts für Geschichte der Medizin der Robert Bosch Stiftung
Straussweg 17
D-70184 Stuttgart/Germany
++49-(0)711-46084-171; Fax: ++49-(0)711-46084-181

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 Redaktionsadresse 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

Der Holzschnitt des Titelblattes zeigt den Empfang der Bundestafeln auf dem Berg Sinai und ist eine Abbildung zum Schavuot-Fest und Jom Kippur aus dem von Jizchak von Tyrnau zusammengestellten Minhagim-Buch. (Jizchak von Tyrnau: Minhagim. Jizchak di Kordowa, Amsterdam 5483 [1722/23], Blatt 28b, 44a.) Die vergrößerte Abbildung erfolgt nach: Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens. Hrsg. von Georg Herlitz und Bruno Kirschner. Bd. 5. Berlin 1930, S. 159.

Inhalt

Editorial	2
Artikel und Miszellen	
<i>Peter Blastenbrei: Ein Pionier des christlich-jüdischen Zusammenlebens. Johann Christoph Wagenseil zum 300. Todestag.</i>	3
<i>Daniel Jütte: Judendarstellungen in der Musik. Ein vergessener Text Alfred Einsteins.</i>	11
<i>Alfred Einstein: Der Jude in der Musik.</i>	15
<i>Helga Embacher: Neuer Antisemitismus und Antiamerikanismus in Europa.</i>	28
Tagungen	
<i>Ak.: Nicht ihr Freund, aber auch nicht ihr Feind. Zum Verhältnis von Goethe und Schiller zu Juden und Judentum.</i>	38
Rezensionen	
Die Gegenwart der Kabbala - Sammelrezension neu aufgelegter kabbalistischer Werke (<i>Karl E. Grözinger</i>)	42
Moses Cordovero: Tomer Deborah. Der Palmbaum der Deborah. Eine mystische Ethik radikalen Erbarmens. (<i>Nathanael Riemer</i>)	48
Die jiddischen Drucke der Bayerischen Staatsbibliothek. Alphabetischer Katalog mit einem Verfasserregister in hebräischer Schrift. (<i>Nathanael Riemer</i>)	51
Simone Lässig: Jüdische Wege ins Bürgertum. Kulturelles Kapital und sozialer Aufstieg im 19. Jahrhundert. (Manfred Voigts)	53
Franz Kafka: Die Amtlichen Schriften. (<i>Tim Hess</i>)	58
Karl Kraus. Jičinský rodák a světoobčan. In Jičín geboren, in der Welt zuhause. (<i>Tim Hess</i>)	60
Christina Pereigis: „trogt zikh a gezang...“ Jiddische Liedlyrik aus den Jahren 1939-1945. (<i>Elvira Grözinger</i>)	62
Jakob Hessing: Mir soll's geschehen. (<i>Alexander Dubrau</i>)	65
Jüdische Studien in der Welt – Nachrichten	
<i>Ruvín Ferber: Center for Judaic Studies at the University of Latvia</i>	67
Veranstaltungen, Hinweise und Korrekturen	69
Rückblicke	
<i>Emil Kuh: Jüdische Legende</i>	72
Autorinnen und Autoren dieses Heftes	73

Editorial

Mit der zehnten Ausgabe der Zeitschrift *PaRDeS. Informationsblatts der Vereinigung für jüdische Studien e.V.* kann ein erster Erfolg der jungen Publikation mitgeteilt werden: Dank der Initiative Herrn Prof. Robert Jütte werden die längeren Beiträge von *PaRDeS* ab Heft 8 im *Index of Articles on Jewish Studies* (RAMBI) der *Jewish National and University Library* in Jerusalem geführt und sind damit über die Datenbank der Fachwelt zugänglich.

Auch für die vorliegende Ausgabe konnten wieder Autoren gewonnen werden, die Ergebnisse ihrer aktuellen Arbeiten präsentieren. Zunächst stellt Peter Blastenbrei das Leben und Werk des von der Forschung bislang vernachlässigten protestantischen Universalgelehrten Johann Christoph Wagenseils vor und diskutiert dessen philosemitisches Konzept eines fruchtbaren Zusammenlebens von Juden und Christen. Daniel Jütte begibt sich auf die Suche nach dem Selbstverständnis Alfred Einsteins und leitet einen bislang unbekanntem Artikel des Musikwissenschaftlers ein, der im Anschluss als Reprint wiedergegeben wird. Mit Helga Embachers Beitrag über die wechselseitige Beziehung zwischen einem neuen Antisemitismus und Antiamerikanismus in Europa werden gesellschaftliche Entwicklungen von höchster Brisanz und Aktualität einer genaueren Betrachtung unterzogen.

Neben dem erweiterten Rezensionsteil sollen in der Rubrik *Jüdische Studien in der Welt – Nachrichten* zukünftig vorwiegend osteuropäische Institutionen, die sich mit dem Judentum beschäftigen, die Gelegenheit erhalten, ihre Arbeit vorzustellen. Den Anfang macht in dieser Ausgabe Ruvín Ferber mit dem *Center for Judaic Studies* an der Universität von Litauen.

Mit der sukzessiven Umgestaltung von *PaRDeS* werden in den nächsten Ausgaben thematische Schwerpunkte dargeboten. So ist u.a. anlässlich des Heine-Jubiläums im kommenden Jahr ein entsprechender Schwerpunkt für die Sommer-Ausgabe 2006 geplant. Daneben soll aber auch weiterhin Forschungsthemen Raum geboten werden, die in Vergessenheit geraten sind oder wegen ihrer Aktualität oder ihrer interdisziplinären Fragestellungen seitens der traditionellen Disziplinen bislang weniger beachtet wurden.

Nathanael Riemer.

Ein Pionier des christlich-jüdischen Zusammenlebens

Johann Christoph Wagenseil zum 300. Todestag

von Peter Blastenbrei

Der Mann, an den an dieser Stelle erinnert werden soll, Johann Christoph Wagenseil (1633-1705), gehört zu den unbekannteren Jubilaren des Jahres 2005. Als Schöpfer eines für seine Zeit höchst originellen Konzeptes eines friedlichen Zusammenlebens der christlichen Mehrheitsbevölkerung mit der jüdischen Minderheit verdient er es jedenfalls, der Vergessenheit entrissen zu werden. Ein erstes Mal hat dies Hans Joachim Schoeps schon vor über fünfzig Jahren versucht.¹ Doch stellte er Wagenseils Vorstellungen vom jüdisch-christlichen Zusammenleben allzu knapp vor, als dass es gelungen wäre, den Autor und sein Werk auf Dauer im öffentlichen Bewusstsein zu verankern.²

1. Die Rehabilitation des jüdischen Schrifttums

Wagenseil, als Sohn eines Kaufmanns in der Reichsstadt Nürnberg geboren, wurde nach dem Studium und einer langen Bildungsreise quer durch Europa 1667 zum Professor für Geschichte und Staatsrecht an die reichsstädtische Hochschule Altdorf berufen. 1674 vertauschte er diesen Lehrstuhl mit dem für Orientalische Sprachen, 1699 kam dazu noch der Lehrstuhl für Kanonisches Recht. Wagenseil hat äußerlich das Leben eines Barockgelehrten geführt, dessen zahlreiche Veröffentlichungen die Gebiete Staats- und Privatrecht, Geschichte, Heraldik und Philologie umfassen.³

Was ihn von anderen Gelehrten seiner Zeit und seines Zuschnitts unterscheidet, war sein lebenslanges lebendiges Interesse an den Juden. Gab es überhaupt eine christlich-jüdische Begegnung – etwa bei aufgeschlosseneren Theologen, die, vom akademischen Unterricht enttäuscht, bei Rabbinern Hebräisch studierten – blieb sie in der Regel punktuell und auf Kontakte weniger Personen beschränkt. Erst recht gilt das für ein so außergewöhnliches Verhältnis wie das von Leibniz zu dem jungen Rafael Levi, der lange Zeit in dessen Haus

¹ Hans Joachim Schoeps, *Philosemitismus im Barock. Religions- und geistesgeschichtliche Studien*, Tübingen 1952, 67.

² Zu der hier noch immer herrschenden Unsicherheit vgl. Hartmut Bobzin, *Judenfreund oder Judenfeind? Der Altdorfer Gelehrte Johann Christoph Wagenseil*, in: Gunnar Och/ Hartmut Bobzin (Hg.), *Jüdisches Leben in Franken*, Würzburg 2002, passim.

³ Peter Blastenbrei, *Johann Christoph Wagenseil und sein Verhältnis zum Judentum*, Erlangen 2004, 12-39.

lebte und arbeitete.⁴ Wagenseil, dessen Heimatstadt Nürnberg seit 1495 keine Juden mehr auf ihrem Territorium duldet, hat frühzeitig den Kontakt zu jüdischen Gelehrten und zu Juden überhaupt gesucht. Auf seinen Reisen hat er die Gemeinden in Wien, Bratislava, Venedig, Padua, Rom, Metz, Amsterdam, Fürth, Prag und viele andere mehr kennengelernt und hat dort als Gast Gottesdienste und andere Rituale miterlebt. In seinem Briefwechsel, der umfangreichsten erhaltenen frühneuzeitlichen Korrespondenz über die Religionsgrenzen hinweg,⁵ finden sich Kontakte mit zahlreichen Juden auch aus anderen Regionen, doch wird man seine Bekanntheit mit und in der jüdischen Welt seiner Zeit wohl nicht mehr in vollem Umfang rekonstruieren können.⁶ Diesen persönlichen Umgang mit Juden hielt Wagenseil für nützlicher als das Bücherstudium, wie er 1694 einem schwedischen Kollegen schrieb, den er zu den Juden nach Fürth eingeladen hatte.⁷

Wagenseil studierte und lehrte an einer Universität mit einer starken hebraistischen Tradition, die bereits über den damals üblichen Rahmen einer Hilfswissenschaft der Theologie hinauswies.⁸ Doch anders als seine Vorgänger stellte Wagenseil den Talmud in den Mittelpunkt seiner philologischen Arbeit, nicht literarische und philologische Randgebiete wie die Kabbalah, sondern die jüdische Normalität. Das hieß zunächst einmal Rehabilitation und Emanzipation des jüdischen Schrifttums. Der Talmud stand immer noch unter dem Generalverdacht der Blasphemie. Blasphemie gegen christliche Glaubensinhalte aber hatte üblicherweise strafrechtliche Konsequenzen, ganz gleich ob sie von Juden oder Christen ausging.⁹ Bei Juden allerdings reichte der Tatbestand für die Ausweisung ganzer Bevölkerungsgruppen aus,¹⁰ und noch um 1750 diskutierte man in Deutschland ernsthaft darüber, ob christliche Obrigkeiten die Ansiedlung von Juden als notorischen Blasphemikern überhaupt gestatten sollten.¹¹ Doch auch wohlwollende Gelehrte hielten den dem Inhalt nach

⁴ Dazu Christoph Schulte im demnächst erscheinenden Tagungsband zum Symposium „Leibniz’ Stellung zum Judentum“ März 2004 in Potsdam.

⁵ Heute aufbewahrt in der Universitätsbibliothek Leipzig. Aufgelistet in der Übersicht über Wagenseils Korrespondenz bei Blastenbrei, Wagenseil, 102-117.

⁶ „Sein Name ist bekannt in allen Gemeinden“ in einem Brief des Schnaittacher Rabbi Ascher Enslin (22.7.1680): Universitätsbibliothek Leipzig, Ms. BH 4°34, f. 61r. Zu seinem vertrauten Umgang mit dem Rabbinerehepaar Perlhefter 1674-1676: Nathanael Riemer, Zwischen Hebraisten und Sabbatianern – der Lebensweg von R. Beer und Bila Perlhefter, in: Aschkenas 14.1 (2004), 171-181.

⁷ Kungliga Biblioteket Stockholm, Coll. Ep. N 3, f.15v. Allgemein zu Wagenseils Vorstellung vom Lernen aus Anschauung: Bobzin, Judenfreund, 36-37.

⁸ Bobzin, Judenfreund, 40-42.

⁹ Gerd Schwerhoff, Gott und die Welt herausfordern. Theologische Konstrukte, rechtliche Bekämpfung und soziale Praxis der Blasphemie vom 13. bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts, Habilitationsschrift Bielefeld 1996 (korrigierte und gekürzte Online-Fassung 2004), 115-146.

¹⁰ Ders., Blasphemie zwischen antijüdischem Stigma und kultureller Praxis, in: Aschkenas 10.1 (2002), 143.

¹¹ Siegmund Jakob Baumgarten, Theologische Bedenken von gewissenhafter Duldung der Juden und ihres Gottesdienstes unter den Christen und über Christian Wilhelm Christliebs kurzen Auszug aus den Selichoth oder jüdischen Busgebeten, Halle 1745, 3-4.

noch weitgehend unbekanntem Talmud für eine Ansammlung von belanglosen orientalischen Märchen.¹² Wagenseil ist dagegen seit seinem ersten großen philologischen Werk, der Musterübersetzung des Traktates *Sota* 1674, nicht müde geworden, für den Talmud einzutreten, ihn von jeder Blasphemie freizusprechen und seinen Nutzen, auch für Christen hervorzuheben.¹³ Wagenseil hat das Schrifttum der Juden ganz konsequent in Übersetzungen vorgestellt und seinen Wert betont, so für die Geschichtswissenschaft im hebräischen Bericht von der Eroberung Prags 1648,¹⁴ für die Medizin im Talmudtraktat *Negaim*¹⁵ oder für das Familienrecht im Traktat *Jevamot*.¹⁶ Schließlich diente auch seine *Belehrung der jüdisch-deutschen Red- und Schreibart* von 1699 dem Zweck, Christen zu einem Alltagsdialog mit den Juden hinzuführen und die Kenntnis dieser Sprache Juristen, Kaufleuten, Handwerkern, ja, selbst Patienten jüdischer Ärzte schmackhaft zu machen.¹⁷

2. Kampf gegen die Ritualmordlegende

Wagenseils Bemühungen um eine Emanzipation der jüdischen Literatur und Kultur wurden seit 1693 abgelöst und ergänzt durch sein Ringen um eine grundsätzliche Verbesserung des christlich-jüdischen Zusammenlebens. Den ersten Anstoß dazu erhielt er durch einen Vorfall, der die Lebendigkeit der Ritualmordanschuldigung gegen die Juden allzu klar zeigte: In der Nähe Altdorfs hatte eine Bettlerin versucht, ihr Baby an Juden zu verkaufen, da diese, wie man ja wisse, ab und zu ein Christenkind zum Schlachten brauchten.¹⁸ Wagenseil hat die Widerlegung dieser Anschuldigung, die er für die Ursache des Todes zahlloser Unschuldiger hielt,¹⁹ ohne Zögern in Angriff genommen.²⁰ Der Gedanke, diesen Vorwurf zu entkräften und zu widerlegen, hat ihn von da nicht mehr losgelassen. 1695 bezeichnete er es als Verpflichtung vor Gott und seinem Gewissen, Jugendliche durch

¹² Joh. Christophori Wagenseilii *Sota. Hoc est: Liber Mischnicus De Uxore adulterii suspecta ...*, Altdorf 1674, Praefatio, (21).

¹³ *Blastenbrei*, Wagenseil, 55-59.

¹⁴ *Johannis Christophori Wagenseilii ... Exercitationes varii argumenti ...*, ed. Fridericus Roth-Scholtz, Altdorf/Nürnberg ²1719, 160-203.

¹⁵ Das Talmudische Buch von dem Aussatz, in: Johann Christof Wagenseils *Belehrung der jüdisch-deutschen Red- und Schreibart...*, Königsberg 1699, 1-80 (separate Seitenzählung).

¹⁶ Bedencken Ob die H. Schrift einem Manne erlaube zwey Schwestern zu heyrathen ? [darin Teilübersetzung der Mischna *Jevamot* eines Wagenseil-Schülers], in: Wagenseil, *Belehrung*, 1-56 (separate Seitenzählung).

¹⁷ *Belehrung*, Furredede, (9)-(12), (38)-(40) und (43)-(58).

¹⁸ *Blastenbrei*, Wagenseil, 73. Um 1690 häuften sich in Franken allerdings Ritualmordanschuldigungen: Ernst Schubert, *Arme Leute. Bettler und Gauner im Franken des 18. Jahrhunderts*, Neustadt/ Aisch ²1990 (Veröffentlichungen der Gesellschaft für fränkische Geschichte IX, 26), 159-160.

¹⁹ *Blastenbrei*, Wagenseil, 73-74.

²⁰ Integriert nämlich in eine thematisch völlig andere Veröffentlichung: *Ad Johannem Fechtium...Joh. Christophori Wagenseilii de Infundibulo...dissertatio epistolica*, Altdorf 1693, 82-93.

Aufklärung über den wahren Sachverhalt gegen diese schreckliche Verleumdung zu immunisieren.²¹ Wagenseil hat seine Argumente gegen die Ritualmordlegende immer weiter verbessert und verfeinert und sie schließlich in deutscher Sprache den beiden Sammlungen philosemitischer Arbeiten einverleibt, die 1705 und in endgültiger erweiterter Fassung erst postum 1707 erschienen sind.²²

3. Der Philosemitismus des alten Wagenseil

Diese beiden Sammlungen, *Benachrichtigung wegen einiger die Judenschafft angehenden wichtigen Sachen* 1705 mit fünf und *Hoffnung der Erlösung Israelis* 1707 mit acht Einzelaufsätzen, enthalten die Früchte von Wagenseils Nachdenken über das christlich-jüdische Verhältnis. Überschaut man den umfassenden Ansatz der Beiträge, die der Gelehrte hier als Hebraist, als Historiker, als Jurist und als Amateurtheologe verfolgt, wird man durchaus vom frühesten philosemitischen Konzept im deutschen Sprachraum sprechen können. Der Beitrag über die von frommen Juden für schwere Hausarbeiten am Schabbat angeworbenen christlichen Helfer etwa sollte den armen Leuten, die üblicherweise diese Dienste verrichteten, durch die Darstellung der anfallenden Arbeiten die Angst um ihr Seelenheil nehmen.²³ Im Aufsatz über den jüdischen Wucher warf Wagenseil den Christen vor, ihre Glaubensgenossen in der Not im Stich zu lassen und sie so jüdischen Geldverleihern in die Arme treiben, die ihrerseits wegen des auf ihnen lastenden fiskalischen und sozialen Drucks keinen Ausweg als den Wucher hätten.²⁴ Die erstmals 1703 erschienene, hier überarbeitete *Denunciatio Christiana* prangert die jüdische Blasphemie an, um als Gegenmittel einen Antiblasphemie-Eid der gesamten jüdischen Gemeinschaft eines Territoriums vorzuschlagen. Dieser Eid sollte nicht nur die christliche Mehrheitsbevölkerung vor der selten auftretenden Blasphemie durch Juden, sondern auch die Juden vor wiederholten Untersuchungen und Konfiskationen ihrer Bücher durch christliche Obrigkeiten schützen.²⁵

²¹ Blastenbrei, Wagenseil, 74.

²² Unwidersprechliche Wiederlegung der entsetzlichen Unwahrheit daß die Juden zu ihrer Bedürfnis Christen=Blut haben müssen, 1705, I, 126-206; Der Denen Juden fälschlich beygemessene Gebrauch des Christen=Bluts..., 1707, 45-130.

²³ Ein Bedencken über die Frage: Ob ein guter Christ mit unverletzten Gewissen einem Juden/ an seinen Schabbas eine Handreichung thun möge, 1707, 281-300; Blastenbrei, Wagenseil, 89-90.

²⁴ Wolgemeinte Anzeig= und Erinnerung/ Wie es gar leicht zu bewerckstelligen/ Daß die Juden forthin gänzlich abstehen...Christen mit Wuchern...zu plagen, 1705, I, 207-220; 1707, 131-148; Blastenbrei, Wagenseil, 89; Bobzin, Judenfreund, 44.

²⁵ *Denunciatio Christiana*, 1705, II, 33-64; 1707, 181-204; Blastenbrei, Wagenseil, 86-87. In diesem Sinn missverstanden wurde der Eid auch mit einer Dauerkontrolle des Schrifttums der Juden kombiniert, so in der

Wagenseil hat daneben auch einen Eid für Juden vor Gericht entworfen, der sie juristisch und religiös band, ihnen zugleich aber erniedrigende Rituale ersparte.²⁶ Ein anderer Artikel in der Sammlung, vorgeblich eine Anleitung, wie bei Juden im Gespräch Glaubenszweifel erweckt werden könnten, lud Wirte ein, für fromme jüdische Gäste einen separaten Schrank mit zweifachem Ess- und Kochgeschirr zur Selbstbedienung bereitzuhalten.²⁷

Der Gelehrte wollte mit den hier versammelten Beiträgen das christlich-jüdische Verhältnis an entscheidenden Stellen entkrampfen und normalisieren. Er wollte die aktuellen Reibungspunkte der Religionen so weit wie möglich entschärfen und für die Juden einen autonomen Platz neben den Christen zuweisen. Dieser Platz war nicht identisch mit dem der Christen, doch sollte er ebenso durch genau definierte Rechte und Pflichten gesichert und abgegrenzt sein. Die christliche Mehrheitsbevölkerung steht bei ihm eindeutig in der Pflicht, dafür die Voraussetzungen zu schaffen, dies geht aus dem christlichen Liebesgebot gegenüber den Juden als Nächsten, zunehmend aber auch aus dem Naturrecht hervor.²⁸

4. Judenfreund oder Judenfeind?

Quer zu diesen Bemühungen scheint die bekannteste und zu seinen Lebzeiten berühmteste Veröffentlichung Wagenseils zu stehen. Der Gelehrte publizierte 1681 unter dem bezeichnenden Titel *Tela ignea Satanae* (Die feurigen Geschosse Satans) sechs hebräische Texte mit lateinischer Übersetzung, die alle in den Rahmen der jüdischen Kontroverstheologie gegen das Christentum gehören. Die Sammlung umfasst das *Sefer Nizachon* des Jomtov Lipman Mühlhausen vom Ende des 14. Jahrhunderts,²⁹ das *Sefer Chissuk Emuna* des Jizchak von Troki,³⁰ das anonyme *Sefer Nizachon jaschan* aus dem 13. Jahrhundert,³¹ das ebenfalls anonyme *Toldos Jeschu*³² und die hebräischen Protokolle der

Judenordnung von Nassau-Usingen 1732: Carl Spielmann, Geschichte von Nassau von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart, 3, Wiesbaden 1911, 188-189.

²⁶ Wagenseil, Belehrung, Fürrede, (35)-(37).

²⁷ Wie mit einem Juden...umzugehen/ damit bey ihm ein Zweifel wegen der Warheit seines Glaubens=Lehr erwecket werde 1707, 1-44, bes. 43-44; Blastenbrei, Wagenseil, 91.

²⁸ Blastenbrei, Wagenseil, 77-78 und 94-95 (zu naturrechtlichen Einflüssen).

²⁹ Joh. Christophori Wagenseilii *Tela ignea Satanae*..., Altdorf 1681, 106-117.

³⁰ *Liber Munimen fidei*, in: Wagenseil, *Tela ignea*, 1-480 (separate Seitenzählung)

³¹ *Liber Nizachon vetus*, in: Wagenseil, *Tela ignea*, 1-260 (separate Seitenzählung). Zum Text: *The Jewish-Christian Debate in the high Middle-Ages. A critical Edition of the Nizzahon Vetus*, introd., transl. and comm. by David Berger, North Vale (NJ)/ London ²1996, 32-37 und 373-374. Wagenseils Edition ist die Erstveröffentlichung des Textes nach einer verlorenen Handschrift.

³² *Sefer Toldos Jeschu*, in: Wagenseil, *Tela ignea*, 1-24 (separate Seitenzählung). Zum Text: Manuela Niesner, *Die Schrift Toldot Jeschu*, in: *Das jüdische Leben Jesu Toldot Jeschu. Die älteste lateinische Übersetzung in den*

Religionsdisputationen von 1240 in Paris und von 1263 in Barcelona.³³ Was eine solche Veröffentlichung weit über den Rahmen philologischer Probleme hinaus so brisant machte, war der hier offensichtlich erbrachte Beweis, dass Juden tatsächlich die Religion der Bevölkerungsmehrheit blasphemisch angriffen. Vielfach wurde das Buch denn auch als Beitrag zur jahrhundertealten christlichen Polemik gegen Juden verstanden, wegen des wissenschaftlich unanfechtbaren Rufs des Autors sogar als besonders wertvoller Beitrag. Der Ruf Wagenseils als Judenfeind rührt weitgehend von dieser Veröffentlichung her.

Bei Juden als prospektiven Opfern von Repressalien musste ein solches Buch heftige Abwehrreaktionen auslösen. Seit langem bekannt ist der Brief des Wagenseil-Freundes Chaggai Chanoch Levi, Rabbi in Hanau, der dem Gelehrten vorwarf, aus wissenschaftlichem Ehrgeiz vitale Interessen der Juden verletzt zu haben.³⁴ Die Frankfurter Juden, in heller Aufregung wegen Wagenseils Buch, verweigerten längere Zeit christlichen Gelehrten die Einsicht in ihre Bücher und Schriften.³⁵

Der Vorwurf, den Levi Wagenseil machte, hatte zweifellos seine Berechtigung.³⁶ Dennoch ist das Buch der Intention nach nicht einfach ein *opus antijudaicum*, wie es Philipp Jakob Spener, Frankfurter Wagenseilkorrespondent und Begründer des Pietismus, auffasste.³⁷ Wagenseil hat den Übersetzungen ein umfangreiches und in der Argumentation auch für die Zeitbegriffe höchst kompliziertes Vorwort vorangestellt, das die Gefahr der Veröffentlichung solcher Texte für die Juden durchaus nicht ignoriert, das aber viele seiner Leser überfordert haben dürfte. Für Wagenseil geht es hier darum, eine grundsätzliche und brauchbare Unterscheidung zwischen Texten zu finden, die allen Juden unverzichtbar zur Ausübung ihrer Religion waren, vor allem dem Talmud, und solchen tatsächlich extrem raren kontroverstheologischen Texten, die auch bei den Juden nur die Sache einer winzigen

Falsitates Judaeorum von Thomas Ebendorfer, hg. eingeleitet und übersetzt ... von Brigitta Callsen et alii, Wien/München 2003, 13-18; zu der Wagenseil vorliegenden Kurzfassung: ebd., 15-16.

³³ Disputatio R. Jechielis cum quodam Nicolao itemque R. Mosis Nachmanidis cum Fratre Paulo Ordinis Praedicatorum, in: Wagenseil, *Tela ignea*, 1-60 (separate Seitenzählung). Paraphrase des Protokolls von 1240: Judaism on Trial. Jewish-Christian Disputations in the Middle-Ages, edit. and transl. by Hyam Maccoby, Rutherford/ London 1982, 153-162. Text und Übersetzung des Protokolls von 1263: Hermine Grossinger, Die Disputation des Nachmanides mit Frau Pablo Christiani Barcelona 1263, in: Kairos, N.F., 19 (1977), 257-285.

³⁴ Leopold Löwenstein, Zur Geschichte der Juden in Fürth, Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft 6 (5669-1908, 210-212. Übersetzung: Franz Kobler (Hg.), Juden und Judentum in deutschen Briefen, Wien 1935, 35-37.

³⁵ Andreas Deppermann, Johann Jakob Schütz und die Anfänge des Pietismus, Tübingen 2002, 237 Anm. 90.

³⁶ Der Nutzen, den Juden aus Wagenseils Veröffentlichung zogen, ist dagegen noch nie thematisiert worden. So sind zwei Abschriften des *Sefer Nizachon jaschan* nach Wagenseils Edition belegt: Berger, *Debate*, 374-377. Die Edition Wagenseils in den *Tela ignea Satanae* bildete auch die Grundlage für die jiddische Übersetzung des *Sefer Chizzuq Emunah*, Amsterdam 5477 (1716/17)

³⁷ Philipp Jakob Spener, *Consilia et Iudicia theologica latina*, Band 3, Frankfurt a. M. 1709 (fotom. Ndr. 1987), 837.

gelehrten Minderheit waren.³⁸ Zahlreiche in späteren Veröffentlichungen verstreute Äußerungen belegen immer wieder seine Hochachtung vor dem Talmud und verwandten Schriften, die er für frei von blasphemischen Inhalten und sogar für Christen nützlich erklärte.³⁹ Zugleich zeigte er seine Zurückhaltung etwa auch gegenüber der bei christlichen Intellektuellen in Mode gekommenen spekulativen Beschäftigung mit der Kabbalah, die eben auch nur die Sache einer esoterischen Minderheit war. Das Vorwort zu den *Tela ignea* will aber nicht nur blasphemieverdächtige Texte von Texten der alltäglichen jüdischen Religionspraxis abheben, es wendet sich auch gegen jede Zensur oder Vernichtung verdächtiger oder kontroverser Schriften der Juden.

5. Fragen an einen Jubilar

Das Vorwort zu den *Tela ignea Satanae* birgt aber auch eine weitere Überraschung, die Unabhängigkeitserklärung der Hebraistik gegenüber der Theologie.⁴⁰ Nicht mehr die Theologen mit ihren oft mangelhaften Hebräischkenntnissen sollten in Zukunft das letzte Wort über das Schicksal jüdischer Bücher haben, sondern die hebraistischen Fachgelehrten. Sie müssen sie sich in Zukunft mit der jüdischen Literatur gleich welcher Gattung beschäftigen, nicht mehr nur mit Schriften, die sich unmittelbar für das christliche Studium des Alten Testaments einsetzen ließen, sie und nur sie sollen aufgrund ihrer philologischen Kompetenz über den Vorwurf der Blasphemie entscheiden. Wagenseil gestand also nicht allein den Juden und ihrer Literatur eine autonome Existenz zu, das von ihm entworfene Diskurssystem (im Sinn Michel Foucaults) autonomisierte gleichermaßen die hebräische Philologie als moderne Wissenschaft, gipfelnd in der Vision einer orientalistischen Sprachakademie, wo Wissenschaftler aller Alltagssorgen enthoben die Ziele ihrer Forschung selbst bestimmten.⁴¹

In diesen Kontext will Wagenseils späte Beschäftigung mit der Judenmission nicht so recht passen. Er hatte sich seit Beginn der 1690er Jahre, angeregt wohl von chiliastischen

³⁸ Wirklich blasphemisch waren für Wagenseil offenbar nur das „horribile Toldos Jeschu“, Manipulationen am Gebet Aleinu, einige Alltagsbeschimpfungen („Tol-Achler“) und möglicherweise Teile der Kabbalah: Blastenbrei, Wagenseil, 54 und 86.

³⁹ Blastenbrei, Wagenseil, 55-59.

⁴⁰ Wagenseil, *Tela ignea*, 85 und 99.

⁴¹ Wagenseil, *Hoffnung der Erlösung Israelis* (1707), 117-120.

Veröffentlichungen dieser Zeit,⁴² mit der im Christentum lebendigen, aber keineswegs unumstrittenen Vorstellung einer Massenbekehrung aller Juden kurz vor dem Jüngsten Tag beschäftigt. In den beiden Sammlungen von 1705 und 1707 hat er einen Traktat veröffentlicht, der Zeichen für eine nahende Massenbekehrung auflistete. Was ihn daran faszinierte, lässt sich wegen Überlieferungslücken in seinem Briefwechsel kaum mehr rekonstruieren. Wagenseil kannte die christlichen Glaubensinhalte, die die Bekehrung von Juden von jeher erschwerten (Messias, Trinitätslehre, Heiligenverehrung),⁴³ er kannte und benannte die Standardargumente der Missionare Juden gegenüber⁴⁴ ebenso wie er obrigkeitliche Maßnahmen zur Zwangsbekehrung ablehnte.⁴⁵ Vielleicht kam es ihm letztlich darauf an, durch die Argumentation mit der Mission als edelstem Zweck⁴⁶ sein Publikum überhaupt für das Problem der Juden zu interessieren und für eine humane und freundliche Haltung zu gewinnen.

Wagenseils Bemühungen zur Verbesserungen des christlich-jüdischen Zusammenlebens sind, wie wir wissen, erfolglos geblieben. Gründe sind unschwer zu finden. Der Gelehrte zielte mit seinem philosemitischen Konzept weit, wohl allzu weit über das in seiner Zeit Gewohnte hinaus. Die Diskussion um die Duldung der Juden und die Behandlung der Minderheit im Alltag blieb bis über die Jahrhundertmitte hinaus Monopol der Theologen. Erst dann konnte ein Projekt wie die fast schon sprichwörtliche bürgerliche Verbesserung der Juden angedacht werden. Wagenseil hat es seinen Lesern aber auch nie leicht gemacht. Acht lebende und tote Fremdsprachen auf wenigen Seiten hintereinander – so mehrfach in den *Tela ignea* – dürften auch polyglotte Universalgelehrte des Barock überfordert haben. Von seiner argumentativen Komplexität, die sich stellenweise Brecht'scher Listigkeit nähert, war bereits die Rede. Rationalität und Ironie als Waffen gegen den Ritualmordvorwurf schließlich vernachlässigten, wie bei Aufklärern ja nicht selten, die irrationale Tiefe solcher Phantasien.

⁴² Blastenbrei, Wagenseil, 79-80 (zu denken wäre vor allem an Veröffentlichungen von Johann Wilhelm Petersen).

⁴³ Blastenbrei, Wagenseil, 80-81.

⁴⁴ Wagenseil, Zweifel wegen der Wahrheit seines Glaubens=Lehr, in: Hoffnung der Erlösung Israelis (1707), 5-7.

⁴⁵ Wagenseil, *Tela ignea*, Praefatio, 89-94; Ders., Hoffnung der Erlösung Israelis, oder Klarer Beweis der...bevorstehenden...grossen Juden=Bekehrung, in: Hoffnung der Erlösung Israelis (1707), 72-74, 86-89, 92-95 und 99-102; Denunciatio Christiana, in: ebd., 191-192; Wolgemeinte Anzeig= und Erinnerung, in: ebd., 243-244; Bobzin, Judenfreund, 46.

⁴⁶ So explizit in Wagenseil, Belehrung, Fürede, (40)-(43) und (58)-(59); Blastenbrei, Wagenseil, 64; Bobzin, Judenfreund, 45.

Judendarstellungen in der Musik. Ein vergessener Text Alfred Einsteins.

eingeleitet von Daniel Jütte

Alfred Einstein (1880-1952), der wie kaum ein anderer den Typus des musikwissenschaftlichen *homo universalis* verkörpert, hat im Laufe seiner Karriere bis 1933 immer wieder feststellen müssen, daß die Musik zwar keine Grenzen, die Musikwissenschaft solche aber sehr wohl kennt. Pamela Potter hat in jüngster Zeit gezeigt, daß dieser herausragende Wissenschaftler bereits seit 1903 auf eine Weise in seinem Fach an den Rand gedrängt wurde, die es erlaubt, Einsteins spätere Emigration auf einen prägnanten Nenner zu bringen: „From Jewish Exile in Germany to German Scholar in America.“¹ Denn in der Tat hatte Einstein schon vor 1933 den Antisemitismus als zentrale Barriere für seinen akademischen Werdegang erfahren. Er selbst resümierte 1936: „Ich habe keine akademische Laufbahn hinter mir. Die gleichen Gründe, die seit 1933 zur Entl[assung] u[nd] Austreibung jüdischer Wissensch[aftler] geführt haben, haben schon nach 1903, nach meiner Doctorierung, mich verhindert, mich zu habilitieren.“² Einsteins Habilitationsversuch war 1903 maßgeblich am antisemitischen Widerstand seines Doktorvaters gescheitert – dieser Umstand versperrte einem der vielversprechendsten Musikwissenschaftler seiner Generation schließlich jedwede Möglichkeit, in Deutschland eine Professur zu erhalten. Einstein arbeitete als Lektor des Drei-Masken-Verlags und als Schriftleiter der „Zeitschrift für Musikwissenschaft“ (ZfMw) in Stellungen, die ihn bei weitem unterforderten. Es verwundert daher nicht, daß Einstein schon vor 1933 – dem Jahr, das ihm die Entlassung aus der ZfMw-Redaktion brachte – „längst ohne Illusionen über die Ziele der Nationalsozialisten“³ war. Bereits im selben Jahr emigrierte Einstein mit seiner Familie nach London, später über Italien (1935) in die Vereinigten Staaten (1939). Am Smith College erlangte er eine Professur, zahlreiche Gastprofessuren an großen amerikanischen Universitäten schlossen sich an. In den Vereinigten Staaten entstanden auch einige von Einsteins bedeutendsten Werken, darunter die bis heute allenfalls in Details überholte Studie über das italienische Madrigal. Nach dem Krieg stand Einstein trotz konzilianter Angebote ehemaliger „Kollegen“ aus Deutschland der

¹ Pamela M. Potter, *From Jewish Exile in Germany to German Scholar in America. Alfred Einstein's Emigration*, in: Reinhold Brinkmann, Christoph Wolff (Hg.), *Driven into Paradise. The Musical Migration from Nazi Germany to the United States*, Berkeley etc. 1999, S. 298-321.

² Zit. nach Potter, S. 321.

³ Martin Geck, *Alfred Einstein*, in: Ludwig Finscher (Hg.), *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 6, Kassel 1999ff., Sp. 176-180, hier Sp. 177.

jungen Bundesrepublik mit unverhohlener Skepsis und Verbitterung gegenüber: Auszeichnungen aus Deutschland lehnte er ab.

Einsteins in Deutschland gescheiterte Karriere ist in der Vergangenheit hauptsächlich als bedrückendes Beispiel für den Antisemitismus in der akademischen Musikwissenschaft vor 1933 herangezogen worden. Kaum erörtert wurde dabei, wie Einstein mit der Diskriminierung umging, welche Rolle er seinem Judentum unter diesen Bedingungen beimaß und wie er dies möglicherweise in seiner Arbeit reflektierte. Aus den keineswegs umfassenden Einstein-Bibliographien in einschlägigen Lexika⁴ ist leider nicht zu ersehen, daß Einstein einige seiner Veröffentlichungen der Thematik der „jüdischen Musik“ im weitesten Sinne widmete. Hingegen ist interessierten Forschern schon seit langem bekannt, daß Einstein beispielsweise über den jüdischen Barockkomponisten Salamone Rossi forschte.⁵ Jüngst hat Heidi Zimmermann Einsteins Mitarbeit am *Jüdischen Lexikon*, das in fünf Bänden von 1927 bis 1930 erschien, in einer überaus lesenwerten Betrachtung untersucht.⁶ Zimmermann kommt bei ihrem Vergleich der von Einstein verfaßten Einträge mit anderen zeitgenössischen, der „jüdischen Musik“ gewiß emphatischer zugewandten Veröffentlichungen zu dem Schluß: „In Einsteins Position drückt sich die Haltung jener bürgerlich-liberalen Juden aus, die sich als ‚deutsche Staatsbürger jüdischen Glaubens‘ verstanden und nach der Verwirklichung einer deutsch-jüdischen Symbiose strebten, bis sie vom nationalsozialistischen System auf ihre jüdische Herkunft behaftet wurden.“⁷ Es dürften angesichts der von Pamela Potter vorgelegten Forschungen allerdings Zweifel daran bestehen, ob Einstein tatsächlich bis 1933 nach „einer deutsch-jüdischen Symbiose“ strebte oder angesichts seiner bitteren Erfahrungen gar an sie glaubte. Vielmehr ist meines Erachtens hervorzuheben, daß Einstein wohl durchaus wußte, daß er ein dezidiert zionistisch geprägtes Lexikon-Projekt unterstützte – eine Vorstellung, die vielen deutsch-jüdischen Akademikern gegen Ende der 1920er Jahre noch reichlich fern stand. Gewiß war Einstein kein glühender Zionist (wie auch die Stationen seiner späteren Emigration verdeutlichen), jedoch scheint das Urteil zu drastisch, er habe „sich zur Frage der ‚jüdischen Musik‘ mit unterschwelligem Widerwillen“ geäußert.⁸ Wenn Einstein am Beispiel jüdischer Komponisten zurückhaltend konstatierte, daß „die Rasse des Schöpfers

⁴ Vgl. Geck (wie Anm. 3) sowie Alec Hyatt King, Alfred Einstein, in: Stanley Sadie (Hg.), *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*. Zweite Auflage, Bd. 8, London 2001, S. 32f.

⁵ Alfred Einstein, Salomone Rossi as Composer of Madrigals, in: *Hebrew Union College Annual* 23 (1950-1951), S. 383-396.

⁶ Heidi Zimmermann, Was heißt „jüdische Musik“? Grundzüge eines Diskurses im 20. Jahrhundert, in: Heidi Zimmermann, Eckhard John (Hg.), *Jüdische Musik? Fremdbilder – Eigenbilder*, Wien 2004, S. 11-32.

⁷ Ebd., S. 18f.

⁸ Ebd., S. 19.

sich in der Schöpfung in irgendeiner, freilich schwer erfassbaren Form ausdrücken muß“, dann ist dies keineswegs „Gewundenheit“ einer „dezidiert westlich assimilierten Haltung“ (Zimmermann), sondern vielmehr ebenso Versuch von wissenschaftlicher Objektivierung wie vor allem eine – sicherlich auch autobiographisch fundierte – Ablehnung gegen vorschnelle Kategorisierungen aufgrund von vermeintlichen „Rassekriterien“. 1927 – also während der Entstehungszeit des *Jüdischen Lexikons* – hat Einstein seine Vorbehalte in anderem Zusammenhang auf den Punkt gebracht: „[...] So oft ein Jude eine Musik schreibt, die – je nachdem – dem Empfinden der Zeit zu sehr entspricht oder zu sehr widerspricht: die ‚Rassezugehörigkeit‘ ist im 19. Jahrhundert dann stets der billigste und zureichendste Erklärungs- und Verwerfungsgrund.“ Die Quelle dieses Zitates ist ein bislang offenbar in Vergessenheit geratener Text Alfred Einsteins, den er 1927 in der – dem Zionismus nicht abgeneigten – Zeitschrift *Der Morgen* veröffentlichte und zwar unter dem Titel „Der Jude in der Musik“.⁹ Ein Reprint der Originalfassung wird hier erstmals wieder vorgelegt.

Wenngleich dieser Text und insbesondere seine hier nicht untersuchte Entstehungsgeschichte nicht zuletzt für die Klärung von Einsteins Verhältnis zum Zionismus relevant sein können, so kommt der kurzen Abhandlung doch zuvorderst eine hervorragende musikwissenschaftliche (und heute läßt sich hinzufügen: kulturwissenschaftliche) Bedeutung zu. Denn es handelt sich bei Einsteins Text um einen der frühesten Versuche, die Frage nach Judendarstellungen nicht nur für das Musiktheater, sondern auch für andere musikalische Gattungen zu klären. Die Erforschung solcher Repräsentationen des Jüdischen ist – im Gegensatz zur Theaterwissenschaft – von der Musikwissenschaft bis heute kaum unternommen worden. Einige diesbezügliche Anregungen und Überlegungen blieben meist unsystematisch.¹⁰ Wichtige Anstöße zu dieser Thematik dürfen von einem gegenwärtig unter der Leitung von Professor Jens Malte Fischer an der Ludwig-Maximilians-Universität München angesiedelten Forschungsprojekt zu Judenfiguren im Musiktheater (19./20. Jahrhundert) erwartet werden. Indes liegt das Feld der Judendarstellungen in der Musik der Renaissance und des Barock immer noch weitgehend brach. Dies hängt wohl nicht zuletzt

⁹ Alfred Einstein, *Der Jude in der Musik*, in: *Der Morgen* 6 (1927), S. 590-602. Der Artikel ist weder in der MGG noch im New Grove nachgewiesen, sowie erstaunlicherweise auch nicht bei Alfred Sendrey, *Bibliography of Jewish Music*, Reprint New York 1969.

¹⁰ Der wohl bekannteste Versuch der Demaskierung von Judenfiguren (in diesem Fall in Richard Wagners Werk) ist wohl: Theodor W. Adorno, *Versuch über Wagner*, in: *Gesammelte Schriften*, hg. von Gretel Adorno und Rolf Tiedemann, Bd.13 (Die musikalischen Monographien), Frankfurt a. M. 1986, S. 20. Kritisch insbesondere zur Deutung der Beckmesser-Figur als jüdische: Hans Rudolf Vaget, *Wagner, Anti-Semitism, and Mr. Rose: Merkwürd'ger Fall!*, in: *The German Quarterly* 66 (1993), S. 222-237, hier S. 231.

damit zusammen, daß jene Tradition einer außerordentlichen Repertoirekenntnis und aus editorischer Erfahrung wesentlich geschöpften Gelehrtheit, für die Alfred Einstein in seiner Generation par excellence steht, heute – freilich unter veränderten Vorzeichen – keineswegs mehr selbstverständlich ist. Es bleibt Zeugnis einer eindrucksvollen Versiertheit in der Musikgeschichte, wie Einstein auf knapp einem dutzend Seiten Beispiele aus allen Epochen differenziert für sein Thema fruchtbar zu machen weiß: Angefangen bei Orazio Vecchis Madrigalkomödie „L’amfiparnaso“¹¹ über Bachs Passionen hin zu Rossinis „La gazza ladra“ und schließlich den Werken von Zeitgenossen wie Richard Strauß. Manche Urteile Einsteins bleiben teilweise auf Hypothesen oder auf subjektivem Empfinden – z. B. über die Zeitgenossen Honegger und Strauß – gegründet, manche Einsicht – beispielsweise zu den Judendarstellungen in Bachs geistlicher Musik – hätte vielleicht eines noch breiteren Rahmens bedurft.¹² Viele Anregungen jedoch verweisen auf bislang gänzlich unerforschte Aspekte vermeintlich wohlbekannter Werke: so im Falle der Judenfiguren im Musiktheater von Rossini und Weber. Schließlich sei auf die lange vor Adorno skizzierten Feststellungen zur ‚jüdischen‘ Charakteristik einiger Bühnenfiguren Wagners hingewiesen.

Die Bedeutung von Einsteins Text für die heutige Forschung sollte vor allem in der knapp gehaltenen, aber weitgespannten Auffächerung einer wichtigen, keineswegs erschöpften Thematik liegen. Weder hat Einstein über die von ihm angeführten Beispiele abschließend geforscht und geurteilt, noch deckt sein Text die Fülle weiterer heranziehbarer Judendarstellungen (beispielsweise in Fromental Halévy’s Oper *La Juive*) ab. Einsteins Aufsatz sollte und kann vielmehr vor allem auch heute noch Anregungen für weitere Forschungen geben. Der Text wird daher beim vorliegenden Reprint wiederabgedruckt.¹³ Auf orthographische Korrekturen, genaue bibliographische Nachweise der von Einstein erwähnten Werke sowie der zitierten Sekundärliteratur sowie auf eine neue, dem heutigen Editionsstand entsprechende Darstellung der Notenbeispiele ist deshalb verzichtet worden.

¹¹ Zu drastisch hat Cecil Roth die Judenszene dieser Madrigalkomödie als „musical anti-semitism“ bezeichnet, *The Jews in the Renaissance*, Philadelphia 1959, S. 294.

¹² Zu Bach und dem theologischen Hintergrund der Judenchöre vgl. u.a. Niels Back, *Johann Sebastian Bach. Ein „gewaltiger Gestalter lutherischer Judenpolemik“?*, in: Renate Steiger (Hg.), *Von Luther zu Bach*, Sinzig 1999, S. 187-195. Grundsätzlich dazu Martin Geck, „Denn alles findet bei Bach statt“. *Erforschtes und Erfahrenes*, Stuttgart, Weimar 2000, darin: *Bach als Genre-Komponist. Akustische Umwelt in seiner Musik*, S. 56-74. Hier insbesondere den Abschnitt *Jüdisches Charivari*, S. 69-74.

¹³ [Red: Die Vorlage für den Reprint wurde freundlicherweise seitens des vom DFG geförderten Projekt <www.compactmemory.de> zur Verfügung gestellt.]

Der Jude in der Musik

Von
Alfred Einstein

Nicht vom „Judentum in der Musik“ soll hier gesprochen werden — nicht von diesem endlos und fruchtlos erörterten Problem, das im Zeitalter des Antisemitismus immer wieder aufgerührt wird, so oft ein Jude eine Musik schreibt, die — je nachdem — dem Empfinden der Zeit zu sehr entspricht oder zu sehr widerspricht: die „Rassenzugehörigkeit“ ist im 19. Jahrhundert dann stets der billigs:e und zureichendste Erklärungs- und Verwerfungsgrund: das „Problem“, eins der schwierigsten, der Oberflächlichkeit, der bewußten oder unbewußten Selbsttäuschung am meisten ausgesetzt, ist dann jedesmal, mag es sich um Meyerbeer oder Offenbach, um Mahler oder Schönberg handeln, gelöst. Vor dem 19. Jahrhundert war es ja anders: und wir wissen so wenig etwas von einer Anzweiflung, die etwa der Mantuaner Jude Salamone Rossi, einer der Mitschöpfer des neuen Stils in der Instrumentalmusik zu Beginn des 17. Jahrhunderts, in seiner Schöpferkraft zu erleiden gehabt hätte, wie davon, daß Mozart Bedenken trug, die Texte des Figaro, Don Giovanni, von *Così fan tutte* aus den Händen des Lorenzo da Ponte, der einmal Emmanuele da Conegliano hieß, entgegenzunehmen.

Nein, unser Ziel ist bescheidener; aber wir werden weiter zurückgehen müssen. Wir wollen versuchen darzustellen, wie der Jude sich in der Musik darstellt, wie ihn, durch der Zeiten Bildersaal hindurch, die Phantasie des Musikers anschaut, wie der Musiker sein „Wesen“ musikalisch erfaßt. Das Thema ist viel umfassender als es den Anschein hat und wir müssen uns beschränken, die bezeichnendsten Beispiele auszuwählen.

Das erste bietet sich früh. Es ist ein historisch berühmtes und freilich mehr vom Hörensagen als vom wirklichen Hören bekanntes Werk, in dem

sich der erste Jude oder vielmehr eine ganze Synagoge musikalisch charakterisiert findet: der „Amfiparnaso“ des Modeneser Musikers Orazio Vecchi, 1597 in Venedig gedruckt. Es ist eins der eigentümlichsten Werke der Zeit: eine richtige Commedia dell' arte, aber nicht zur bühnenmäßigen Vorführung bestimmt, sondern rein musikalisch konzipiert („questo ... spettacolo si mira con la mente, dov' entra per l' orecchie, e non per gl'occhi“: „dies Schauspiel ist rein für die Phantasie bestimmt, und geht ein in sie durch die Ohren und nicht durch die Augen“, heißt es im Prolog): in einer großen Reihe fünfstimmiger A cappella-Stücke, die in Akte zusammengefaßt sind, ziehen die typischen Szenen der Stregreifkomödie mit ihren sentimentalen Liebespaaren, mit ihren burlesken Figuren, dem alten Pantalone und seinem gewitzten Diener Pedrolin, mit der edlen Cortigiana, mit dem steifen Doktor Gratiano, dem großmäuligen Capitan Cardon aus Hispanien usw., rein vor unserer Phantasie vorüber. Es ist einer der höchsten Triumphe der Ausdruckskraft des A cappella-Gesanges, ein Gipfel der Bemühung eines ganzen Jahrhunderts, mit den Mitteln allein der menschlichen Stimme zu malen, zu charakterisieren, Typen zu schaffen, jedem Hörer sofort erkenntlich. Nun, in diesem Werk befindet sich eine drollige Szene, in der Francatrippa, der Diener Pantalones, am Judenhaus, an der „Schule“ vorspricht, um auf ein Pfand Geld zu leihen; er klopft und bittet um Einlaß, zuerst vergeblich, weil die Juden im Innern im Chor beten; er flucht und pocht stärker und findet endlich Gehör, wird aber vom Fenster herab zurückgewiesen: — es ist Sabbath und am Sabbath wird nicht gehandelt. Es ist zum Verständnis nötig, den Text der ganzen Szene herzusetzen:

Francatrippa:

Tic tach toch
Tic tac toch.
O Hebreorum gentibus,
Sù prest auri, sù prest,
Da hom da be cha tragh zo l' us.

Hebrei:

Ahi Baruchai
Badanai Merdochai
An Biluchan
Ghet milotran
La Baruchabà.

Francatrippa:

A no farò vergot maide negot.
Ch' i fa la Sinagoga.
O che' l Diauol u' affoga.

Tiche tach, tiche toch
Tiche tach, tiche toch.

Hebrei:

Oth zorochoth
Aslach muflach
Iochut zorochoth
Calamala Balachot.

Francatrippa:

V vhi, o ohi
O messir Aron.

Hebrei:

C' ha pulset à sto porton?

Francatrippa:

So mi, so mi messir Aron.

Hebrei:

Che cheusa volit?
Che cheusa dicit?

Francatrippa:

A voraff impegnà sto Bradamant.

Hebri:

O Samuel, Samuel

Venit à bess, venit à bess!

Adanai che l' è lo Goi

Ch' è venut' con lo moscogn

Che vuol lo parachem

L' è Sabbà, cha no podem.

Was für ein Meister der Beobachtung, der Karikatur Vecchi war, wie diese venezianischen oder modeneseer Juden vorbeten und einfallen, wie das ein bißchen durcheinander geht, mit Vor- und Nachgeklapper, wie auf das ungeduldige zweite Pochen des Dieners zuerst zwei, dann die ganze Gesellschaft ans Fenster drängt und zu zetern und zu keifen beginnt, wie zum Schluß etwas näselnd und wiegend der abschlägige Bescheid gegeben wird — wobei man den würdigen Baß, den eines echten langbärtigen Patriarchen und den aufgeregten Tenor besonders unterscheiden kann, das möge man in den Neudrucken dieses Stückes bei Kiesewetter und Torchi nachlesen! Das Ganze ist ein Meisterstück burlesker Karikatur, an dem natürlich auch das Phonetische, das Textliche seinen starken Anteil hat.

Seit Vecchi gibt es noch mehrere „musikalische Judenschulen“: auf die letzte macht — Eduard Hanslick¹⁾ aufmerksam, der, um zu beweisen, daß die Musik eines bestimmten Ausdrucks unfähig sei, auf den Musikantenscherz hinweist, das fugierte Allegro der Zauberflöten-Ouvertüre als Vokalquartett sich zankender Handelsjuden zu singen. Auf solche harmlose Witze gehen die Juden in Franz Poccis kleinen Marionettenspielen zurück:



Schöne Herren, schöne Dame, die ihr stehet do beisame, Kafet, Kafet bei mir ein!



Schaut doch meine schöne Sache, laßt sich wohl ä Handelmache um ä blankes Gül-de-lein!

Wir kehren ins 17. Jahrhundert zurück, und zwar auf ernsteres Gebiet. Entspricht das Madrigal des Orazio Vecchi dem italienischen Karikaturstich der Zeit, so entspricht dem Passionsbild der Malerei, das sich ja besonders in Deutschland seit dem 15. Jahrhundert in der abstoßendsten Charakteristik des Juden nicht genug tun konnte, die gesungene Passion. Die alte liturgische

¹⁾ Vom Musikalisch-Schönen, II. Kapitel.

Choral-Passion treibt natürlich noch kaum eine Personencharakteristik, aber mit dem Augenblick, in dem die sogenannten „turbae“ — d. h. mehrstimmige Chorsätze für die Wiedergabe bestimmter Äußerungen des Volks, der Priester, der Kriegsknechte — in die Passionskomposition einziehen, beginnt auch schon die äußere Malerei, der Versuch des innern Konterfeis der jüdischen Hohenpriester, der jüdischen Volksmenge. Kretzschmar¹⁾ glaubt schon in der Passion des Weimarer Kantors Melchior Vulpus von 1613 in den Turbae-Sätzchen „Laß ihn kreuzigen“, „Kreuzige ihn“, „Hinweg mit dem“ nicht bloß unterschiedenen Situationscharakter zu erkennen, sondern „in der etwas übertriebenen Beweglichkeit“ auch die Andeutung des besonderen jüdischen Elements. Und solche realistischen Züge finden sich verstärkt in den drei als echt anzusprechenden Passionen nach Matthäus, Lukas, Johannes (die nach Markus ist ja zweifellos unecht) des großen Heinrich Schütz, einer der feinsten und tiefsten Seelenmaler aller Zeiten, eines Musikers, bei dem sich „menschlich Gebild“ in einer Wahrheit und einer Mannigfaltigkeit findet wie nur bei irgend einem großen Meister der bildenden Kunst. Es ist ja bedenklich, in Schütz' unerhört reicher und wechselnder musikalischer Charakteristik dessen, was im Innern der Hohenpriester und Schriftgelehrten, des fanatisierten Volks vorgeht, die Absicht festzustellen, Schütz habe etwas spezifisch Jüdisches kennzeichnen wollen: vor allem Volk ist ja immer „Idealvolk“, zu allen Zeiten und in allen Nationen dasselbe, Pöbel, der in hundert Formen, aber hundert typischen Formen sein Opfer peinigt. Aber es ist unbestreitbar, daß Schütz in der Matthäus-Passion seinem Judas ein besonderes Profil gibt: Judas pflegt einer lebhafteren Rede, er liebt Wort- und Phrasenwiederholungen, denen sich wohl eine spezifische Färbung geben ließe:



Und man mag vielleicht sagen, daß der Versuch des Musikers, menschliche Heuchelei zu zeichnen, eine wahre Absicht hinter Diplomatie zu verstecken, von selbst auf gewisse Kontorsionen des Ausdrucks führe — aber in halb gemessenen, halb verlegen eifrigen Wendungen wie (Matthäus-Passion):

¹⁾ Führer durch den Konzertsaal.

Alfred Einstein

Hobepriester und Pharisäer

Herr, wir

Herr wir ha-benge dacht, daß die-ser Ver-füh- rer, Verführer sprach, da er noch

Herr, wir ha-benge dacht, daß die-ser Verführer, die-ser Verführer sprach, da er noch

Herr, wir ha-benge dacht, daß die-ser Verführer, die-ser Verführer sprach, da er noch

ha-benge dacht, daß die-ser Verführer sprach,

le-be-te, daß die-ser Verführer sprach.

le-be-te, daß die-ser Verführer sprach,

le-be-te.

Der Jude in der Musik

oder in dem überstürzten Geplapper (Lukas-Passion):

Hohenpriester und Schriftgelehrte.

Er hat das Volk, das Volk er- re- get,
Er hat das Volk er- re- get,
Er hat das Volk er- re- get, das Volk er- re- get,
Er hat das Volk er- re- get, er- re- get,

oder (Johannes-Passion):

Die Hohenpriester.

Schreibe nicht: der Juden König, schreibe nicht: der Juden König, schreibe nicht: der Juden König
Schreibe nicht: der Juden König, schreibe nicht: der Juden König, schreibe nicht: der Juden König
Schreibe nicht: der Juden König, Juden König, schreibe nicht: der Juden König
Schreibe nicht: der Juden König, schreibe nicht: der Juden König

scheint doch eine Art von ethnographischer Charakteristik zu liegen.

Nach Schütz kommt für unser Thema erst wieder Johann Sebastian Bach mit seinen beiden uns erhaltenen Passionen in Betracht: die Matthäus-Passionen der Johann Sebastiani (1672) und Johann Theile (1673), so verschieden sie sind, so sehr die Turbae des Naumburger Kapellmeisters Theile an Ausführlichkeit den primitiven Äußerungen des Brandenburger Kapellmeisters Sebastiani überlegen sind, sie reichen dennoch ebenfalls nicht einmal an die Grenze einer wirklichen und beachtlichen Charakteristik. Bei Bach aber kommt es wieder zu einer unheimlichen, schonungslosen Realistik, und zwar äußert diese Realistik sich in jeder der beiden Passionen in verschiedener Form — es ist längst beobachtet worden, daß in der Matthäus-Passion alle Turbae von einer Kürze, Prägnanz, Schlagkraft sind, die in dem brüllenden Aufschrei des „Barrabam“ auf einen verminderten Septakkord ihren konzentriertesten Ausdruck findet, ihren unüberbietbaren Gipfel erreicht, während in der Johannes-Passion die Psychologie der Masse diskursiver, analytischer sich ausbreitet. Es ist nun wieder äußerst gefährlich, bei Bach eine bestimmte, „rassenpsychologische“ Absicht nachweisen zu wollen, so sicher es ist, daß er genau wie Schütz nicht bloß „Volk an sich“ vor seiner Phantasie gesehen hat, sondern den jüdischen Judas, jüdische Hohenpriester, jüdische Masse; daß jene erwähnte erschreckende Realistik sicher einen anderen Vortrag verlangt als den typisch „oratorischen“, den man bei Aufführungen der Bachschen Passionen so oft erlebt. Aber will man nichts aus- und nichts hinein- und unterlegen, so läßt sich vorsichtigerweise nichts anderes sagen, als daß manche der rezitativischen Formungen, manche der Turbae jenen spezifischen Ausdruck nicht ausschließen, ja vielleicht hervorlocken; so in der Matthäus-Passion vielleicht gleich in der ersten Turba „Ja nicht auf das Fest“, in der der Chor der Hohenpriester erst in gemessenen, respondierenden Wendungen sich äußert, dann aber sich aufgeregter, hastiger überkollert, um allerdings in einmütiger, fast abgehackter Schärfe zu schließen; oder in der Rede des Hohenpriesters „Er hat Gott gelästert“, in der die rasche Erledigung des Wortes „Gottelästerei“ verdächtig ist. Aber alles was Bach Judas sprechen läßt, deutet auf eine allgemeinere und tiefere, rein menschliche Charakteristik, und vollends die „musikalisch reicheren“ Turbae der Johannes-Passion tragen, trotz ihrer Chromatik und Melismatik („Wäre dieser nicht ein Übeltäter“, „Wir dürfen niemand töten“) den Stempel einer höheren, gleichsam objektiven Symbolik („Weg, weg mit dem — Kreuzige ihn“) — Bach ist zu groß, um zu einer Art von Gehässigkeitscharakteristik herunterzusteigen.

Eine ganz andre Stellung zum Jüdischen als die deutsche Passion nimmt das italienische oder italianisierende Oratorium ein. Der jüdische Heros, von Abraham bis auf Salomo oder Jephta, bis auf die geschichtliche Zeit des Alten Testaments, das jüdische Volk — es ist ja der ideale Held des Oratoriums, mit dem man sich identifiziert, es wird so „klassisch“ behandelt wie etwa der Grieche oder Römer in der gleichzeitigen Opernproduktion. Und so wird man denn im Oratorium des 17. Jahrhunderts, etwa bei Carissimi, der sich sonst auf das plastische Herausarbeiten von typischen Charakteren verstand, den Juden nur im neutralen klassischen Faltenwurf finden: vollends für Händel ist jede Gestalt des Alten Testaments, das jüdische Volk als Ganzes Sinnbild des Helden, des Volkes überhaupt, und obwohl er in mehreren seiner großen Oratorien, etwa im Belsazar, in Israel in Ägypten eine grandiose Ethnographie pflegt, so sind seine Mittel doch nicht exotisierend, sie haften nicht am Empirischen, sie dringen ins Intelligible, etwa bei den Babyloniern des Belsazar, deren Chöre leere, wilde, lärmende Themen als melodische Bausteine verwenden. Das 19. Jahrhundert bleibt im Oratorium „neutral“; mit wenig Ausnahmen, etwa Anton Rubinsteins „Turmbau in Babel“, in dem eine primitive ethnographische Schau von Semiten, Hamiten, Japhetiden vorkommt; erst die neueste Zeit hat hier den Juden wieder mit geschichtlichem Sinn gefaßt — das deutlichste Beispiel der jetzt so viel aufgeführte „König David“ von Arthur Honegger, dem französisierten jungen Schweizer Musiker. König David und sein Volk — sie sind, wenn nicht als Juden, so doch aufs bestimmteste als Orientalen charakterisiert: das ist der junge Hirt, der am Jordan seine Schafe weidet, das sind orientalische Weiber, die den Sieger mit orgiastischen Klängen feiern oder ein lugubres Bußlied heulen — es ist ein historisches, völkerkundliches Kostüm, in das Honegger seine Juden gesteckt hat.

In der heroischen, pastoralen Oper des 17. und 18. Jahrhunderts gibt es keine Juden. Sie können erst mit den realistischen Operngattungen der italienischen Opera buffa, der französischen Opéra comique, aus der sich das deutsche Singspiel entwickelt, kommen, und kommen auch da merkwürdig spät. So mannigfache, profilierte Figuren und Gestalten in dieser dramatischen Produktion auftauchen — ich finde den Juden erst in einer Opera buffa von Rossini, der „Diebischen Elster“ (La gazza ladra, 1817, ein Jahr nach dem Barbier von Sevilla komponiert), und zwar als Episodenrolle. Aber was für eine Episodenrolle! Es ist der jüdische Hausierer Isaak, an den die arme unschuldige Heldin ein Besteck verkauft und dadurch in den Verdacht des Diebstahls

Alfred Einstein

gerät — er hat eine Aufttritts-Cavatina, in der er seine Waren anpreist, es ist ein zartes, gebrechliches Männchen, das auch einen zarten Tenor singt, er zählt erst eintönig den Reichtum seines Tragkastens auf, um mit einer eigentümlichen melodischen Blüte zu endigen, auf die dann noch die pointierte und doch geruhige Aneiferung zum Kauf folgt:

Strin- ghe, e fer- ti, da cal- zet- te, etc.

A- van- ti a- van- ti chi vuol com- prar, e chi vuol ven- de- re o barat- tar etc.

Das hat etwas Rührendes, seltsam Melancholisches, es ist ein Porträt, ein Erlebnis, vielleicht eine Jugenderinnerung schwingt mit, es liegt Sympathie in dieser unvergeßbaren Melodie — es ist das erste und vielleicht einzige Dokument des Philosemitismus in der Musik. Und wie gut paßt dieser Philosemitismus zu Rossini, diesem als Sybarit, als Amoralist mißkannten Schwermütigen, der sicherlich niemanden gehaßt hat und am allerwenigsten den Juden! Er verdiente für dies einzige Stückchen einen Platz in einer Ehrengalerie der Juden neben Lessing.

Der Jude in der Musik

Eine andre Gattung von Juden malt vielleicht, fünf Jahre früher, Carl Maria v. Weber in dem Chor der Gläubiger, den er bei der Komposition seines Singspielchens „Abu Hassan“ zuerst in Angriff genommen hat.



— aber die Gilde der Manichäer hat in solchen Fällen internationale Gepflogenheiten, es läßt sich nicht sagen, ob der große Charakteristiker Weber hier besondere Typen im Auge gehabt hat. Und schließlich gilt das Gleiche bei einem Beispiel von ganz anderer symbolischer Tiefe, bei den „Nachtgestalten“ von Webers größerem Nachfolger, dem eigentlichen Antisemiten unter den Musikern, Wagner. Alberich und Mime, die Nibelungen: Kundry das Zauberweib — sie sind Wagner und den Wagnerianern Symbol des Jüdischen: dort der Materialismus, der nur durch die Selbstvernichtung der Welt vernichtet werden kann, hier des Triebs, des Egoismus der Sünde, des Bösen an sich, das wieder nur durch Auflösung Erlösung findet. Aber auch Wagner war so groß, so objektiv, daß man nirgends bei ihm an „jüdische“ Realistik erinnert wird. Es gibt Szenen, die an der Grenze stehen, so etwa die Keifszene zwischen den beiden Brüdern im zweiten Akt des „Siegfried“; und man muß überhaupt bedenken, daß Nibelheim nichts anderes ist als ein mythisches Ghetto, das beide Typen der Brüder erzeugt: den kleineren, gewitzten, schleichenden, erregbaren des Mime, den der unter furchtbarem Druck auch furchtbaren Dämonik des Alberich. Aber daß es falsch wäre, die musikalische Sprache, die Wagner für sein Nibelungenpaar gefunden hat, im „spezifischen Sinn“ zu deuten, das beweist Kundry. Es sind viel tiefere Wesenszüge, auf die die Kundry-Thematik hindeutet: ihrem orientalischen Gewand im zweiten Akt, der ganzen szenischen Kostümierung dieses zweiten Aktes entspricht keineswegs eine naturalistische Haltung in der Musik — dies alles spielt sich musikalisch in einer Region ab, die über der des Szenischen, Bildlichen steht.

Die nachwagnersche Musik ist wieder eine Periode der Realistik — gleichgültig, ob es sich um Lied, Klavierstück, Oper handelt. An der Spitze steht der

Realist Modest Petrowitsch Mussorgski, mit seiner Juden-Miniatur in jenem Zyklus für Klavier „Bilder aus einer Ausstellung“. Man kennt die Entstehung dieses Zyklus: der russische Kritiker W. Stassow veranstaltete 1874 zum Andenken an den jüngst verstorbenen Petersburger Baumeister und Maler Viktor Hartmann eine Ausstellung von dessen Aquarell-Bildern und Zeichnungen, die Mussorgski zu zehn zyklisch verbundenen musikalischen Klavierstücken anregten. Das sechste nun heißt: „Samuel Goldenberg und Schmuyle“ — zwei typische Gestalten des Warschauer Ghettos, der eine dick, reich, phlegmatisch, man kann ihm nicht an: der andre um so beweglicher, aufgeregter, geschwätziger — beide Meisterstücke musikalischer Karikatur, über die man, man mag wollen oder nicht, lachen muß. Ein solches Lachen vergeht einem freilich bei der ausgeführtesten Judenkarikatur, die es in der Musik gibt, bei dem Judenquintett in Richard Strauß' „Salome“. Sie ist das Gemälde zu der Skizze, die Strauß schon im „Heldenleben“ bei der Schilderung von „des Helden Widersachern“ gegeben hat: dieses Helden Widersacher sind natürlich Journalisten, und zwar neben christlichen auch jüdische Journalisten ... Aber geben wir für „Salome“ dem Panegyriker Richard Strauß', Richard Specht das Wort („R. Strauß und sein Werk“, II, 148): „Diese Judenthemen werden in ihrer Urgestalt, ihrer



Verkleinerung, Vergrößerung und Verwandlung gegeneinander geführt, in ihren verschiedenen Bildungen kombiniert, enggeführt, springen in die Singstimme und wieder ins Orchester zurück, in dem es näselt, sabbert, mauschelt, talmudisch eifert, in gestopften Trompeten meckert, im Zungenschlag der Hörner atemlos räsoniert, in den Figurationen der Baßinstrumente gestikuliert, in den

Der Jude in der Musik

Geigenpizzikati auch ein bißchen spuckt und geifert und im Fistelton der Flöten die Stimmen überschlagen läßt, eine Disputation in untadeligem Fugato-Ansteigen mit allen Schikanen des Kontrapunkts, auch des geistigen“. „Dies glänzende Pasquill in Scherzoforn, das Judentum in der Musik durch die Unmusik eines syllogistisch unproduktiven Judentums in einem höchst lebendigen, grausam witzigen Fugato ausdrückend, ... verliert sich schließlich in allzu groteske Übertreibung, vor allem aber in ein derartiges ungebührliches Übermaß, daß die verblüffende Wirkung des Beginns schließlich nicht nur zu der vermutlich gewollten der Behelligung und der Aufdringlichkeit, sondern zu einer sicherlich nicht gewollten der Abspannung wird und daß diese Hypertrophie die dramatischen Proportionen sprengt und die Perspektiven verschiebt, wenn sich eine vom Dichter in wenigen Zeilen abgetane Randglosse anmaßend zu einem Hauptstück der Partitur aufbläht.“ In seinem „Intermezzo“ hat Strauß dann in dem Kommerzienrat ein behaglicheres Judenporträt gezeichnet, dessen Wirksamkeit ihren Schwerpunkt allerdings nicht in der Musik, sondern im sprachlichen Tonfall besitzt. Strauß hat im übrigen sowohl was den Journalisten, wie das Judenquintett betrifft, seinen Vorgänger. In Hugo Wolfs „Abschied“, der den Mörike-Liederband beschließt, ist der „unangemeldet hereintretende Herr“ natürlich ein Jude — bei Mörike ist er es keineswegs —: Melodik der Gesangsstimme, Begleitung sprechen in diesem, sonst ganz und gar nicht zu Wolfs Bestem zählenden Lied eine deutliche Sprache. Und in „Ritter Kurt's Brautfahrt“, im Goetheband, wenn der Freier auf dem Markt seiner Schönen Liebespfänder einkauft,

„... ach! da kommen Juden
mit dem Schein vertagter Schuld“,

und Wolf widmet der Szene ein eignes, ausführliches Nachspiel, dessen Gesten und Laute ganz unmißverständlich sind:



Alfred Einstein: Der Jude in der Musik



Damit können wir unsern Spaziergang wohl beschließen. Es gibt Judenoperen, es gibt Juden in Opern, aber sie tragen keine neuen Charakterzüge: der Shylock in Taubmanns „Porzia“ wäre rühmend zu erwähnen, der kleine Jüd Lebelang in Waltershausens „Rauensteiner Hochzeit“, der Tenor singt wie Mime und Rossinis Isaak und nicht ohne Liebe gezeichnet ist; in Bittners „Höllisch Gold“ ist in einer, gerade durch ihre Unidealisiertheit rührenden Jünglingsgestalt etwas spezifisch Jüdisches dramatisch, aber nicht musikalisch gezeichnet: d'Alberts „Golem“, in dem ja fast nur Juden vorkommen, malt das Ghetto nur mit leisen koloristischen Mitteln. Wir sind musikalisch noch immer oder wir sind wieder bei den realistischen Anfängen der Judencharakteristik; — Vecchi und Strauß sind immer noch Brüder des gleichen Geistes.

Neuer Antisemitismus und Antiamerikanismus in Europa – Historisch vergleichende Überlegungen

von Helga Embacher

Seit Beginn der Zweiten Intifada im Herbst 2000 häufen sich die Warnungen vor einem neuen Antisemitismus in Europa.¹ Die vom European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia im April 2004 veröffentlichte Studie „Manifestations on Antisemitism in the EU 2002-2003“² verweist auf eine signifikante Zunahme von verbalen und physischen Angriffen, die sich gegen jüdische Einrichtungen und einzelne Juden richteten, sowie die Zunahme eines latenten Antisemitismus. Erstmals seit der Reichspogromnacht standen in Frankreich wieder Synagogen und jüdische Schulen in Flammen. In einem geringeren Ausmaß kam es auch in Großbritannien und einigen anderen Ländern mit einem relativ hohen muslimischen Bevölkerungsanteil zu antijüdischen Ausschreitungen.³ In Deutschland und Österreich – wo vereinzelt bei Demonstrationen zwar antisemitische Transparente auftauchten⁴ – wurden keine Ausschreitungen in einem vergleichbaren Ausmaß verzeichnet, allerdings die Zunahme eines latenten Antisemitismus kritisiert.

Obwohl bisher nur unzureichende Analysen der Täterprofile vorliegen, kann festgehalten werden, dass es sich bei den an Ausschreitungen Beteiligten zu einem hohen Prozentsatz um junge, in Europa sozialisierte, jedoch am untersten Rand der Gesellschaft angesiedelte

¹ Vgl. Exemplarisch. Antisemitism Worldwide 2000/20001, herausgegeben vom Stephen Roth Institute for the Study of Contemporary Antisemitism and Racism, Tel Aviv University; Antisemitism World Report 2000/2001, Jewish Policy Research London, <<http://www.tau.ac.il/Anti-Semitism/annual-report.html>>.

² Based on information by the National Focal Points of the RAXEN Information Network“, online unter <<http://eumc.eu.int>> (Ausdruck vom März 2004), fortan zitiert als EUMC-Bericht.

³ Sharon Sadeh, British Jews outraged by synagogue attack, In: Ha'aretz, 14. Juli 2002 (diese und spätere Hinweise auf Ha'aretz online beziehen sich auf die englische Internetversion von Ha'aretz); Robert Wistrich, Muslims, Jews and the 11 September: The British Case, in: Iganski/Kosmin, A New Antisemitism? (Anm. 4), 169-191, online auf der Homepage des Institute for Jewish Policy Research unter <<http://www.axt.org.uk/essays/Wistrich.htm>>.

⁴ So etwa bei einer Pro-Palästina-Demonstration in Berlin im Herbst 2002, an der vor allem Anhänger radikaler muslimisch-arabischer Organisationen teilnahmen; etwa ein Zehntel der Teilnehmer gehörten der extremen Linken an. Vgl. Claudia Dantschke: Islamischer Antisemitismus. In: „Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher“. Antisemitismus und Antiamerikanismus in Deutschland (= Bulletin. Schriftenreihe des Zentrums Demokratische Kultur 5), Stuttgart 2004.

muslimische Männer handelt.⁵ Die Situation erweist sich als äußerst prekär, da Muslime selbst Opfer des Rassismus sind, was vor allem nach „9/11“ erneut deutlich wurde.⁶

Ein kleinerer Teil der „Täter“ ist auch dem rechtsradikalen Milieu zuzurechnen. In diesem Zusammenhang ist interessant, dass bestimmte rechte Gruppierungen, wozu auch Le Pens National Front zu zählen ist, nach Anschlägen sich mit den jüdischen Opfern solidarisierten, um gemäß dem Slogan „Der Feind meines Feindes ist mein Freund“ ihre Abneigung gegenüber der muslimischen Zuwanderung zum Ausdruck zu bringen und sich vom Image des Antisemitismus reinzuwaschen.⁷

Weiters mussten sich auch die Linke sowie die Friedens- und Antiglobalisierungsbewegung dem Vorwurf des Antisemitismus stellen. Mittlerweile werden vor allem in Deutschland und auch in Österreich bereits innerhalb der Linken und der globalisierungskritischen Attac-Bewegung heftige Auseinandersetzungen um den Antisemitismusvorwurf geführt.⁸ In Großbritannien wiederum fanden wiederholt Debatten über einen akademischen Boykott Israels statt.⁹ Wissenschaftler sprechen von einem „Salon-Antisemitismus“ und linke und liberale britische Printmedien, wie The New Statesman, The Guardian oder The Independent, mussten auf den Vorwurf des Antisemitismus reagieren.¹⁰

⁵ Danny Leder: Auf dem Weg ins globalisierte Abseits. Auch Frankreichs Juden, Europas größte jüdische Bevölkerung, unter Druck. In: Jüdisches Echo 52 (2003), S. 90-97; Nicolas Simon: Young, Male and Angry. In: The Jerusalem Report, 6. Mai 2002; Petra Schirnhöfer: Zwischen Paris und Jerusalem. Zum Echo eines Nahostkonflikts in der französischen Innenpolitik, Diplomarbeit, Universität Wien 2003, S. 9 ff.

⁶ Der EUMC-Bericht „Islamophobie in der EU nach dem 11. September 2001“ (<http://eumc.eu.int>) vom Mai 2002 unterstrich beispielsweise, dass sich Muslime in Europa seit »9/11« vermehrt Anfeindungen und Angriffen ausgesetzt fühlen. Vgl. auch EUMC-Bericht, S. 96; Interview mit Werner Schiffauer zum Thema Antiislamismus. In: taz, 6. November 2003.

⁷ In Belgien zeigt sich beispielsweise die extrem rechte Partei Vlaams Belang (Flämische Interessen) um die Juden besonders bemüht. Vgl. The Jerusalem Report, S.16. Mai 2005 (Autor ungenannt).

⁸ Vgl. Thomas Haury: Der neue Antisemitismusstreit der deutschen Linken. In: Neuer Antisemitismus. Eine globale Debatte. Hg. von Doron Rabinovici, Ulrich Speck, Nathan Sznajder, Frankfurt/Main 2004, S. 143-167.

⁹ Im April 2005 löste der Beschluss der 49.000 Mitglieder umfassenden British Association of University Teachers, die Universitäten Haifa und Bar-Ilan zu boykottieren, heftige Kontroversen aus. Vgl. Walter Reich: Briten, stoppt den Israel-Boykott. In: Die Zeit, Nr. 21, 19.5.2005. [Anmerkung der Redaktion: Laut Ha-Aretz und der Jerusalem Post wurde der Boykott der AUT nach massiven Protesten inzwischen aufgehoben. <http://www.hagalil.com/archiv/2005/05/boykott-2.htm>. Stand 26.05.2005.]

¹⁰ Peter Pulzer: The new antisemitism, or when is a taboo not a taboo? In: A New Antisemitism? Debating Judeophobia in 21st Century in Britain. Hg. von Barry Kosmin/Paul Iganski, London 2003, S. 79-101; Der Oxford-Professor Andrew Wilkie, der sich im Sommer 2003 weigerte, einen israelischen graduate student zu betreuen, wurde von seiner Universität für zwei Monate unter Wegfall des Gehalts suspendiert und erhielt ein »Anti-Diskriminierungstraining« verordnet. Vgl. Diana Jean Schemo: Britain: Oxfords Suspend Professor. In: The New York Times, 29. Oktober 2003; David Landau: Jewish angst in Albion. In: Ha'aretz online, Week's End, 18. Januar 2002.

Ähnliche Debatten sind auch in Frankreich zu verzeichnen,¹¹ wohingegen in Deutschland oder Österreich Boykottaufrufe von Universitäten derzeit noch unvorstellbar sind.

Während weitgehend darüber Konsens besteht, dass antijüdische Ausschreitungen in Europa und ein zunehmend negatives Israelbild mit Eskalationen im Nahen Osten, internationalen Terrorismus und dem Krieg im Irak korrelieren,¹² sind sich keineswegs alle Experten über den Charakter eines neuen Antisemitismus einig. Gerade bezüglich der Kritik an Israel besteht auch noch kein Konsens darüber, wie Antisemitismus zu definieren ist.¹³ Derzeit sorgt ein von EU-Experten verfasstes Papier, das auch Haltungen zum Staat Israel als antisemitisch einstuft, für Diskussionen. Wie darin festgehalten wird, müsse von Antisemitismus gesprochen werden, wenn dem jüdischen Volk das Recht auf Selbstbestimmung abgesprochen, in der Beurteilung Israels ein doppelter Standart angewendet und die heutige Politik Israels mit dem Nationalsozialismus gleichgesetzt werde.¹⁴

Wie uns vor allem deutsche und österreichische Forschungsergebnisse vor Augen führen, hat sich Israel- bzw. Zionismuskritik häufig als verbrämter Antisemitismus ausgewiesen und lässt eher Aussagen für die eigene Verfasstheit als über den Charakter des Nahostkonfliktes zu.¹⁵

¹¹ So etwa schlugen Angehörigen der Université Pierre et Marie Curie – Paris 6 einen Boykott vor. Es muss aber auch erwähnt werden, dass 30 000 Menschen, darunter 6 000 Erzieher und zehn Nobelpreisträger, eine Petition dagegen unterzeichneten. 17 Pariser Universitäten protestierten ebenfalls gegen diesen Boykott. Vgl. Die Rubrik „Dateline. Paris“. In: *Jerusalem Report*, 10. Februar 2003, S.52.

¹² Nach dem gescheiterten Friedensprozess im Nahen Osten und in Zusammenhang mit Terrorismus und Irakkrieg hat sich das Meinungsklima gegenüber Israel deutlich verschlechtert, und die Grenzen zwischen legitimer Kritik und Antisemitismus verlaufen fließend. In einer von der EU-Kommission in Auftrag gegebenen Umfrage hielten nach der Zweiten Intifada und »9/11« 59% der Europäer Israel für die größte Bedrohung des Weltfriedens; Nordkorea, Iran oder Afghanistan wurden seltener genannt. Nach der Rolle der Palästinenserbehörde wurde allerdings in der Umfrage nicht gefragt. Vgl. Gisela Dachs: *Der koloniale Blick*. In: *Die Zeit* 46, 6. November 2003; *Manifestations on Antisemitism in the EU 2002-2003*, März 2004 (nachstehend EUMC-Bericht II), online unter <<http://eumc.eu.int>>.

¹³ Vgl. exemplarisch Brian Klug: *The Collective Jew: Israel and the New Antisemitism*. In: *Patterns of Prejudice* 37/2 (Juni 2003); Antony Lerman: *Der neue Antisemitismus*. In: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 10 (2002), S.1237-1245. Wie der Berliner Antisemitismusforscher Werner Bergmann zu bedenken gibt, ergibt sich ein differenziertes Bild, sobald man neben den Vorfällen weitere Faktoren, wie antisemitische Einstellungen, Wahlerfolge und Mitgliederstand rechtsextremer Parteien, soziale und rechtliche Diskriminierung von Juden oder die Ebene der staatlichen Politik mit einbezieht. Doch auch Bergmann spricht von der Zunahme eines sekundären Antisemitismus. Vgl. Werner Bergmann, *Neuer alter Antisemitismus in Europa (2002-2003)*, online unter: <<http://www.juedisches-medienformu.ch/sites/bergmann.pdf>>.

¹⁴ <<http://usahm.de/Dokumente/Antisemitism17050.htm>>; *A Working Definition of Anti-Semitism* (January 28, 2005); *Der Standard*, 19.5.2005 (Neues Antisemitismus-Papier der EU, Autor nicht genannt).

¹⁵ Martin W. Kloke: *Israel und die deutsche Linke*, Frankfurt/Main 1990; Margit Reiter: *Unter Antisemitismusverdacht. Die österreichische Linke und Israel nach der Shoah*, Wien-Innsbruck-München-Bozen 2001; Helga Embacher/Margit Reiter: *Gratwanderungen. Die Beziehungen zwischen Israel und Österreich im Schatten der Vergangenheit*, Wien 1998; Mario Kessler, *Die SED und die Juden- zwischen Repression und Toleranz. Politische Entwicklungen bis 1967*, Berlin 1995.

Erschwert wird die Debatte auch dadurch, dass Antisemitismus bzw. Israelkritik wiederum von unterschiedlichen Seiten instrumentalisiert wird.¹⁶ Der israelische Ministerpräsident Ariel Sharon warf beispielsweise Europa pauschal Antisemitismus vor und sieht durch die wachsende Zahl von Muslimen das Leben der Juden in der EU gefährdet.¹⁷ Als Sharon im Sommer 2004 die französischen Juden zum Exodus nach Israel aufforderte, löste diese Haltung nicht nur diplomatische Irritationen mit Frankreich aus, sondern erregte auch die Kritik französisch-jüdischer Organisationen. Die Anti-Defamation-League stieß vor allem Linke und Liberale vor den Kopf, als sie im September 2003 den italienischen Ministerpräsidenten Silvio Berlusconi, der zuvor den italienischen Faschismus und Mussolini verharmlost und „die“ islamische Kultur als der westlichen Kultur unterlegen bezeichnet hatte, für seine Loyalität gegenüber Israel mit einer besonderen Auszeichnung ehrte.¹⁸

Mittlerweile liegen bereits zahlreiche Publikationen zur Problematik eines neuen Antisemitismus vor,¹⁹ doch lässt die damit verbundene hohe Emotionsgeladenheit eine sinnvolle Auseinandersetzung kaum zu. So erweist es sich als wenig sinnvoll, wenn Vergleiche mit der politischen Situation in den 1930er Jahren²⁰ oder hinsichtlich eines islamischen Antisemitismus wenig differenziert und allzu einfache Vergleiche zwischen

¹⁶ The politics of Anti-Semitism, AK-Press. Hg. von Alexander Cockburn/Jeffrey St. Clair, Oakland/CA 2003; Wrestling Zion. Progressive Jewish-American Responses to the Israeli-Palestinian Conflict. Hg. von Tony Kushner/ Alisa Solomon, New York 2003; Tony Judt: Goodbye to All That? In: The Nation, January 3, 2005; Adam Sutcliffe: Old Europe and American Jewry. In: Tikkun, July/August 2004 <<http://www.tikkun.org>>; Avi Primor: Israel and Europa <www.goethe.de/kug/prj/kaf/003/de177691.htm>.

¹⁷ Scharon beschuldigt EU des „kollektiven Antisemitismus“. In: Financial Times Deutschland (online), 24. November 2003; Jan Feddersen/Philipp Gessler: Wenn die Kippa wem nicht passt. In: taz, 2. Dezember 2003.

¹⁸ New York Times, 23.9.2003.

¹⁹ Aus US-amerikanischer Sicht vgl. exemplarisch Abraham H. Foxman, Never Again? The Threat of the New Anti-Semitism, San Francisco 2003; Phyllis Chesler: The New Anti-Semitism. The Current Crisis and What We Must Do About It, San Francisco 2003; Jerry Z. Muller: In the Mind and the Market: Capitalism in Modern European Thought, New York 2001; Miriam Greenspan: What's New About Anti-Semitism?. In: Tikkun Magazine 18/6 (November/December 2003); Ian Buruma: How to talk about Israel. In: The New York Times Magazine, 31. August 2003.

Zu den europäischen Ländern vgl. A New Antisemitism? Debating Judeophobia in 21st Century in Britain. Hg. von Barry Kosmin/Paul Iganski, London 2003; Neuer Antisemitismus. Eine globale Debatte. Hg. von Doron Rabinovici, Ulrich Speck, Nathan Sznajder, Frankfurt/Main 2004; „Ich würde mich auch wehren...“ Antisemitismus und Israel-Kritik – Bestandsaufnahme nach Möllemann. Hg. von Tobias Kaufmann/Manja Orłowski Potsdam 2002; Petra Schirnhöfer: Zwischen Paris und Jerusalem. Zum Echo eines Nahostkonflikts in der französischen Innenpolitik, Diplomarbeit, Universität Wien 2003; Hans Rauscher, Israel, Europa und der Neue Antisemitismus. Ein aktuelles Handbuch, Wien 2004; Antisemitismus-Antizionismus-Israelkritik, Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte XXXIII (2005), Göttingen 2005.

²⁰ So etwa von Abraham Foxman, Direktor der American Jewish Anti-Defamation League, Rockwell Schnab, US-Botschafter bei der EU oder Avi Becker, Sekretär des World Jewish Congress. Vgl. Foxman, Never Again?, S. 4; „Antisemitismus wie in den Dreißigern“. In: Der Standard, 14. Dezember 2004; Richard Herzinger: Identitätsbruch. Wachsender Antisemitismus in Europa bringt die EU in Verlegenheit. In: Die Zeit 9, 19. Februar 2004; Vgl. Werner Bergmann/Juliane Wetzels, Manifestations of anti-Semitism in the European Union – First Semester 2002, Synthesis Report, Wien und Berlin 2003, nur online verfügbar als »Draft 20 February 2003, u.a. unter <http://www.fritz-bauer-institut.de/aktuelles/anti-semitism_in_the_european_union.pdf>, S. 19.

einem politischen Islam (manchmal auch nur Islam) und dem Nationalsozialismus gezogen werden.²¹

Worin liegt nun die neue Qualität des gegenwärtigen Antisemitismus und kann tatsächlich von einem neuen Antisemitismus gesprochen werden? Diese Frage bildete den Ausgangspunkt für das vom österreichischen Fonds der Förderung der wissenschaftlichen Forschung finanzierte und an der Universität Salzburg durchgeführte Forschungsprojekt *(New) Anti-Semitism – Anti-Americanism. Perceptions of Israel and the USA in Germany, France and Great Britain from the Beginning of the Second Intifada to the present. A comparative Studie.*²² Davon ausgehend, dass, wie auch vom EUMC-Bericht moniert, in der wissenschaftlichen Forschung neben Diskursanalysen vor allem vergleichende wissenschaftliche Arbeiten fehlen, basiert das Projekt auf einen historisch-nationalen Vergleich. Frankreich, Deutschland und Großbritannien, drei führende Staaten in Europa, boten sich aufgrund ihrer unterschiedlichen Bezüge zum Holocaust und zu den USA sowie hinsichtlich ihrer heterogenen muslimischen Zuwanderung für eine vergleichende Arbeit an. Methodisch gesehen basiert die Studie primär auf einer Analyse von Printmedien, wobei das Augenmerk nicht auf konkrete politische Ereignisse, sondern auf deren Perception in Europa gerichtet ist.

1. Bezüge zur Shoah und Entlastungsmotive

Musste die BRD als Nachfolgestaat des „Dritten Reiches“ seine Verantwortung für die Shoah anerkennen, so entstand in Frankreich der Mythos von der Resistance des gesamten Volkes, während das Vichy-Regime und somit die aktive Mitbeteiligung an der Judenverfolgung lange tabuisiert blieben. Großbritannien hingegen kam im Nationalsozialismus eine wesentlich eindeutigeren Haltung zu. Es wurde auch, trotz antisemitischer Tendenzen in der Bevölkerung, zu einem wichtigen Einwanderungsland für verfolgte Juden, denen in den 1950er Jahren ein sozialer Aufstieg gelang. In Frankreich, wo zwei Drittel der Juden die Shoah überlebten, ist heute, bedingt durch die Zuwanderung aus

²¹ Zu islamkritischen Positionen vgl. Jehuda Bauer: The Radical Threat. In: Ha'aretz, Passover Supplement, April 5, 2005; Robert Wistrich: Muslim Anti-Semitism: A Clear and Present Danger, eine Studie im Auftrag des American Jewish Committee, verfasst im Mai 2002. Online unter: <<http://www.ajc.org/InTheMedia/PubAntisemitism.asp?did=503&pid=1197>> (Stand Januar 2004); Matthias Kuntzel: Jihad und Judenhaß. Über den neuen antijüdischen Krieg, Freiburg 2003. Zur Kritik an diesen Positionen vgl. Illan Pappé: From Anti-Semitism to Anti-Islamism – Jewish Israeli Intellectual Perceptions of Anti-Semitism in Europe 2000-2004. In: Tel Aviver Jahrbuch 2005, S. 330-348.

²² Leiterin Prof. Dr. Helga Embacher, MitarbeiterInnen Dr. Margit Reiter und Christian Muckenhumer.

den Makreb-Staaten, die größte jüdische Diaspora Europas angesiedelt. In der BRD kam den wenigen Juden, die sich nach 1945 auf „verbrannter Erde“ niederließen, die Rolle einer moralischen Instanz zu. Jüdische Gemeinden wurden in den unmittelbaren Nachkriegsjahren von Politikern auch als Beweis für die Demokratiefähigkeit der BRD herangezogen. Seit dem Zerfall des Kommunismus verzeichnet Deutschland eine massive Zuwanderung sowjetischer Juden. Damit sind „deutsche Juden“ zur Minderheit geworden und der Charakter der jüdischen Gemeinden hat sich, wie auch in Frankreich, stark verändert.

Aus diesen unterschiedlichen Bezügen zur Shoah und somit auch den unterschiedlichen Verfasstheiten der jüdischen Gemeinden leiten sich wesentliche Fragestellungen bezüglich eines neuen Antisemitismus ab. Primär ist natürlich zu fragen, welche Rolle dem Holocaust und den damit verbundenen nationalen Schuldgefühlen im gegenwärtigen Diskurs zukommen. Ist es zulässig, die für die BRD entwickelten Thesen eines sekundären Antisemitismus als Ausdruck von Schuldgefühlen auch auf Frankreich und Großbritannien zu übertragen? Welche Motive können für die in der britischen und französischen Linken stark ausgeprägten israelkritischen Haltung, die mitunter auch die Grenzen einer legitimen Kritik überschreitet, festgemacht werden? Kann hinsichtlich der französischen Linken noch von Schuldgefühlen bezüglich des lange verdrängten Vichy-Regimes gesprochen werden, so lässt sich auf die britische Linke diese Entlastungsthese kaum übertragen und es muss nach nationalen Motiven gesucht werden. Sowohl in Großbritannien als auch in Frankreich sind Erklärungen dafür im Kolonialismus und einer traumatischen Entkolonialisierung (Algerienkrieg) zu suchen.

2. Koloniale Schuldgefühle, Rassismus

Die muslimische Zuwanderung in Frankreich und Großbritannien muss im Kontext der Entkolonialisierung gesehen werden. Grob gesprochen wanderten in Großbritannien seit den 1960er Jahren Muslime aus dem Britischen Empire, aus Pakistan, Bangladesch und Indien ein. In Frankreich siedelten sich Muslime aus den ehemaligen Kolonien in Nordafrika und zu einem kleineren Prozentsatz aus der Türkei und Westafrika an. Der Großteil stammt aus Algerien, Marokko und Tunesien. Während in Großbritannien und Frankreich der Beginn islamischer Zuwanderung mit Kolonialismus und Entkolonialisierung verbunden ist, warb das

koloniarmer Deutschland türkische „Gastarbeiter“ an.²³ Heute leben in Westeuropa etwa 9 bis 11 Millionen Muslime (rund 4% der EU-Gesamtbevölkerung), davon 3,2 Millionen in Deutschland, 4,5 Millionen in Frankreich und 1,6 Millionen in Großbritannien.²⁴ Aufgrund dieser unterschiedlichen Zuwanderungskonzepte sind im Unterschied zu britischen und französischen Muslimen nur wenig deutsche (etwa 600.000) in Besitz der Staatsbürgerschaft des Einwanderungslandes und somit noch kaum ein Wählerpotential.²⁵

Bezüglich der Bewertung eines „europäisch-islamischen“ Antisemitismus stellt sich somit die Frage nach den nationalen Besonderheiten der muslimischen Communities. Müssen Anschläge auf jüdische Einrichtungen und Solidaritätskundgebungen für Palästinenser und Muslime nicht primär als gegen den eigenen Staat gerichtete Proteste gesehen werden? Inwieweit kann tatsächlich von einer transnationalen muslimischen Identität gesprochen werden, die sich durch eine Identifikation mit allen unterdrückten Muslimen und mit den Palästinensern zum Ausdruck bringt? Vor allem stellt sich auch die Frage, zu welchem Zeitpunkt und weshalb gerade Juden in Europa zum Sündenbock für die gescheiterte Integration von Muslimen werden und welche Rolle dem Nahostkonflikt dabei zukommt. Zur Erklärung dafür scheint ein historischer Rückblick sinnvoll, auch um ins Bewusstsein zu rufen, dass eine Transformation des Nahostkonfliktes und somit ein Konflikt zwischen Juden und Muslimen auf europäischen Boden nicht erst mit der Zweiten Intifada beobachtet werden kann. Bereits während der Ersten Intifada, deren Beginn mit 1987 angesetzt wird, war latentes Misstrauen zwischen Juden und Muslimen zu verspüren. Der Golfkrieg hatte 1991 vor allem in Frankreich eine ernsthafte Krise zwischen der jüdischen und muslimischen Minderheit zur Folge. Wie die konservative britische Regierung unterstützten die französische Regierung und auch die Opposition (mit Ausnahme von Le Pen) die militärische Intervention der USA in Kuwait, das von Saddam Hussein überfallen worden war. Die muslimische Bevölkerung, die zuerst beide Kriegsparteien verurteilte, war somit vor eine Loyalitätsprobe gestellt und zudem rassistischen Angriffen ausgesetzt. Während in Großbritannien die Loyalitätsfrage der Muslime ins Zentrum rückte und der Konflikt zwischen der muslimischen Minderheit und der Mehrheitsgesellschaft bzw. dem Staat ausgetragen wurde, lösten in Frankreich die irakischen Raketenangriffe auf Israel eine Konfrontation zwischen Juden und Muslimen aus. In

²³ Vgl. exemplarisch Bernard Lewis/Dominique Schnapper: *Muslimen in Europe*, London 1994; Lars Pedersen: *New Islamic Movements in Western Europe. Research in Migration and Ethnic Relations*, London 1999; Christa Schwab: *Integration von Moslems in Großbritannien und Frankreich*, Wien 1997, S.19-27.

²⁴ *Der Islam in Europa. Der Umgang mit dem Islam in Frankreich und Deutschland*. Hg. von Alexandre Escudier, Göttingen 2003, 7; Christopher Soper/Joel S. Fetzer: *Explaining the Accommodation of Muslim Religious Practices in France, Britain, and Germany*, Cambridge 2005.

²⁵ Vgl. exemplarisch *Muslimen in Europa*, Beilage zur Wochenzeitung *Das Parlament*, 20/2005, 17. Mai 2005.

französischen Vorstädten brachten Jugendliche ihre Begeisterung für Saddam Hussein offen zum Ausdruck, über 40 Übergriffe auf Schulen, Geschäfte oder Synagogen wurden verzeichnet, wobei die Täter allerdings nicht ausschließlich muslimischer Herkunft waren.²⁶ Die Fragilität der muslimisch-jüdischen Beziehungen zeigte sich dann erneut 1995, als im Zuge des algerischen Bürgerkrieges radikale algerische Islamisten nicht nur Anschläge auf Kaufhäuser und U-Bahnen verübten, sondern auch eine jüdische Schule in Lyon als Zielscheibe diente.²⁷ Durch den ungelösten Konflikt mit Israel dienten die aufständischen Palästinenser nach Ausbruch der Zweiten Intifada im Herbst 2000 erneut als Symbol für die Unterdrückung des Islams durch den Westen. Mit dieser Identifikation sollte aber primär der eigenen Opfer- und Außenseiterrolle Ausdruck verliehen werden.²⁸

Auch hinsichtlich einer linken Israelkritik bzw. eines linken Antisemitismus kommt dem Kolonialismus und dem damit in Verbindung zu bringenden Rassismus im eigenen Land Bedeutung zu. Kann die häufig konstatierte Überidentifikation weiter Teile der britischen und französischen Linken mit den Palästinensern auch als Reaktion auf Schuldgefühle gegenüber dem Kolonialismus (in Frankreich vor allem als Trauma des Algerienkrieges) erklärt werden? Können Schuldgefühle gegenüber Rassismus im eigenen Land und die damit erfolgte Solidarisierung mit den zumeist muslimischen Opfern als Erklärung für die häufig kritisierte geringe Distanz vieler Linker und der anti-Globalisierungsbewegung zu antisemitischen Vorfällen herangezogen werden? So wirft der Historiker Peter Pulzer in seiner Studie über Antisemitismus in britischen Medien linken und liberalen Medien Blindheit gegenüber islamischen Antisemitismus vor. Dieser sei nur verurteilt worden, wenn er von den Rechten gekommen sei.²⁹ Diese Kritik lässt sich auf die gesamte europäische Linke und die Antiglobalisierungsbewegung übertragen, was jedoch auf vielfältige historische Wurzeln zurückzuführen ist. Wiesen in Frankreich die Kommunisten – Partei und Gewerkschaften – zu den Einwanderern, dem Proletariat der Zukunft und somit auch zukünftigem Wählerpotential, eine große Nähe auf, so standen in Großbritannien die Einwanderer der Labour Party nahe. Als Reaktion auf den Rassismus der 1970er Jahren bildeten sich in Großbritannien zum Schutz der bedrohten Minderheiten antifaschistische Gruppierungen, die in den 1990er Jahren einen weiteren Boom erlebten. In Frankreich wurde nach den Wahlerfolgen von Le Pen 1985 mit Unterstützung von Mitterrand S.O.S-Racisme ins Leben gerufen. In Zusammenarbeit mit

²⁶ Schwab, *Integration*, S.298-323.

²⁷ Leder, *Die unheimliche Quadratur*, 201.

²⁸ Zur Transformation des Nahostkonfliktes nach Europa in Zusammenhang mit der Bildung einer transnationalen muslimischen Identität vgl. Helga Embacher, *Neuer Antisemitismus in Europa. Historisch vergleichende Überlegungen*. In: *Tel Aviver Jahrbuch 2005*, S. 61 ff.

²⁹ Pulzer, *Antisemitism*.

linken Gruppierungen, jüdischen Organisationen und jungen Muslimen sollte dem Rassismus und Populismus entgegengearbeitet werden. Auch die grünen Parteien verstanden sich als Fürsprecher der Zuwanderer und Ausgegrenzten.³⁰ Solidarität bis zur Überidentifikation mit Opfern des Kolonialismus, Außenseitern der Gesellschaft und den Verlierern der Globalisierung, wozu derzeit in Europa vor allem die Muslime zählen, nimmt auch in der politischen Haltung der Antiglobalisierungsbewegung großen Raum ein. Ähnlich wie im Verhältnis zwischen Linken und Israel bzw. Palästinensern, kann angenommen werden, dass es sich auch hier um Entlastungsmotive, basierend auf Schuldgefühlen, handelt. Sieht die deutsche und österreichische Linke in der Ausländerfeindlichkeit das Fortleben einer nationalsozialistischen, rassistischen Ideologie, so kann in Frankreich (neben dem Vichy-Trauma) und Großbritannien diese Überidentifikation als Reaktion auf den Kolonialismus und das Bedürfnis, alte Sünden wieder gut zu machen, interpretiert werden. Die Diskussion um die 2002 von der EUMC in Auftrag gegebene Antisemitismusstudie veranschaulicht beispielsweise die große Unsicherheit liberaler Europäer im Umgang mit islamischen Antisemitismus.³¹ Als die EUMC die Veröffentlichung der Studie ablehnte, da, wie argumentiert wurde, der untersuchte Zeitraum (Frühjahr 2002) für seriöse Ergebnisse zu kurz sei, vermuteten vor allem auch jüdische Organisationen darin politische Motive, wie die Verschleierung des islamischen Antisemitismus.³²

Als auffallend erweist sich, dass sowohl bei jugendlichen Muslimen aber auch bei Vertretern der Linken insgesamt wenig konkretes Wissen über den Nahostkonflikt besteht.³³ Als weitere Parallel zwischen diesen beiden höchst unterschiedlichen Gruppen ist die enge Verbindung zwischen einem zunehmenden anti-Amerikanismus und Antisemitismus festzuhalten, worüber derzeit erst wenig publiziert wurde.³⁴ In dem von uns bearbeiteten Projekt steht somit die Frage nach den Überschneidungen von Anti-Amerikanismus und Antisemitismus im Zentrum des Forschungsinteresses, wobei wiederum unterschiedliche

³⁰ Schwab, *Integration*, S. 156 ff.

³¹ Zur Diskussion um die EUMC-Studie vgl. Siegfried Jäger: Zur diskursiven Dynamik des Redens über Antisemitismus – Überlegungen zu den EUMC-Berichten 2003 und 2004 zum Thema „Antisemitismus“. In: *Tel Aviver Jahrbuch* 2005, S. 110-139.

³² Richard Bernstein: *European Group Takes Wraps Of Study Linking Muslims and Anti-Semitism*. In: *The New York Times*, 6. Dezember 2003; *Antisemitismus. Jüdische Gemeinden veröffentlichen EU-Studie*. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 3. Dezember 2003; Newsletter 26 (Dezember 2003) des Zentrums für Antisemitismusforschung Berlin.

³³ Für Italien wird diese These beispielsweise in einer neueren Umfrage bestätigt. Vgl. Elke Samhaber: *Der neue Antisemitismus in Italien. Träger-Formen-Stereotypen*, Diplomarbeit am Fachbereich Geschichte an der Universität Salzburg, Mai 2005.

³⁴ Zu Deutschland vgl. Dan Diner: *Der Krieg der Erinnerungen und die Ordnung der Welt*, Berlin 1991. Zum europäischen anti-Amerikanismus allgemein vgl. Andrei S. Markovits: *Amerika, dich haßt sich's besser. Antiamerikanismus und Antisemitismus in Europa*, Hamburg 2004.

nationale Beziehungen zu den USA und Traditionen eines anti-Amerikanismus betont werden. In der gegenwärtigen politischen Situation sind anti-amerikanische Haltungen beispielsweise innerhalb der britischen Bevölkerung auch als Protest gegen die eigene Regierung, die im Irakkrieg die USA auch militärisch unterstützt, zu sehen, wohingegen Deutschland und Frankreich als Gegner des Irakkrieges gelten und somit die in der Bevölkerung stark ausgeprägte anti-amerikanische Stimmung wenig von der Haltung der Regierung abweicht. Davon ausgehend, dass anti-Amerikanismus (womit eine weltanschaulich motivierte irrationale Kritik im Unterschied von legitimer Kritik an den USA gemeint ist) ähnlich dem Antisemitismus wenig auf konkretem Wissen beruht und die USA wie Israel und Palästina für viele zu einem Symbol geworden ist, kann von einer Globalisierung des Antisemitismus und mit dem Soziologen Ulrich Beck vom Antisemitismus als „globalisierte Emotionen“³⁵ gesprochen werden, wobei allerdings die unterschiedlichen nationalen und ethnischen Motive betont und analysiert werden müssen.

³⁵ Ulrich Beck: Globalisierte Emotionen. Der neue europäische Antisemitismus. In: Süddeutsche Zeitung, 17. November 2003, S. 11.

Nicht ihr Freund, aber auch nicht ihr Feind.

Zum Verhältnis von Goethe und Schiller zu Juden und Judentum.

von Ak.

Wechselbäder stellten sich ein, Randständiges im allgemeinen Begehen des Schiller-Jahres wurde ins Zentrum gerückt. Literaturwissenschaftler diskutierten mit kundigen und engagierten Liebhabern von Goethe und Schiller. „Weimar und die Juden – Die Juden und die deutschen Dichtervürsten“ war das Thema einer Tagung der Bischöflichen Akademie Aachen und des Ludwig Salomon Steinheim-Instituts Duisburg.

Hans Otto Horch, Inhaber des Ludwig-Strauß-Lehrstuhls am Institut für deutsche Literatur an der RWTH Aachen, skizzierte die jüdische Rezeption Goethes. Sie setzte bereits zu Lebzeiten Goethes ein, gewann aber in Verbindung mit dem Aufstieg des Judentums ins gehobene Bürgertum an Breite und Tiefe. In der populären Rezeption fand jedoch Schiller die größere Verehrung. Johann Wolfgang von Goethe bewunderte man, Friedrich Schiller wurde jedoch als Tröster und Dichter geliebt. Dies gilt insbesondere für die jüdische Aufnahme der beiden Heroen in den ostjüdischen Shtetl Polens und Russland, wo man sie sowohl in Deutsch als auch in hebräischen oder jiddischen Übersetzungen las. „In der Regel wusste man über ihre Biographien nichts, sondern man nahm ihren Namen gleichsam als Kürzel für ihr bedeutendes Werk. Als 1832 die Nachricht von Goethes Tod den gebildeten Oberrabbiner in einem galizischen Städtchen namens Zolkiew so erschütterte, dass er sie in der Synagoge der Gemeinde weitergab, trauerte die Gemeinde um ihn in der rechten jüdischen Weise, weil sie annahm, ein gelehrter Rabbi namens Goethe sei gestorben – eine seltsame Ehrung für einen großen Dichter, der bis zu seinem Lebensende nicht völlig ins Reine mit den Juden gekommen ist.“

Da Goethes Grundüberzeugungen weniger mit jüdischen Idealen in Einklang zu stehen schienen als die etwa Schillers, fehlte es in der jüdischen Rezeption zu Goethe keineswegs an Kritik, die besonders scharf vom Aufklärer Ludwig Börne formuliert wurde. Insgesamt aber war von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis 1933 die Goetheverehrung und Förderung der Beschäftigung mit seinem Werk wesentlich von Juden getragen. Goethe erschien ihnen als der Inbegriff deutscher und weltbürgerlicher Bildung. Und doch meldete sich immer wieder der bittere Gedanke vergeblicher Liebesmüh um den größten deutschen Dichter. Rabbiner Ludwig Philippson als erster Herausgeber der Allgemeinen Zeitung des Judentums ließ das Thema Goethe nicht gern in seiner Zeitung ansprechen. Er selbst kritisierte in seinen

Beiträgen dazu besonders Goethes Faust; dessen Hauptfigur sei nicht das allgemein geschätzte Ideal, sondern ein Verbrecher, der gut christlich erlöst und nicht, wie das Judentum es fordere, bestraft werde. In der gleichen Zeitung rühmte Jahre später allerdings Ludwig Geiger als Herausgeber Goethes große Vermittlung der Grundideen des Judentums.

Ein eigenes Problem steuerte Prof. Horch mit der Frage an, ob man jede Rezeption Goethes durch Juden eine jüdische Rezeption nennen könne. Horch: „Unverdächtig und am Platz selbstverständlich da, wo es explizit um Fragen der religiösen Tradition des Judentums und ihrer Säkularisierung geht, in jedem Fall problematisch und zumindest erläuterungsbedürftig da, wo es – wie im Fall der Goethe-Rezeption im jüdischen Bürgertum – der religiöse Traditionsbezug weitgehend hinter dem allgemein kulturellen Interesse eines akkulturierten jüdischen Bürgertums zurücktritt.“ Ein nicht unbeträchtlicher Teil des Eingehens auf Goethe sei eben eher deutsche als jüdische Rezeption. Sie geschähe nicht aus der Jüdischkeit, sondern als literarische oder bildungsmäßige. Für Horch sahen Juden jedoch über alle Unterschiede hinweg „in Goethe vornehmlich den weltliterarisch-universalen Dichter der Humanität und damit einen Garanten gegen die Versuchung einer unsicheren deutschen Nation, durch forcierten Assimilationsdruck oder forcierte Ausgrenzung ihre Minderheiten verschwinden zu lassen.“ Es fragt sich freilich, ob darin genügend in Rechnung gestellt ist, dass Goethe sich die Emanzipation der Juden eigentlich nur als Emanzipation vom Judentum vorstellen konnte.

Schockiert zeigten sich Teilnehmer, als Horch Aussagen Goethes über Juden und Judentum vorstellte. Besonders die Schilderung und Kommentierung des jüdischen Ghettos seiner Heimatstadt Frankfurt war Gegenstand einer engagierten Diskussion, wie die zum Teil emphatische jüdische Goethe-Verehrung so von antijüdischen Äußerungen des Meisters absehen konnte. Zahllos sind nämlich die Belege in Goethes Werk, wo Juden Schacherer, Wucherer, Betrüger o.ä. und in einem Atemzug mit „Huren, Pfaffen und anderen Bösewichtern“ genannt werden. Horchs Befund: „Goethe ist kein Freund der Juden, aber auch nicht ihr Feind. Man wird sich damit abfinden müssen, dass Goethe – seiner humanen Universalität zum Trotz – in der Frage der Juden und ihrer Stellung in einer idealen menschlichen Gemeinschaft sich zu keinem vorurteilslosen Standpunkt hat durchringen können.“

Demgegenüber stellte Daniel Hoffmann, Professor für deutsche Literatur in Düsseldorf, Goethe in ein mildes Licht. Er analysierte die Goethe-Rezeption bei den großen jüdischen

Religionsphilosophen des 20. Jahrhunderts. Besonders Franz Rosenzweig zitierte ihn immer wieder zustimmend und interpretierend. Schon beim 20Jährigen findet sich die Tagebuchnotiz: „Wenn Gott philosophieren wollte, würde er so sprechen wie Goethe.“ Und wenn der junge Rosenzweig das Goethe-Wort dem Gottes-Wort gleichstellt, so findet sich in seinem Hauptwerk „Stern der Erlösung“ Goethe als die am häufigsten zitierte Autorität. Rosenzweig nennt ihn gar einen großen Beter, dem es gelingt, ganz in der Welt zu sein und doch das Reich Gottes zu erbeten.

Friedrich Schiller hatte für das Judentum des 19. Jahrhunderts eine große Attraktivität, wie der Tübinger Literaturwissenschaftler Philipp Theisohn erläuterte. Schon früh gab es erste Übersetzungen von Schillers Ode an die Freude. 1852 liegt eine Gedichtauswahl in hebräischer Übersetzung vor. Dramen werden ab 1860 ins Hebräische übersetzt. „Schiller wurde zum Bildner und Dichter der jüdischen Jugend und erreichte sogar die Talmudschüler, die am Tag den Talmud studierten und am Abend Schiller lasen.“ Am Beispiel des aus Galizien stammenden jüdischen Literaten Karl Emil Franzos (1848-1904) verdeutlichte Theisohn, wie Schiller als Agent der Erleuchtung und Aufklärung im Judentum verstanden wurde. Für manche jüdische Verehrer trägt Schiller messianische Züge, der ein neues Gesetz der Freiheit stiftet. Theisohn: „Man hat die jüdische Schiller-Rezeption als eine Verknüpfung von Judentum, Kultur und eben Schiller zu verstehen.“ Aber auch hier fehlte nicht die Ambivalenz. Juden spielen im Leben Schillers kaum eine Rolle. Es traf sich, dass die jüdische Aufklärung ihre zentrale Phase in der Zeit Schillers hatte, für den die Humanisierung des Menschen nicht über die Religion, sondern über die Kunst führt. Schillers Position zum Monotheismus ist ambivalent. Michael Hofmann, Professor für die Geschichte der deutschen Literatur vom 17. bis 19. Jahrhundert an der Universität Paderborn, wies auf Adorno hin, der in Schiller einen Hofpoeten des deutschen Idealismus sah, der die Widersprüchlichkeit der Wirklichkeit verdrängte. Hofmann: „Schillers Idealismus ist in der Gefahr, die Besonderheiten einer Tradition zu eliminieren, um eine allgemeine Vervollkommnung zu erreichen.“ In den „Räubern“ fungiert der Räuber Moritz Spiegelberg als eine Nebenfigur mit jüdischen Motiven. In einem letztlich unterdrückten und also nicht veröffentlichten Druckbogen von „Die Räuber“ artikuliert Schiller in der Figur des Spiegelberg Aggressionsphantasien. „In ihr finden sich bestimmte religiöse Motive zusammen mit jüdisch-messianischen Zügen. Spiegelberg ist eine unsympathische Figur, jähzornig und böse, die im Drama schließlich getötet wird.“ In seinem Werk „Die Sendung Moses“ kennzeichnet Schiller die „Erfindung des Monotheismus“ als eine epochale Tat: „Das

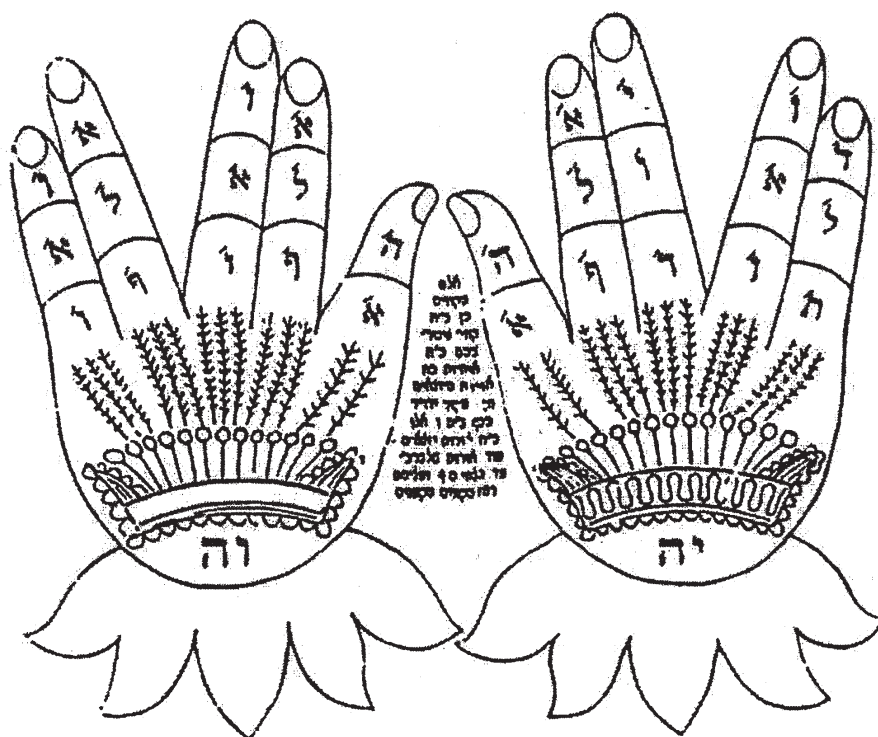
jüdische Volk war ein unkultiviertes Volk, ehe Mose ihm den Monotheismus brachte.“ Schiller teilte also die Position der jüdischen Aufklärung, für welche die Einführung des Monotheismus durch Mose eine Großtat war. Aber man habe auch zu konstatieren, dass für Schiller der wahre Gott der antlitzlose Vernunftgott war. Hofmann wies daraufhin, dass Schillers Vater seinem Sohn 1792 vorgeschlagen hatte, eine Geschichte des jüdischen Volkes zu schreiben, was Schiller ablehnte. „Die Befolgung dieses Vorschlags hätte Schiller wohl in eine größere Gerechtigkeit zum jüdischen Volk gebracht.“

In der jüdischen Literaturrezeption wird neben Goethe und Schiller immer wieder Lessing genannt. So lag ein Blick auf die jüdische Lessing-Rezeption nahe. „Hauptsache, dass noch Bewährung vor uns liegt. Franz Rosenzweig liest Lessings ‚Nathan‘“ war das Thema des Beitrags von Akademiedirektor Hans Hermann Henrix. Rosenzweig hat sich im Dezember 1919 in einem Doppelvortrag in seiner Heimatstadt Kassel mit Lessing auseinandergesetzt. Er wollte es zunächst ganz in der Spur jüdischer Nathan-Kritik tun, die bemerkt, dass Nathan keinem Juden gleiche, wohl aber seinerseits viele blasse Judenschemen geschaffen habe. Dann zerrann Rosenzweig jedoch die ursprüngliche Absicht, und er kommt zu einer großen Rühmung Nathans und Lessings. Nathan sei nicht nur ein Repräsentant der Flachheit eines allgemeinen Menschentums, sondern auch der Mensch eines großen „Abers“. In der Ringszene zwischen Nathan und dem Sultan weiß Nathan eben „die Hauptsache, dass noch Bewährung vor uns liegt.“ Diese Bewährung besteht Nathan, als er, dessen ganze Familie durch Christenhand ermordet wurde, nun seinerseits von einem Klosterbruder das Christenkind Recha als sein eigenes annimmt. Hier sah Rosenzweig ein zentrales Moment seines neuen Denkens dargestellt: „Wahrheit hört auf zu sein, was ‚wahr‘ ist, und wird das, was als wahr – bewährt werden will. Sie ist Wahrheit, die sich der Mensch etwas kosten lässt.“ Das geschieht vornehmlich in dem großen Augenblick eines einzelnen Lebens und will zugleich in den zahllosen kleinen Augenblicken des Alltags bewährt sein. Der sich bewährende Mensch ist der behauste Mensch und mehr als das Haus, auch das Haus der Religion. Jenseits der Aufklärung unter emanzipierten Juden und jenseits der jüdischen Orthodoxie klärte sich für Rosenzweig sein Judentum: „Nein, die Institution darf uns nur Haus sein, wir müssen es wissen und wahrmachen, dass wir mehr sind als die Institution, lebendige jüdische Menschen.“

Die Gegenwart der Kabbala - Sammelrezension neu aufgelegter kabbalistischer Werke

Die Kabbala entstand im Süden Europas ab der Mitte des 12. Jahrhunderts, hat ihre höchste Blüte im 13. Jahrhundert in durchaus unterschiedlichen Entwürfen erlebt, von denen die Sohar-Literatur nur ein Ausschnitt ist. Im Ausgang des 16. Jahrhundert erfuhr sie durch Jizchak Lurja und seine Schüler eine neue Wende und wurde schließlich vom osteuropäischen Hasidismus einer abermaligen Neuinterpretation unterworfen. Dass die Kabbala in ihrer jüngsten Form, in der Gestalt des Hasidismus - trotz der Vernichtung des Osteuropäischen Judentums in der Schoa - noch in unseren Tagen gegenwärtig ist, kann man im heutigen Israel, in New York und seit einigen Jahren auch wieder in Deutschland sehenden Auges wahrnehmen. Anders ist dies hinsichtlich der älteren Kabbala. Gewiss, die universitäre Forschung hat sich des Themas mit nachhaltiger Intensität angenommen, wofür mein demnächst erscheinender zweiter Band von »Jüdisches Denken - Von der Kabbala bis zum Hasidismus« nachhaltig Zeugnis ablegen wird. Auch hat man von der neuen Modeerscheinung »Kabbalah« in den USA gehört und den mit großem Pomp erfolgten Auftritt der amerikanischen Popsängerin Madonna beim New-Age geprägten Research Center of Kabbalah des Rabbi Philip S. Berg im Tel Aviver Herbst 2004 erlebt. Demgegenüber ist die Frage, in welchem Maße die Kabbala in den orthodoxen Kreisen des heutigen Judentums, gar denen der *Haredim*, der Ultraorthodoxen, noch eine Rolle spielt, nicht auf Anhieb zu beantworten. Gäbe es da nicht ein sicheres Indiz, auf das man sich stützen können, nämlich die Produktion der religiösen Gebrauchsliteratur, der in den traditionellen jüdischen Buchhandlungen vertriebenen »Sifre ha-Kodesch«, der Heiligen Bücher. Dies ist eine Literatur, welche nicht für den Wissenschaftsbetrieb gedruckt wird, sondern für den religiösen Alltag, für das tägliche Studium, die religiöse Bildung und Erbauung. Und da auch hierfür gilt, dass die Nachfrage den Markt bestimmt, kann man aus der erstaunlichen Produktion kabbalistischer Literatur, die sich dazu noch des »Imprimatur«, hebräisch »Haskama«, das heißt der Zustimmung gelehrter Rabbiner und Jeschivaoberhäupter versichert, den Schluss ziehen, dass diese mittelalterliche esoterische Theologie offenbar eine große Resonanz in den gegenwärtigen orthodoxen religiösen Kreisen findet. Abgesehen von der seit Jahrzehnten überaus ambitiös verfolgten Edition der Schriften Hajjim Vitals, des Schülers von Jizchak Lurja, unter dem Reihentitel »Sidrat Kitve ha-'Ari« (Bne Brak, dann Jerusalem) sind gerade in jüngster Zeit eine Reihe wichtiger Texte der lurianischen Kabbala in Neudrucken oder als völlig neue Editionen erschienen. Hier ist an erster Stelle des Frankfurters Naftali Bacharachs »Emek ha-Melech« von 1648 zu nennen, dessen Version von der lurianischen Kabbala, die

unter dem Einfluss von Israel Sarug stand, in Europa eine führende Rolle eingenommen hatte. Sie erschien gleich in zwei Ausgaben, als ein Faksimile-Druck (Jerusalem o.D.) der Ausgabe Amsterdam 1648 und in einer zweibändigen Prachtausgabe, die 2003 gleichfalls in Jerusalem erschien. Aus der lurianischen Schule wurden weitere Versionen der komplizierten Texttradition der lurianischen Schule neu gedruckt, sowohl als Neudruck eines Jerusalemer Nachdrucks von 1971, das auf Israel Sarug zurückgehende »Limmude 'Azilut« (Nachdruck der Ausgabe Munkacs 1897), zusammen mit »'Adam jaschar«, welches die Version des Lurja-Schülers Ja'akob Zemach ist (Nachdruck der Ausgabe Krakau 1885). Auf den letzteren geht auch die neue Prachtausgabe des »'Ozrot Hajjim« zurück, in welchem die bekannten lurianischen Topoi von *Zimzum*, *Emanation*, *Schevirat ha-kelim* (Bruch der Gefäße) und *Tikkun* (Restitution) in relativ übersichtlicher Weise dargestellt werden. Dasselbe Werk erscheint als mehrbändige kommentierte Neuausgabe seit 2004 in New York. Auch das von Meir Poppers redigierte Werk *'Ez Hajjim* (von Poppers *Derech 'Ez Hajjim* genannt), welches als einbändiger Neudruck der Ausgabe Warschau 1980 vorliegt, erscheint seit 2003 in einer mehrbändigen kommentierten Jerusalemer Neuausgabe, ferner auch das wichtige »Scha'ar ha-Kawwanot«, das »Tor der Meditationen«, in dem zu allen Geboten Meditationsanweisungen gegeben werden, mit denen auf die göttliche Sefirotwelt eingewirkt werden kann. Eine weitere erstaunliche Publikation von 2004 ist der Neudruck von Schabtai Scheftel Horowitz' »Schefa' Tal« (Hanau 1612) mit seinen wundersamen kabbalistischen Zeichnungen über die Wirkungen der segnenden Hände der Priester:



Die Tatsache, dass auch Gebetbücher mit den lurianischen Kawwanot (Gebetsmeditationen) neu gedruckt werden, ist ein Indiz, dass auch diese mystisch theurgische Gebetsform noch gebraucht wird. Zu nennen ist der Neudruck Jerusalem 2004 von Ja'akov Koppels »Siddur me-ha-'Ari - Kol Ja'akov«, in dem zu allen Gebetsworten auf die Sefirotwelt und deren zugehörigen Gottesnamen und Buchstaben bezogene Meditationen beschrieben werden.

Für den lurianischen Teil soll noch das zum ersten Mal als religiöse Publikation gedruckte »Sefer Hesjonot«, »Buch der Visionen«, von Hajjim Vital genannt werden, in dem Visionen und Träume notiert werden, die von Vitals bedeutsamer Position im Rahmen der umfassenden Seelenwanderungsgeschichte erzählen (Jerusalem 2002).

Vieles von der Kabbala des 13. und 14. Jahrhunderts ist in neuen Drucken oder Ausgaben erschienen, die hier nicht alle aufgezählt werden können - außer vielleicht der wichtige Nachdruck der lange vergriffenen klassisch gewordenen dreibändigen Sohar-Ausgabe von Reuven M. Margalio.

Ein besonders erstaunliches Phänomen ist die Publikation von Texten, welche der Hasidut Aschkenas, den Frommen von Aschkenas des beginnenden 13. Jahrhundert, zugehören, die nur teilweise oder überhaupt noch nie publiziert wurden. Das zentrale theologisch-esoterische Werk dieser Bewegung, das mehrteilige »Sode Rasajja« des 'El'asar aus Worms (1165-1230) ist 2004 sogleich in zwei verschiedenen Ausgaben erschienen, wodurch nun diese zentralen Texte der mittelalterlich-aschkenasischen Esoterik zum ersten Mal vollständig im Druck zugänglich sind. Auch von Jehuda he-Hasid (1150-1217), der Überfigur der Haside 'Aschkenas, ist in einer zweibändigen Ausgabe zum ersten Mal das »Sefer Gematriot« erschienen (Jerusalem 2005), das mit numerischen Äquivalenten (Gematriot) neue Sinntiefen der Schrift zu erforschen sucht.

Abschließend soll noch eine Publikation erwähnt werden, die durch ihre Quantität und ihre Erstaunlichkeit ein derzeitiger Höhepunkt einer Entwicklung der letzten Jahre ist. Viele der aus Handschriften neu publizierten religiösen Drucke, aber auch manche der Nachdrucke, sind die Frucht einer Kontaktaufnahme des religiös-orthodoxen Lagers mit der modernen Kabbala-Forschung oder zumindest den wissenschaftlichen Bibliotheken. Orthodoxe Männer haben sich offenbar unter dem Einfluss der modernen Forschung solchen verlorenen und in Manuskripten ruhenden Texte angenommen, fühlen sich bei deren Bearbeitung auch von den Wissenschaftlern beobachtet und kooperieren mit den modernen Bibliotheken bei ihrer Editionsarbeit. Es werden zahlreiche voneinander abweichende Manuskripte verwendet und

historisch-biographische Einleitungen geschrieben. Dies führt allerdings nicht zu modernen wissenschaftlichen textkritischen Editionen, sondern zu harmonisierenden Texten, die eben dem religiösen Gebrauch dienen sollen. Dem modernen Wissenschaftler wird in solchen Fällen der Zugang zu vielen Texten zunächst erheblich erleichtert - dies um so mehr, als fast alle diese Texte neben vielen anderen in der ebenfalls aus orthodoxer Produktion stammenden Volltext-CD »Ozar ha-Tora« (DBS - Digital Book Service - Jerusalem) publiziert werden. Den Handschriftenvergleich allerdings können diese Texte nicht ersetzen, sie haben eher den Wert weiterer Handschriften, wenn sie jetzt auch in bequem lesbarer Form geschrieben sind. Zu dieser neuen Gattung gehört nun ebenfalls das zuletzt erwähnte Editionsprojekt in 13 Bänden der Schriften des ekstatisch-prophetischen Kabbalisten Abraham Abul'afja (1240-1292), das in Jerusalem zwischen 2001-2004 die Presse verließ. Sein Herausgeber Amnon Gros weist in seiner Einleitung eigens darauf hin, worin ein weiteres Novum dieser Edition besteht, nämlich darin, dass von Abul'afja außer ein paar Zitaten - und wenigen wissenschaftlichen Editionen des 19. Jahrhunderts und der letzten Jahre - bislang noch nicht im Druck publiziert wurde. Gershom Scholem und die umfangreichen Arbeiten zu Abul'afja von Mosche Idel mussten sich darum fast ausschließlich auf Manuskripte stützen. Der Grund der Arkanisierung oder eher noch Zensur der zahlreichen Texte Abul'afjas liegt gewiss in deren extravaganten und für die Kabbala seltenen offen mystischen Ausführungen. Ist die Kabbala insgesamt sehr spröde, wenn es um mystische Erfahrungsberichte oder gar Anweisungen zu mystischen Praktiken geht, so ist Abul'afja hierfür die Regel bestätigende Ausnahme. Für die Vorbereitung und Durchführung des mystischen Aktes liest man da zum Beispiel:

Bereite dich vor auf deinen Gott, o Israelit! Rüste dich, dein Herz allein auf Gott zu richten. Reinige deinen Leib und erwähle dir eine einsame Stätte, wo niemand deine Stimme hört. Sitze dort in deinem Kämmerlein und enthülle dein Geheimnis keinem Menschen. Wenn du es kannst, tue es am Tage, im Hause, aber am besten ist es, wenn du es in der Nacht vollbringst. Gib acht, all deine Gedanken von den Eitelkeiten dieser Welt abzuwenden in der Stunde, wo du dich rüstest, mit deinem Schöpfer zu sprechen und wo du willst, dass er dir seine Macht kundtue. Umhülle dich mit deinem Gebetsmantel und lege *Tefillin* auf deinen Kopf und auf deine Hand, damit du in Ehrfurcht vor der Schechina, die bei dir ist, gerätst. Reinige deine Kleider und, wenn möglich, mögen all deine Kleider weiß sein, denn all dies ist sehr nützlich, um eine Richtung des Herzens auf die Gottesfurcht und Gottesliebe hervorzurufen. Wenn es Nacht ist, zünde viele Lichter an, bis es ganz hell ist, und dann nimm Tinte, Feder und Tafel in die Hand

und denke daran, dass du im Begriffe stehst, Gott in Freude des Herzens zu dienen.

Dann beginne, wenige oder viele Buchstaben zusammensetzen, zu vertauschen und miteinander zu bewegen, bis dein Herz warm wird, und achte auf ihre Bewegung und was sich bei dir aus ihr ergibt. Und wenn du spürst, dass dein Herz schon warm geworden ist, und du siehst, dass du durch die Buchstabenkombinationen neue Dinge erfassen kannst, die du durch menschliche Überlieferung oder von dir selbst aus nicht erkennen könntest, und du schon vorbereitet bist, den Influxus der göttlichen Kraft in dich aufzunehmen, dann richte all deine wahren Vorstellungen darauf, den Namen Gottes und seine höchsten Engel in deinem Herzen dir vorzustellen, als ob sie Menschen wären, die um dich herumstünden oder säßen. Und du selbst fühle dich wie ein Bote, den der König und seine Minister auf eine Mission schicken wollen, und er ist bereit, aus ihrem Munde, sei es vom König selbst, sei es von seinen Dienern, etwas über seine Mission zu hören. Und nachdem du dir dies ganz lebhaft vorgestellt hast, richte deinen ganzen Sinn darauf, mit deinem Denken die vielen Dinge zu verstehen, die durch die gedachten Buchstaben in dein Herz kommen werden, und denke über sie im allgemeinen und in allen ihren Einzelheiten nach, wie jemand, dem man ein Gleichnis oder einen Traum erzählt oder der über ein tiefes Problem in einem gelehrten Buche nachdenkt, und versuche das, was du hören wirst, so in seiner höchsten Weise und so nahe wie möglich zu deuten. Und beurteile es gemäß dem, was du davon verstehst oder was dir andere dazu sagen. Und all dies wird dir begegnen, nachdem du die Tafel und das Schreibrohr fortgeworfen hast oder sie dir infolge der Intensität deines Denkens von selbst entfallen sind. Und wisse, je stärker bei dir der intellektuelle Influxus von oben her werden wird, desto schwächer werden deine äußeren und inneren Glieder werden. Dein ganzer Körper wird in ein überaus starkes Zittern verfallen, so dass du schon denkst, dass du gewiss sterben wirst, weil deine Seele sich wegen des Übermaßes ihrer Freude über ihre Erkenntnis von deinem Körper trennen will. Und sei in diesem Moment bereit, den Tod bewusst zu erwählen, wissend, dass dieser Tod nur den Körper betrifft. Und dadurch erfährt die Seele die ›Auferstehung von den Toten‹ in alle Ewigkeit. Und dann wirst du wissen, dass du so weit gekommen bist, um den Einfluss aufnehmen zu können. Und wenn du dann den glorreichen Namen ehren willst, ihm mit dem Leben der Seele und des Körpers zu dienen, so verhülle dein Antlitz und fürchte dich, auf Gott hinzusehen.

Dann kehre zu den Anliegen des Körpers zurück, stehe auf und iss und trink ein wenig oder erquicke dich an einem schönen Geruch und halte deinen Geist,

der ausbrechen will, in seiner Hülle zurück bis zu einer anderen Zeit und freue dich über dein Los und wisse, dass Gott dich liebt.¹

Ein wichtiges Element für die Erlangung der ekstatischen Zustände ist nach Abul'afjas Lehre, wie schon aus diesem Text hervorgeht, die Sprache, die, zerlegt in ihre Bestandteile, nämlich Konsonanten und Vokale, als Medium zum mystischen Erlebnis führen können. Sie werden nach bestimmten Regeln aufgeschrieben, ausgesprochen und gesungen, wozu auch noch Atemtechniken und Körperbewegungen treten. Die alles wird so detailliert beschrieben, dass es zum Nachahmen geradezu einlädt und sicher auch so gedacht ist. Manch einer der nun neu erschlossenen Texte wird auch heute wieder fromme Männer zu entsprechenden Versuchen anregen. Dies um so mehr, als Abul'afja mystische Techniken vorschlägt, die auch in der fernöstlichen Mystik verbreitet sind, und die gerade auf die israelische Jugend einen offenbar überaus attraktiven Zauber ausüben. Abul'afja beschreibt den Weg zur mystischen Ekstase zum Beispiel so:

Wenn du beginnst, den Buchstaben 'Alef auszusprechen, mit welchem der Vokale auch immer, halte den Ton gerade so lange wie ein Atemzug ausreicht, nicht länger, denn das 'Alef lehrt über die Einheit. Auch darfst du diesen Atemzug [der den Ton hervorbringt] keinesfalls unterbrechen, bis du mit dessen Aussprache zu Ende bist. Auch sollst du diesen besonderen Atemzug [mit dem Ton] so lange ausdehnen solange es die Kraft deines Atmens zulässt. Auch singe beim Alef und bei allen übrigen Buchstaben mit Furcht, Ehrfurcht und Schrecken begleitet von Freude der Seele bei dem Großen, das sie erfasst. Und die Melodie bei der Aussprache jedes Buchstabens soll dem Vokal entsprechen, das heißt beim *Holem* (o) hoch. Dabei sitztest du in weiße frisch gewaschene reine oder neue Gewänder über all deinen Kleidern gehüllt, oder mit dem Tallit (Gebetstuch), die Tefillin auf deinem Haupt, dein Angesicht nach Osten gerichtet, denn von dort geht das Licht in die Welt hinaus. Und du hast fünf Richtungen, in welche du dein Haupt bewegen kannst. Beim Holem (o) beginne in der Mitte des Ostens, läutere deine Gedanken und erhebe dein Haupt langsam beim [singenden] Ausatmen bis du [den Ton] beendet hast und mit dem Haupt oben angelangt bist. Danach beuge dich ein Mal bis zur Erde, und unterbreche zwischen dem Atemzug des 'Alef und dem mit ihm zusammengepaarten Buchstaben nur durch einen einzigen kurzen oder langen Atemzug. Zwischen dem Buchstaben des Tetragrammaton und dem [nächsten] 'Alef in der voranschreitenden Reihenfolge oder zwischen dem 'Alef und dem nächsten Tetagramm-Buchstaben in der umgekehrten Reihenfolge darfst du zwei Mal ohne Ton atmen, aber nicht mehr. Nach dem Abschluss jeder Tabelle darfst du fünf Mal atmen, nicht mehr, jedoch

¹ mit Scholem, Die jüdische Mystik, S. 148-149, die Abweichungen nach Hajje ha-'Olam ha-ba, Gros, I, S.66-68.

weniger. Wenn du eine Tabelle wiederholtest oder versehentlich von dieser Ordnung abweichst, fange diese Tabelle neu an, bis du sie richtig vorträgst.

Während das Holem (o) beim Singen nach oben zieht, zieht das Hirek (i) nach unten und zieht so die obere Kraft herab, um sie dir anzuheften. Und beim Schurek (u) singe weder nach oben noch nach unten, sondern eine mittlere Lage entsprechend der mittleren Richtung. Beim Sere (e) bewege dein Haupt von links nach rechts und beim Kamez von rechts nach links.

Wenn du nach Vollendung aller eine Gestalt vor dir siehst, wirf dich sofort vor ihr nieder. Und wenn du eine schwache oder starke Stimme hörst und du verstehen willst, antworte ihr sogleich und sage ›Sprich, mein Herr, dein Knecht hört!‹ Du aber sage nichts neige dein Ohr, um zu hören, was er dir sagt.²

Für weitere Details verweise ich auf mein demnächst erscheinendes Werk »Jüdisches Denken. Theologie, Philosophie, Mystik. Bd. 2. Von der mittelalterlichen Kabbala zum Hasidismus, Frankfurt a.M. (Campus) 2005.«

Karl E. Grözinger

Rabbi Moses Cordovero von Zefat. Tomer Deborah – Der Palmbaum der Deborah. Eine mystische Ethik radikalen Erbarmens. Übersetzt von Shulamit Zemach-Tendler und Klaus Schäfer mit einer Einführung und Anmerkungen von Klaus Schäfer. Lambertus-Verlag: Freiburg im Breisgau 2003. 400 Seiten, EUR 20.

Gerade weil Übersetzungen kabbalistischer Texte heute immer noch eine Rarität darstellen und wegen der Bedeutungsvielfalt der kabbalistischen Ausdrucksformen vermieden werden, verlangt die Übersetzung des Traktates von Moses Cordoveros ins Deutsche eine besondere Aufmerksamkeit. Nicht zuletzt handelt es sich bei Cordovero (1522-1570) um den jüdischen Mystiker, der mit Pardes Rimonim einen erfolgreichen Versuch unternahm, die Vorstellungen des Sohars zu systematisieren.

Doch allein ein erster Blick in die vorliegende Ausgabe erzeugt schon Verwunderung. So wirken die Anmerkungen etwas irritierend, wenn z.B. in umständlicher Form das Literaturverzeichnis angekündigt wird, das niemals bei einer Buchedition dieser Art fehlen

² 'Or ha-Sechel, Gros, VIII, S. 104-105.

sollte, oder sich gar die Bearbeiter immer wieder direkt und persönlich an den Leser wenden. Schon bald wird deutlich, dass die Bearbeiter in erster Linie kein wissenschaftliches Interesse hegen. Explizit heißt es: Dieses Buch ist nicht ein „für Experten gedachtes judaistisches oder religionswissenschaftliches Fachbuch. [...] Mir schwebte vielmehr eine Handreichung für alle an Mystik – und zwar an Mystik aus erster Hand, gerade auch an authentischer jüdischer Mystik – Interessierter vor.“ (S.20f.) Damit präsentiert sich die Übersetzung des „Tomer Deborah“ als Versuch, ein gesellschaftliches Verlangen unserer Tage zu befriedigen: „Diese Art stiller und kräftig zupackender Religiosität [der ethisch ausgerichteten jüdischen Mystik, N.R.] scheint zur Zeit durchaus gefragt. Viele Zeitgenossen in Ost und West, Süd und Nord suchen sowohl in ihren einheimischen Traditionen als auch in den anderen ihnen zugänglichen religiösen Traditionen nach derart mystisch geladenen und gerade deshalb ethisch starken Verhaltens- und Denkweisen.“ (S. 19)

Doch das, was dem Wissenschaftler als recht unbeholfen erscheint, vermag dem interessierten Laien und vor allen Dingen dem Studenten die Angst zu nehmen, das unerreichbar erscheinende Wasser der jüdischen Mystik aus den oft sehr langatmig-abstrakten Elaboraten Gerschom Scholems schöpfen zu müssen. Hier wird der Leser wirklich an die Hand genommen und ihm jeder Schritt lehrbuchartig in aller Ausführlichkeit in leicht verständlicher Sprache erklärt. Leider bedingt gerade das Bemühen der Bearbeiter, dem interessierten Laien wirklich über alles eine Orientierung geben zu wollen, die Schwäche des Buches. Als Beispiel mag hierfür das Inhaltsverzeichnis dienen, das mit seiner Unterteilung in vier Hauptteile, fünf verschiedene Einführungen, vier Einschübe (Exkursen) und zahllose Unterkapitel zwar dem umfassenden Thema der Kabbala der Frühen Neuzeit gerecht zu werden versucht, aber durch eine unübersichtliche Kapitelstrukturierung, mangelhafte graphische Hervorhebung und langatmige Kapitelüberschriften zum regelrechten Irrgarten wird. Um hier doch einen Überblick über das Buch und seine Vorzüge geben zu können, ist eine systematische Aufstellung angebracht. Die als vier „Hauptteile“ bezeichneten Blöcke bestehen aus

- I. einer „Einführung“, die alle anderen einführende Texte beinhaltet,
- II. der eigentlichen Übersetzung,
- III. dem Anmerkungsapparat,
- IV. dem „Verzeichnis der Hilfsmittel, Quellen und Literatur“.

Der „Erste Hauptteil: Einführung“ unterteilt sich in

- 1.) eine biographischen Einführung zur Person Cordoveros, seines Umfeldes, seiner Lehrer und Schüler sowie seiner Werke, die durch zwei Exkurse zum Buch Sohar sowie zur historischen, gesellschaftlichen und kulturellen Situation in Zafat unterbrochen wird,
- 2.) eine Einführung zur Rezeption der Kabbala Cordoveros mit einem Überblick über „Pardes Rimmonim“, an die wiederum zwei Exkurse zur Rezeption des „Tomer Deborah“ in der Mussar-Bewegung sowie zum Verhältnis zwischen „Tomer Deborah“ und „Elimah“ angehängt sind,
- 3.) eine Einführung zum Titel des Traktates „Tomer Deborah“,
- 4.) eine Einführung in die ethischen und kabbalistischen Vorstellungen Cordoveros, die u.a. eine Erklärung der Sfirot-Lehre und der Vier-Welten-Lehre umfasst,
- 5.) einen systematischen Überblick über Inhalt und Aufbau des Traktates selbst.

Hat sich der Leser nun auf den verschachtelten Aufbau des Werkes einzulassen, so besteht sein Lohn darin, dass ihm nicht nur das Leben Cordoveros, seine Lehrer und Schüler und ihre tiefe Frömmigkeit in einer liebevollen, sehr menschlichen Weise nahe gebracht werden, sondern die fruchtbare Atmosphäre der geistigen Welt von Zefat vor Augen geführt wird. Die didaktische Vorgehensweise der Bearbeiter macht sich immer wieder positiv bemerkbar. Dies gilt u.a. für den Abschnitt über den „Sinn der Pseudepigraphie“, in dem der Leser von dem Eindruck einer „Fälschung“ weggeführt und ihm die tieferen Beweggründe für das Verbergen der Autorenschaft erklärt wird. (S. 50)

Bei der gewissenhaften Übersetzung, die den zweiten Hauptteil bildet, versuchten die Bearbeiter, in sämtlichen Hinsichten möglichst dicht am Original zu bleiben. Dazu zogen sie Übersetzungen in andere Sprachen, Kommentare und zahlreiche wissenschaftliche Arbeiten heran. Erfreulicherweise werden kabbalistische Termini nicht ins Deutsche übersetzt, um die Begriffe nicht ihrer Bedeutungsvielfalt zu berauben. War die bisherige sehr persönliche Anrede des Lesers eher irritierend, so entpuppt sie sich hier nun als großer Vorteil: Die Übersetzer appellieren an das Publikum, sich die kabbalistischen Begriffe einzuprägen (S. 23), und können bei der esoterischen Leserschaft auch davon ausgehen, dass dies fleißig befolgt wird. Ebenso erfreulich ist, dass für die Bibelzitate nicht nur jüdische Bibelübersetzungen herangezogen werden, sondern auch die Begründung für diese Vorgehensweise erläutert wird. (S. 24)

Wie so oft, so bleibt auch hier dem Leser das umständliche Suchen von Fußnoten im separaten Anmerkungsapparat nicht erspart. Die Anmerkungen selbst bringen nicht nur Erklärungen und Verweise auf die rabbinische oder kabbalistische Literatur, sondern geben die notwendigen Zitate in einer Übersetzung wieder. Gerade weil damit dem Laien in

besonderer Weise entgegengekommen wird, wären Fußnoten unter dem Text sinnvoller gewesen. Das Literaturverzeichnis ist thematisch gegliedert und berücksichtigt auch neuere hebräische Publikationen.

Abgesehen von der unübersichtlichen Anordnung der „Einführungen“ und der gelegentlich hervortretenden esoterisch-moralisierenden Intention der Bearbeiter ist das Buch eine hervorragende Einführung in die kabbalistische Welt und wird sicherlich nicht nur von interessierten Laien gelesen, sondern doch als „judaistisches Fachbuch“ wahrgenommen werden, wie das im Wintersemester 2004/05 in Heidelberg schon der Fall war.

Nathanael Riemer

Die jiddischen Drucke der Bayerischen Staatsbibliothek. The Yiddish Printed Books in the Bayerische Staatsbibliothek. Alphabetischer Katalog mit einem Verfasserregister in hebräischer Schrift. Bayerische Staatsbibliothek Schriftenreihe. Band 3. K.G.Saur: München 2004. 699 Seiten, EUR 198.

Die Bayerische Staatsbibliothek, die mit über fünftausend Bänden eine der größten Sammlungen jiddischer Drucke in Europa aufweist, präsentiert mit dem dritten Band der Schriftenreihe den elektronischen Katalog ihres Sonderbestandes in Buchform. Dem alphabetischen Katalog ist neben einem deutschen und englischen Vorwort des Generaldirektors Hermann Leskien eine ebenfalls bilinguale Einleitung von Paul Gerhard Dannhauer vorangestellt, in der zunächst die „Geschichte und Bedeutung der jiddischen Sprache“ skizziert wird.

In einem zweiten Schritt stellt Dannhauer die wichtigsten „Sammlungen jiddischer Literatur in den Bibliotheken Europas und Amerikas“ vor und gibt einen Überblick über den Bestand der Bayerischen Staatsbibliothek, der sich über alle Bereiche der jüdischen Literatur erstreckt. In der älteren Literatur überwiegen naturgemäß Werke religiösen Inhalts, zu denen die ersten fünfzehn jiddischen Drucke zählen, die zwischen den Jahren 1514 und 1546 die Druckereien Süddeutschlands verließen. Zu den Schätzen der Bayerischen Staatsbibliothek gehört jedoch auch eine Reihe von Schriften, die Zeugnis über die Konflikte zwischen

Orthodoxie und Chassidismus ablegen sowie die Auseinandersetzungen zwischen den einzelnen Strömungen der Haskala dokumentieren. Die Werke bekannter und weniger bekannter jiddischer Autoren des 19. und 20. Jahrhunderts sind nahezu vollständig gesammelt worden. Neben der „khurbm-literatur“ und Werken verfolgter jiddischsprachiger Schriftsteller der Sowjetunion ist auch noch der wertvolle Bestand von 232 jiddischsprachigen Zeitschriften hervorzuheben.

Die durch Israela Klaymann-Cohen und Stefan Wimmer durchgeführte und seitens der Deutschen Forschungsgemeinschaft finanzierte elektronische Katalogisierung der jiddischen Drucke hatte von Projektbeginn (1992) an mit den sachlichen Schwierigkeiten zu kämpfen, vor die nach wie vor jeder Bearbeiter jiddischer und hebräischer Bücher in Deutschland gestellt wird. Im dritten Teil der Einleitung spricht Dannhauer mit den fehlenden Computerprogrammen, die gleichzeitig deutsche und hebräische Lettern zu bewältigen vermögen, den Differenzen zwischen und Unklarheiten innerhalb der verschiedenen bibliothekarischen DIN-Normen sowie den besonderen Anforderungen der Orthographie und Transliteration die wichtigsten Hürden bei der Erfassung jiddischer und hebräischer Werke an.

Trotz dieser Schwierigkeiten ist das Projekt nicht nur erfolgreich abgeschlossen, sondern auch die Buchform benutzerfreundlich gestaltet worden: Der alphabetische Katalog beschränkt sich nicht auf eine schlichte Anführung des gesamten Bestandes, sondern enthält Querverweise in alternativen Transliterationen, die dem Interessenten das Auffinden von Büchern erleichtert, der in den bibliothekarischen DIN-Normen nicht zu Hause ist. Besonders hilfreich ist hier das Verfasserregister in hebräischen Lettern, das die Autorennamen in einer Umschrift wiedergibt.

Bedauerndswert ist nur, dass in dem Überblick über die Sammlungen jiddischer Literatur in den Bibliotheken Europas zwar verschiedene Bibliotheken mit kleineren jiddischen Beständen erwähnt werden, aber der annähernd 5000 Bände umfassende jiddischsprachige Bestand der Universitätsbibliothek Potsdam in München wohl noch nicht bekannt ist.

Nathanael Riemer

Simone Lässig: Jüdische Wege ins Bürgertum. Kulturelles Kapital und sozialer Aufstieg im 19. Jahrhundert. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 2004. 784 Seiten, EUR 69.

Es ist sicherlich ein ziemliches Stück Arbeit, sich durch die 673 Seiten Text zu arbeiten, die über 100 Seiten Anhänge vom Glossar bis zum Ortsregister sind noch einmal ein kleines Buch für sich. Die Arbeit aber lohnt sich nicht nur, es wäre zu wünschen, dass sich über den Kreis der Fachwissenschaftler hinaus möglichst viele mit dem Inhalt dieses Werkes auseinandersetzen würden, fast wünscht man sich eine Kurzfassung für den normalen Leser. Denn hier geht es um einen noch immer unbewältigten und daher heiß umstrittenen Teil der deutschen Geschichte, um das Zusammenleben von Juden und Deutschen im 19. Jahrhundert. Dieses Zusammenleben wurde bisher weitgehend kritisch gesehen, die deutsche Geschichte war für viele in Bezug auf die Juden weitgehend eine Vorgeschichte der Judenvernichtung während des 2. Weltkrieges, in der dreiviertel der europäischen, das waren etwa ein Drittel der damals weltweit lebenden Juden getötet wurden. Langsam aber beginnt sich dieses undifferenzierte Geschichtsbild zu ändern. David Sorkin und vor allem Shulamit Volkov haben begonnen, die deutsch-jüdische Geschichte nicht nur unter dem Aspekt der Judenfeindschaft zu sehen, und George L. Mosse lenkte die Aufmerksamkeit auf das Bildungsbürgertum, das in diesem Rahmen eine besonders wichtige Rolle spielte. Damit war die Möglichkeit gegeben, die „nationalen oder religiösen Kategorien“ (S. 20), die die Aufarbeitung der deutsch-jüdischen Geschichte beherrschten, von der Idee des Bildungsbürgertums aus zu sehen und so zu einer „Multiperspektivität“ (ebd.) zu gelangen, die ein objektiveres Bild zu zeichnen ermöglicht.

Simone Lässig, die hier ihre überarbeitete Habilitationsschrift veröffentlicht, ist Historikerin, sie muss sich nicht mit den ideologiebeladenen Debatten befassen, die oftmals die Jüdischen Studien begleiten. Den Namen Gershom Scholem findet man bei ihr nicht, und es ist anzunehmen, dass sie seine Ausführungen in *Zur Sozialpsychologie der Juden in Deutschland 1900 – 1930* eher verwundert zur Kenntnis nehmen würde. So vorsichtig sie formuliert, so klar stellt sie sich gegen Scholems Thesen von der Einseitigkeit, von dem illusionären Charakter des ‚deutsch-jüdischen Gesprächs‘ und von der Preisgabe des Judentums durch die Assimilation. Sie spricht vom „Tunnelblick des Assimilationskonzeptes“, der die Verbürgerlichung der Juden kaum erfassen könne, denn den jüdischen Modernisierungsbestrebungen ging es um eine „Neukonstruktion einer jüdischen Identität unter veränderten Rahmenbedingungen, nicht aber um deren grundsätzliche Aufgabe.“ (S.

209f) Die Vorstellung einer bloßen Anpassung ‚der Juden‘ an ‚die Deutschen‘ sei schon deshalb falsch, weil das moderne Bürgertum zumindest in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts „im Entstehen begriffen“ sei (S. 20) und deshalb „ein homogenes Bürgertum realhistorisch nicht existierte und deshalb auch von einem Neben- und Gegeneinander verschiedener Teilkulturen auszugehen ist.“ (S. 664) Das moderne Judentum, das nicht nur in Deutschland endete, sondern dort auch begann (S. 63), entstand in einem äußerst komplizierten Umfeld, weil sich Deutschland selbst, das es als einheitliches politisches Gebilde noch gar nicht gab, in tiefgreifenden Umbrüchen befand. Einer der bedeutendsten und auch für das deutsch-jüdische Verhältnis wichtige Vorgang hierbei war die ‚Entkirchlichung‘ der Gesellschaft, die seit Mitte des 18. Jahrhunderts „in geradezu rasantem Tempo verlief.“ (S. 428f) Die christlichen Kirchen – das wird in den meisten Darstellungen der deutsch-jüdischen Geschichte übergangen – verloren als Institutionen an Vertrauen und Gewicht, die Aufklärung kritisierte die Kirchenorganisationen auf das schärfste, das Christentum wandelte sich von einem der Zentren des gesellschaftlichen Lebens zu einer Sonntagsreligion, die mit dem Alltag nur noch wenig zu tun hatte. Diese Entwicklung betraf „vor allem die höheren und gebildeten Stände“ (S. 428), und gerade durch die Bildung, so die Überzeugung der jüdischen Modernisierer, sollten die Juden in die Gesellschaft integriert werden. Es ist alles andere als verwunderlich, dass die Juden, die eine gesellschaftliche Akzeptanz und einen sozialen Aufstieg erstrebten, von dieser Entwicklung erfasst wurden und sich von der alten Religion, die den Zusammenhang mit dem Geist der Zeit mehr und mehr verlor, trennten. Es ist eine der wichtigsten Erkenntnisse, die bei Sabine Lässig zu finden ist, dass die Befürworter einer durchgreifenden Modernisierung des Judentums nicht mit einem in sich gefestigten und sicheren Judentum konfrontiert waren, das sie nun dem Zeitgeist anzupassen gewillt waren, sondern dass sie umgekehrt den Zerfall des Judentums aufhalten wollten. Die Reformkräfte rangen „um die Erhaltung des Judentums in einer neuen, aufgeklärten Zeit.“ (S. 135) „Das alles beherrschende Ziel bestand darin, eine ehrwürdige Religion auch in der Moderne zu erhalten und ihre vor allem in Großgemeinden wie Berlin oder Hamburg drohende Auflösung einzudämmen.“ (S. 272) In einer Epoche, in der die historische Legitimation insgesamt unter Verdacht stand, ungerechtfertigte und ungerechte Herrschaftsformen zu unterstützen, stand das Judentum unter größtem Legitimationsdruck, und es führte kein Weg daran vorbei, die Religion der Tradition und Konvention zu einer der individuellen und persönlichen Überzeugung umzugestalten. Isaac Breuer sprach einmal von dem Schritt von den Menschenpflichten der alten Zeit zu den Menschenrechten der neuen Zeit. Die Beachtung des jüdischen Gesetzes konnte jetzt nicht mehr nur eingefordert werden,

das Gesetz musste erklärt, verstanden und akzeptiert werden; es war dies die Entwicklung „vom Gesetz zu Moral und Glauben“ (S. 274). Das Bild des Bürgers war durch geistige und wirtschaftliche Unabhängigkeit gekennzeichnet (S. 602), da konnte kein Lebensbereich in den alten Formen verbleiben. Und Sabine Lässig weist nach, dass die Reformbemühungen wirkten; über die innere Auszehrung des jüdischen Religionslebens schreibt sie: „Im deutschen Judentum (...) ließ sich diese Entwicklung offenbar verlangsamten, wenn nicht sogar für eine Zeit lang stoppen.“ (S. 418)

Wieder ist ein Rückblick auf Scholem hilfreich, der 1934 die Neo-Orthodoxie scharf angegriffen hat und ihr pure Akkomodierung an den schlechten Geist der Zeit vorwarf. Durch den neo-orthodoxen Jacob Rosenheim erfuhr er 1935 eine ebenso scharfe Zurückweisung: „Nicht eine Welt altgläubigen jüdischen Volkstums galt es vor hundert Jahren in Deutschland dem Fremden zu ‚akkomodieren‘, sondern im Gegenteil, dem schon fast bis zur vollendeten Assimilation fortgeschrittenen Entjudungsprozeß einer verlorenen Generation mit starker Hand Halt zu gebieten, ihr den Rückweg zur Heimat, zu den Quellen des jüdischen Gottes zu erschließen“.³ Sabine Lässigs Forschungsarbeit bestätigt Rosenheims Auffassung vollauf.

Ebenfalls 1935 erschien die Dissertation von Jacob Katz über die Assimilation der Juden in Deutschland, die Lässig in ihrem Literaturverzeichnis aufführt. Katz entwickelte dort die These, dass die Begegnung zwischen Deutschen und Juden in einem ‚neutralen‘ Bereich stattgefunden hat – später sprach er von ‚halbneutral‘ –, nämlich in der religions- und ständeneutralen neu entstehenden Gesellschaftsschicht der Gebildeten. Sabine Lässig übernimmt diese These und schreibt über das neue Programm der Bildung: „Das neue Programm beruhte idealiter auf dem überständischen, überkonfessionellen, übergeschlechtlichen Verständnis von natürlichen Menschen, das die Aufklärung begründet hatte.“ Und die fügte hinzu: „Gleichheit wurde den deutschen Juden eher auf *diese* Weise offeriert als im rechtlich-politischen, also klassisch emanzipatorischen Sinn.“ (S. 82) Da Deutschland keine geeinte Nation war, wurde die Kultur zu ihrem Ersatz, und dies führte zu einer „Überhöhung der deutschen Kulturnation“ (S. 93). Immer wieder weist Sabine Lässig auf die deutschen Sonderbedingungen hin, die den Weg der Juden in die Bildungsschicht prägten.

Dies ist – in groben Strichen – der Rahmen der breit ausholenden Untersuchung, die jene Ursachen aufzeigen will, die zu dem großen sozialen Erfolg des geringen jüdischen Bevölkerungsanteils geführt hat, der dann im Kaiserreich zu einer „Überrepräsentanz im

³ Rosenheim, Jacob: Das Bildungsideal S. R. Hirschs und die Gegenwart. Frankfurt Main 1935, S. 43f.

Bürgertum“ (S. 563) geführt hat. Hier wird zunächst das Bildungskonzept allgemein dargestellt, das als ‚bürgerliche Verbesserung‘ der Juden von den staatlichen Institutionen gefordert wurde. Auf breitester Materialbasis, auf Primär- und Sekundärliteratur und auf unveröffentlichte Erinnerungen gestützt werden die einzelnen Schritte des Judentums in das (Bildungs-)Bürgertum hinein nachgezeichnet. Die Freischulen und ihre pädagogischen Konzepte werden untersucht, die Schul-Literatur ebenso wie die andere Literatur, die häufig durch Leihbüchereien verbreitet wurde, der Konflikt mit der traditionellen ‚Schul‘ wird erörtert; die Reformierung des Gottesdienstes und die Einschränkung der Bedeutung der Synagoge, die zunehmend akademisierte Ausbildung der Rabbiner, die Durchsetzung der deutschen Predigt, der gesellschaftliche Umgang unter den Juden und mit Nicht-Juden, das jüdische Vereins- und Wohltätigkeitswesen – die Breite der Analysen kann hier nur angedeutet werden. Die Ersetzung der Barmitzwa durch die Konfirmation, die eine freiwillige Entscheidung für das religiöse Judentum ermöglichte, war eine Grundvoraussetzung für die Umwandlung der Gesetzesreligion in eine persönliche Religiosität. Hervorzuheben ist, dass Sabine Lässig den Eintritt der jüdischen Frau in das gesellschaftliche und religiöse Leben darstellt und von einer „Feminisierung der Synagoge“ spricht, die die zunehmende Privatisierung in einer „Familienreligion“ einband (S. 335): „So stand am Ende dieses Prozesses tatsächlich eine Familienreligion, die über weite Strecken von den Frauen getragen wurde.“ (S. 361) Dies alles wird dargestellt, ohne dass die „prominenten Vertreter der Haskala“ (S. 109) vor- und dargestellt werden; wenn Leopold Zunz oder Moritz Lazarus erwähnt werden, dann geht es um ihre Jugend oder um ihre Tätigkeit als Rabbiner, nicht um ihre theoretischen Werke, denn hier soll der ‚normale‘ Jude im Mittelpunkt stehen.

Der Modernisierung konnte sich auf die Dauer auch die jüdische Orthodoxie entziehen, sie übernahm wichtige Elemente der neuen jüdischen, auf Bildung ausgerichteten Religiosität. Sie konnte dies um so leichter tun, als sich erwies, dass Bürgerlichkeit und Jüdischsein sich nicht gegeneinander ausschlossen, sie „ließen sich augenscheinlich recht gut vereinbaren.“ (S. 192) Es war ein jüdischer Weg in das moderne Bürgertum möglich, da „sich das deutsche Judentum die deutsche Bildungsidee auf eine Weise angeeignet hat, die sich nicht vollständig mit den Intentionen der Ideenproduzenten deckte, sondern Raum für spezifisch jüdische Elemente und Brechungen ließ.“ (S. 271) So konnte es vor allem im Vereinswesen, das damals eine kaum zu unterschätzende Rolle spielte, zu Parallelentwicklungen kommen, die keineswegs nur durch die Judenfeindschaft bedingt wurden. Das Vereinswesen war auch in der allgemeinen Bevölkerung durchaus berufsständisch und religiös separiert, da nahmen die Juden keine Ausnahmestellung ein. Vor dem Hintergrund einer relativ selbständigen

Entwicklung der Juden war es möglich, dass sie in einzelnen Bereichen, wie Sabine Lässig dies nachweist, sogar dem allgemeinen Bürgertum vorangingen.

Der bürgerliche Aufstieg der Juden wurde auch durch judenfeindliche Strömungen begünstigt. Gerade weil die Juden trotz der individualisierenden Grundtendenz der Zeit als Kollektiv behandelt wurden und der ‚typische Jude‘ immer der schlechte Jude war, mussten sie auf eine möglichst breite Verbürgerlichung der Juden hinwirken, und Sabine Lässig zeichnet die entsprechenden Anstrengungen nach. In ihrem gewichtigen Werk wird der Aufstieg der Juden ins Bürgertum als „international beispiellose Erfolgsgeschichte“ (S. 663) dargestellt, eine Bewertung, die bei vielen auf heftigen Widerspruch stoßen wird, die auf die Tradition der Judenfeindlichkeit hinweisen. Sie selbst erklärt, dass sie nicht untersucht habe, „wie viele Juden mit ihren Ambitionen scheiterten, sondern die Frage im Mittelpunkt steht, *warum* die Erfolgsgriechen erfolgreich waren“ (S. 609). Diese Fragestellung ist nicht nur legitim, sie ist angesichts der breiten Antisemitismus-Forschung notwendig, denn diese konnte den Erfolg des jüdischen Verbürgerlichungsprozesses nicht erklären. Sabine Lässig weist allerdings darauf hin, dass gerade dieser Erfolg auch negative Folgen zeitigte: „Die jüdische Sozialgruppe unterschied sich nun nicht mehr durch ihr Defizit, sondern vor allem durch ihr Übermaß an Bürgerlichkeit.“ (S. 668) Das war, so könnte man vielleicht folgern, ein Hintergrund dafür, dass der Antisemitismus zuletzt alle Regeln, die das humanistisch orientierte Bürgertum aufgestellt hatte, durchbrach.

Es ist eines der Hauptverdienste dieser grundlegenden Arbeit, dass sie trotz der breiten Materialbasis immer wieder methodische Fragen aufwirft und auf noch ungelöste Probleme hinweist. Auch wer sich durch die 673 Seiten hindurchgearbeitet hat, wird nicht das Gefühl haben, nun sei alles erklärt und geklärt, eher wird klar geworden sein, an welchen Punkten weiter zu arbeiten und zu forschen ist, nun aber mit sehr genauen und differenzierten Fragestellungen.

Manfred Voigts

Franz Kafka: Die Amtlichen Schriften. Herausgegeben von Klaus Hermsdorf und Benno Wagner, S. Fischer Verlag: Frankfurt am Main 2004, 1024 Seiten. EUR 178.

Das literarische Werk Kafkas entstand infolge des sich von ihm selbst auferlegten Tagesrhythmus vornehmlich in nächtlicher Arbeit. Tagsüber ging er als Versicherungsbeamter mit „einfacher Frequenz“, d.h. von 8 bis 14 Uhr, einer Bürotätigkeit nach, nachmittags schlief er, am frühen Abend unternahm er (alleine oder mit Freunden) einen Spaziergang, bevor er sich vom späten Abend oft bis tief in die Nacht ganz seiner schriftstellerischen Arbeit widmete.

Die längste Zeit seiner beruflichen Tätigkeit, nämlich von 1908 bis zu seiner frühen krankheitsbedingten Pensionierung im Jahre 1922, war Kafka als Versicherungsbeamter bei der „Arbeiter-Unfall-Versicherungsanstalt für das Königreich Böhmen“ beschäftigt. Die Früchte dieser Arbeit haben Klaus Hermsdorf und Benno Wagner zusammengetragen und Kafkas Amtliche Schriften als Kritische Ausgabe herausgegeben⁴.

Worin, so fragt man sich, besteht das Verdienst der Herausgabe von Kafkas *Amtlichen Schriften*, die zudem größtenteils ohne namentliche Autorisierung überliefert sind und deren Verfasserschaft folglich erst aus ihren Entstehungsbedingungen erschlossen werden mussten? Ausdrücklich weisen die Herausgeber in der Vorbemerkung darauf hin, dass sie die „Amtlichen Schriften“ als Bestandteil der Werkausgabe eines Schriftstellers verstehen, sind doch gerade die Texte, die Kafka als Versicherungsjurist verfasst hat, „mehr als nur biographisch-historischer Kontext zu seinem literarischen Werk“, sondern durchdringen und beleuchten sich gegenseitig, da Kafka „dem Betrieb und den Akten der Prager Arbeiter-Unfall-Versicherungs-Anstalt nicht nur zahlreiche Eindrücke und Motive entnommen, [sondern] vielmehr tragende Problemstellungen, Schreibverfahren und Diskursfiguren für seine literarischen Arbeiten fruchtbar gemacht hat“⁵.

In der „Arbeiter-Unfall-Versicherungsanstalt“, der er 1908 zunächst als Aushilfsbeamter beitrug, war Kafka schon bald als „vorzügliche Konzeptkraft“ geschätzt, 1910 wurde er zum „Concipist“, 1913 zum „Vizesekretär“, 1920 zum „Anstaltssekretär“ und 1922 schließlich zum „Obersekretär“ ernannt. Diese von außen betrachtet ordentliche Beamtenlaufbahn (wenn

⁴ Kafka, Franz: *Amtliche Schriften*, hrsg. v. Klaus Hermsdorf und Benno Wagner, Frankfurt a. M. 2004
Die Herausgeber machen darauf aufmerksam, dass ihre Edition eine Modifikation des den anderen Bänden der Kritischen Kafka-Ausgabe zugrunde liegenden Autorschaftsbegriffs erforderte, da der Band nicht nur diejenigen Schriften enthält, die Kafka zwischen 1908 und 1922 im Dienst der „Arbeiter-Unfall-Versicherungs-Anstalt“ selbst verfasst hat, sondern auch solche, die er mitverfasst oder unterschriftlich verantwortet hat.

⁵ Ebenda, S. 5

man das Wort Karriere vermeiden möchte) steht in krassem Gegensatz zu Kafkas Selbsteinschätzung seiner Arbeit in der Versicherungsanstalt, die er in den letzten Lebensjahren als „dunkles Bürokratenest“ charakterisierte, wenn er etwa in einem Brief an Felice Bauer schreibt: „Dort im Büro ist die wahre Hölle, eine andere fürchte ich nicht mehr.“⁶

Als Jurist hatte Kafka die damals noch neuen Rechte der Arbeiter auf Unfallschutz und Unfallversorgung zu vertreten – eine Aufgabe, die angesichts des noch fehlenden Bewusstseins der Arbeitgeber für ihre sozialen Verpflichtungen gegenüber den Arbeitern Pioniercharakter hatte. Zu Kafkas Aufgaben zählten das Verfassen darstellender Texte (z.B. zur Unfallverhütung oder zur Versicherungspflicht im Baugewerbe), die juristische Vertretung der Anstalt vor Gerichten und Kontrollbesuche in Fabriken und Betrieben des ihm zugewiesenen nordböhmischen Industriegebietes. Mit seiner „seltenen Kombination von technischem, versicherungsspezifischem und juristischem Wissen“, so auch Reiner Stach Fazit aus den Spuren von Kafkas beruflicher Tätigkeit, war er „schlechterdings unentbehrlich geworden.“⁷ Erhoben die Unternehmer Einspruch gegen die von der Anstalt festgesetzten Beiträge zur Unfallversicherung (was nicht selten vorkam), musste Kafka einschätzen, ob die Unfallziffern in den jeweiligen Betrieben auf objektive Gefahren zurückzuführen waren oder schlicht auf Ignoranz und Schlamperei. Diese Auseinandersetzungen, die häufig vor Gericht ausgetragen wurden, erforderten ein beträchtliches Verhandlungsgeschick, griffen doch auch die Unternehmer auf juristische Fachleute zurück, die ihnen Argumente für niedrige Beiträge lieferten. Die Erfahrungen, die Kafka als juristischer Vertreter von Arbeiterinteressen machte, schärften sicherlich sein ohnehin ausgeprägtes Sensorium für soziale Benachteiligung. Max Brod überliefert folgende Äußerung Kafkas: „Wie bescheiden diese Leute sind. Sie kommen uns zu bitten. Statt die Anstalt zu stürmen und alles kurz und klein zu schlagen, kommen sie bitten.“⁸

Kafka, der die wechselseitige Durchdringung von Beruf und seiner einzigen Berufung, die dem Schreiben galt, als geradezu obszön empfand, arbeitete als Versicherungsbeamter und Schriftsteller doch stets mit dem gleichen Medium: der Sprache. Ganz zu recht stellen daher Hermsdorf und Wagner fest, dass „an einigen Stellen der in diesem Band präsentierten Texte

⁶ Kafka, Franz: Briefe an Felice und andere Korrespondenz aus der Verlobungszeit, hrsg. v. Erich Heller u. Jürgen Heller, Frankfurt a.M. 1998, S. 358

⁷ Stach, Reiner: Kafka. Die Jahre der Entscheidungen, Frankfurt a. M. 2002, S. 321

⁸ zitiert nach: Wagenbach, Klaus: Franz Kafka mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Hamburg 1992, S. 68

unüberhörbar die durch die amtlichen Schreibnormen eigentlich ausgeschlossene Stimme des Schriftstellers durchdringt.“⁹

In der ausführlichen thematischen Einführung zu den *Amtlichen Schriften* wird der Leser umfassend informiert über Kafkas Laufbahn als Beamter der Arbeiter-Unfall-Versicherungs-Anstalt, angefangen mit seiner Bewerbung über detaillierte Auskünfte über die Arbeit der Anstalt und die Aufgabenbereiche Kafkas bis hin zu den letzten Jahren und seiner Pensionierung. Auf diese Weise entsteht *der andere Kafka*, der das bisherige Kafka-Bild vervollständigt und ergänzt: Ein Kafka, der nicht - wie die Protagonisten in seinem literarischen Werk - als Opfer einer anonymen und undurchsichtigen Bürokratie erscheint, sondern als Versicherungsjurist, der selbstständig Entscheidungen trifft und den freien Blick des leitenden Angestellten bewahrt.

Tim Hess

Karl Kraus: jičínský rodák a světoobčan (In Jičín geboren, in der Welt zuhause), Sborník referátů z mezinárodní konference konané ve dnech 21.-23. dubna 2004 v Jičíně, supplementum 9, Semily 2004. 351 Seiten, EUR 6.

Der Band „Karl Kraus: In Jičín geboren, in der Welt zuhause“ geht auf eine wissenschaftliche Tagung zurück, die 2004 in Kraus' Geburtsstadt vom Museum für Tschechische Literatur in Prag, vom Regionalmuseum und der Galerie Jičín sowie der Franz-Kafka-Gesellschaft (Prag) veranstaltet wurde und Beiträge deutscher, amerikanischer, österreichischer und tschechischer Wissenschaftler beinhaltet. Zu Wort kommen u.a. der renommierte (bereits emeritierte) Germanist Kurt Krolop, der zusammen mit Eduard Goldstücker 1965 die berühmte Konferenz über die Prager deutsche Literatur auf Schloss Liblice initiierte, der US-amerikanische Germanist und Filmwissenschaftler Leo A. Lensing, der z.Z. an einer Kraus-Biographie arbeitet, und der Herausgeber der Schriften von Karl Kraus, der (ebenfalls bereit emeritierte) Göttinger Germanist Christian Wagenknecht.

Neben einigen biographischen Informationen erfährt der Leser viel über das Verhältnis von Karl Kraus zu seiner böhmischen Heimat (ab 1918: zur Tschechoslowakischen Republik),

⁹ Hermsdorf, Klaus u. Wagner, Benno (Hrsg.): Franz Kafka, Die Amtlichen Schriften, a.a.O., S. 5

über seine Tätigkeit als Herausgeber seiner berühmten Zeitschrift *Die Fackel* sowie über seine Rezeptionsgeschichte, in der sich das von Ambivalenz geprägte Verhältnis der Zeitgenossen zu Kraus widerspiegelt, das von Bewunderung und Verehrung bis hin zu einer offen antisemitisch motivierten Ablehnung reichte. Anhand der Rezeption von Karl Kraus' öffentlichen Lesungen in Brünn in der dort erscheinenden Tageszeitung *Der Tagesbote* zeigt der tschechische Germanist Zdeněk Mareček, wie (mit Rücksicht auf die Kraus wohlgesonnenen Leser des liberalen *Tagesboten*) einerseits darauf hingewiesen wird, wie dankbar die Brüner dem Veranstalter für die Lesung sein sollten, und wie andererseits das Kraus-Porträt in dem Blatt gängige antisemitische Stereotypen wie Überheblichkeit, Kompensation von Minderwertigkeitsgefühlen und „zersetzenden Intellekt“ bedient.

Weitere Beiträge widmen sich u.a. der Beziehung zwischen Karl Kraus und Frank Wedekind, der Schriftstellerfreundschaft zwischen Kraus und Mechthilde Lichnowsky vor dem Hintergrund der Sprachkritik, die, so die These der Autorin, Anne Martina Emonts, das fast ausschließliche Thema der beiden Autoren war. Schließlich wird das Verhältnis zwischen Karl Kraus und der tschechischen Kultur behandelt und die Arbeit von Jan Münzer, der Kraus' Werk ins Tschechische übersetzte, gewürdigt.

Aus den zahlreichen Beiträgen soll eine interessante Studie von Ekkehard W. Haring herausgreifen herausgegriffen werden, die Unterschiede zwischen Karl Kraus und Franz Kafka als Verfechter sprachlicher Reinheit im Kontext der Identitätsproblematik assimilierter Juden untersucht. Ausgangspunkt von Harings Überlegungen ist die Feststellung, dass ein fehlerfreies und „von allen jiddischen Sprachresten gereinigtes Deutsch“ als Statussymbol neugewonnener Identität galt, während eine deutsch-jiddische Mischsprache, das sogenannte „Mauscheln“, von einer problematischen Identität zeugte. Ein ungewöhnliches Sprachempfinden war Kraus und Kafka gemeinsam. Haring untersucht nun die Motive, die Kraus im Gegensatz zu Kafka zu einer durchgehend negativen Bewertung des sogenannten „Mauscheln“ gelangen ließen und zeigt damit verschiedene „Facetten eines Identitätsdiskurses“, so der Untertitel seines Beitrags, auf: Auf der einen Seite Kraus, der die deutsche Sprache „als sein ureigenstes Element und Eigentum“ gebraucht, auf der anderen Seite Kafka, der in ihr einen letztlich „fremden Besitz“ sieht – mit allen jeweiligen Konsequenzen für die Identität.

Der in Paris lebende Germanist Gerald Stieg schlägt die Brücke in die Gegenwart, wenn er die Bedeutung von Karl Kraus in der aktuellen französischen Medienkritik untersucht, während die Gymnasiastin Tereza Kleplová das heutige Verhältnis der Geburtsstadt Jičín zu

dem dort lange nicht sehr bekannten Karl Kraus beleuchtet und von den Schwierigkeiten in den 80er Jahren berichtet, eine Gedenktafel an seinem Geburtshaus anzubringen.

Der Sammelband enthält Beiträge in deutscher und in tschechischer Sprache, wobei die in tschechischer Sprache verfassten am Ende eine kurze Zusammenfassung auf Deutsch enthalten.

Tim Hess

Christina Pereigis: „trogt zikh a gezang...“ Jiddische Liedlyrik aus den Jahren 1939-1945. Kadye Molodovsky, Yitzhak Katzenelson, Mordechaj Gebirtig. Dölling und Galitz Verlag: München Hamburg 2003, 297 S. EUR. 39,80.

Die Erforschung der sogenannten „Holocaust-Literatur“, darunter der Autobiographien, Tagebücher, Memoiren, Briefe sowie der Lyrik usw. ist in Deutschland erfreulicherweise zum festen Bestandteil auch der Literaturwissenschaft geworden, während die des gesungenen Liedes hingegen erst allmählich beginnt. Christina Pereigis setzt sich kritisch mit der Forschungskategorie auseinander: „Auch ich glaube, dass diese Texte in ihrer Eigenschaft, Reste und Erinnerungsträger einer beinahe zerstörten Kultur zu sein, zu einem vorsichtigen Umgang anleiten müssen. Dennoch möchte ich versuchen, das Etikett ‚Holocaust-Literature‘ nicht als bloßes Implikat für deskriptiven und thematischen Ausdruck stehen zu lassen, sondern poetische und thematische Vergleichsmomente gleichermaßen zu berücksichtigen“. Sie betrachtet die jiddische Liedlyrik aus dem literaturwissenschaftlichen Blickwinkel, der bis dahin „so gut wie noch nicht begonnen“ hat.

Der Grund für die bisherige „Zurückhaltung gegenüber textnahen Lektüren jiddischsprachiger Lyrik im Angesicht der Shoah“ könnten für die Autorin „die Barrieren zwischen den einzelnen Fachdisziplinen“ sein. Naheliegender wäre aber auch die Tatsache, dass die Jiddistik in Deutschland als Fach lange marginalisiert, jetzt nach und nach aus den wenigen germanistischen Seminaren, wo sie überhaupt gelehrt wurde, ins weitere, interdisziplinäre, universitäre Umfeld und damit auch ins allgemeine Bewusstsein vorstößt. Solche Pionier-Arbeiten wie die vorliegende sind daher sehr wichtig, zumal sie sowohl die Texte als auch die Vitae „echter“ Poeten wie Molodovsky zusammen mit dem ‚Grenzfall‘

Katzenelson und einem „Volksdichter“ Gebirtig untersucht. Bezüglich der Lieder von Gebirtig stellt Pareigis fest, dass sie „aus der literaturästhetischen Debatte nahezu vollständig ausgeschlossen [werden]; dafür dienen sie umso häufiger der Illusion sozialhistorischer Darstellungen einer ‚versunkenen Welt‘ und werden dabei nicht selten dem romantisch verklärten Blick einer modischen Jiddisch-Folklore-Renaissance überlassen“. Dass man Mordechaj Gebirtig, ein „Volksdichter“ per excellence, bisher nicht in einem solchem Zusammenhang behandelt hat, hing vielleicht auch damit zusammen, dass jiddische „Folklore“, zu der Gebirtigs Werk gezählt wird, außerhalb der Musikethnologie als nicht erforschungswürdige Disziplin betrachtet wurde.

Bezeichnenderweise ist Pareigis' als Dissertation entstandenes Buch in einer Reihe des Historischen Seminars der Universität Hamburg erschienen. Betreut wurde sie von Klaus Briegleb, einem Germanisten. Dies zeigt den neuen Stellenwert, den die jiddische Lyrik heute zuerkannt bekommt, nämlich als eine auch geistes- und mentalitätsgeschichtliche Quelle zu der vernichteten Lebenswelt der Juden in Mittel- und Osteuropa. Diese Sicht bekräftigt die Ergebnisse der an der Universität Potsdam im Rahmen der Jüdischen Studien gegenwärtig durchgeführten Forschung an jüdischer Musik und jiddischem Lied aus Polen und der ehemaligen Sowjetunion.

Christina Pareigis' Ansatz ist zu recht nicht rein historisch, welcher „die Fakten in den Vordergrund“ stellt, sondern wendet sich zugleich den ästhetischen Fragenstellungen zu. Ihre These ist, „dass Traditionsbezüge, Erinnerung und Geschichte analog zum jüdischen geschichts- und Interpretationsverständnis und zur jiddischen Literatur auch im Jiddischen selbst zu finden sind. Geographie, Geschichte, Kultur und Sozialerfahrung haben es in einem jahrhundertelangem Prozess ‚durchquert‘ und als Speicherungen Spuren in einer Zeichenstruktur hinterlassen...“ (S.32). Darüber hinaus ist für das Verständnis der Literatur in jiddischer Sprache die Berücksichtigung ihrer Polyvalenz unerlässlich. Außerdem, so Pareigis, ist die Poetik der Erinnerung in ihr, insbesondere in den Werken der „getoshraybers“, allgegenwärtig, weshalb sie am Anfang ihrer Arbeit das jüdische Gedächtnisverständnis – unter dem Begriff „Zachor!“ subsumiert, referiert. Dementsprechend seien nach Pareigis die Gedichte Kadye Molodovskys „lyrische Gedächtnisräume“, bei Katzenelson sei die „kollektiv sich vollziehende Gedächtnispraxis“ ausgedrückt, und das Werk Gebirtigs wird mit der Formel „poetische Post“ bzw. „Gedächtnispost“ beschrieben. Die Interpretationen der Verfasserin sind nachvollziehbar und regen zur weiteren intensiven Beschäftigung mit der jiddischen Lyrik an.

Leider wird ihr Argumentationsfluss jedoch immer wieder von ärgerlichen stilistisch präventösen Einschüben unterbrochen, und das Lesevergnügen sowie -verständnis des von ihr so gut hervorgehobenen „poetische[n] Eigenleben[s] der Texte“ für einen nicht linguistischbewandten Leser wenn nicht erheblich gemindert, doch zumindest gestört. Die Verfasserin beteuert zwar: „Statt dass die Theorie als Folie für den Text herhält, soll die Poesie selbst zur Sprache gelangen“, doch die überlebten theorielastigen Sätze wie die nachfolgenden schleichen sich an vielen Stellen immer wieder ein: „Um die semantische Bewegung mit Hilfe eines Beschreibungsinventars zu erkennen und sie damit bei der Textinterpretation ins Spielen zu bringen, halte ich die Anwendung eines abstrakten, taxonomischen Instrumentariums zur Katalogisierung von Interrelationen und Markierungen, die eine intertextuelle Mehrfachkodierung signalisieren, angesichts der dynamischen Komplexität der jiddischen Liedtexte nicht für angemessen. Intertextuelle Relationen werde ich im Rückgriff auf die Rhetorik beschreiben [...]“ (S. 54).

Und bezüglich der sprachlich gerade so kristallklaren wie unpräventösen Diktion der Lieder Gebirtigs heißt es bei ihr dann: „In Gebirtigs Liedlyrik der 20er und 30er Jahre treiben radikale semantische Inversionen die Umwandlungen der Bedeutungsverschiebungen innerhalb der tradierten Bildgebräuche und den damit einhergehenden Säkularisierungsprozess in Poesie voran; letzterer unterscheidet sich an dieser Stelle vom funktional intentionalen Säkularisierungsprogramm der politischen Bewegung. Über den fortschreitenden Verlust ihrer Sinnimplikationen hinweg findet das Lied im sprachlichen Eingedenken die Anbindung an die Tradition, überblendet von der Historisierung eines Festes ohne historischen Gründungsmythos.“ (S. 210f.) Oder: „Der Reterritorialisierungsversuch führt die Fluchtlinie nicht zurück in eine vom Wegegemeinschaftsmythos getragene geographische bestimmte Ortschaft; ihr Zustellort ist das biblische Gedächtnis, das sich in *aterritorial* ausgerichteter Bewegung entfaltet, entsprechend der Allusion, die das Esther-Zitat aufruft, denn in biblischen Zeiten kursierte die Megillah als Brief durch alle Provinzen rund um Persien.“ (S. 230) usw. usw.

Ärgerlich ferner ist die heute grassierende, sehr verkrampft wirkende „political correctness“ der Formel „Jüdinnen und Juden“, die das ganze Buch durchzieht. Es hätte gereicht, anzumerken, dass bei dem Begriff Juden auch die Jüdinnen selbstverständlich mit impliziert sind - etwa „Christinnen und Christen“, „Deutschinnen und Deutsche“ oder „Nazissinnen und Nazis“ kommen hier dagegen nicht vor. Es ist hoffentlich auch nur ein Druckfehler und kein Indiz mangelnder Hebräischkenntnisse, wenn auf S. 89 in der Anmerkung „Cheschbin“ statt „Cheschbon“ steht. Chone Shmeruk hieß mit Nachnamen

Shmeruk und nicht Chone, wie in der Bibliographie fälschlich angegeben ist. Trotz dieser Einwände hat Christina Pareigis mit ihrem Buch einen wichtigen Beitrag zur Erforschung und zum Verständnis der jiddischen Literatur geleistet.

Elvira Grözinger

Jakob Hessing: *Mir soll's geschehen*. Roman, Berlin Verlag: Berlin 2005, 469 Seiten, EUR 24,90.

Jakob Hessing lehrt deutsche Literatur an der Hebräischen Universität Jerusalem, schreibt regelmäßig für verschiedene deutsche Zeitungen, arbeitet als Übersetzer und veröffentlichte zahlreiche Studien zur deutsch-jüdischen Literatur. An seinen Büchern über Else Lasker Schüler, Sigmund Freud und Heinrich Heine wird besonders die jüdische Sichtweise geschätzt. Vor einigen Monaten veröffentlichte Hessing seinen ersten autobiographischen Roman *Mir soll's geschehen*.

Der Roman erzählt die bewegte Geschichte von zwei polnisch-jüdischen Familien über mehrere Generationen. Das Ehepaar Judko und Le'itsche haben die Hitlerzeit im polnischen Versteck überlebt und dort ihren ersten Sohn, Jonas, geboren. Nach dem Krieg fliehen sie vor den Russen nach Westberlin. Im Nachkriegsdeutschland strebt das Ehepaar nach materieller Sicherheit und hofft dadurch, sich unabhängig von ‚den Deutschen‘ zu etablieren. Doch hält die Ehe dem familiären Zwist zwischen Judko, seiner Mutter und seiner Schwester und Le'itsche und ihrem Bruder nicht stand. Während Judko in Berlin sein Glück versucht, eröffnet Le'itsche mit ihrem Bruder ein Hotel in Ramstein. Allein Jonas entschließt sich, nach Israel auszuwandern, gründet eine Familie und wird Historiker an der Hebräischen Universität Jerusalem. Erst später folgen ihm seine jüngere Schwester Henriette und seine Eltern, die ihre letzten Lebensjahre gemeinsam in Haifa verbringen.

Die Romanhandlung wird im Jahr 1947 an einem Ort des Todes, dem Friedhof Weißensee eröffnet, und endet an einem Novembertag im Jahr 1996 in Haifa. Der Roman beginnt dort, wo die meisten Anthologien jüdischer Geschichte enden: nach 1945. Die 30 Kapitel beleuchten das Innenleben der Protagonisten und führen den Leser durch 50 Jahre Familiengeschichte. Er wird dabei in die ihm unbekannt Welt jüdischen Lebens eingeführt.

In Deutschland prägen neben der „Wiedergutmachung“, dem Sprachproblem, dem Slansky Prozess von 1953 und Alpträumen die Auseinandersetzung mit dem ‚Judesein‘ das Leben der jiddischsprachigen Protagonisten, welche im Kontrast zur Umwelt wahrgenommen wird. So sprechen Jonas Eltern im Nachkriegsdeutschland stets von „den Deutschen“ und Le’itsche erklärt ihrem Sohn: „Die Deutschen mögen uns nicht“.

Der Roman setzt sich literarisch mit der Frage auseinander, ob man als Jude in Deutschland leben kann. Eine gescheiterte Liebesgeschichte Jonas’ in Berlin lässt ihn von Deutschland Abschied nehmen. Jonas resümiert dabei: „Ich bin ein Jude“, muss jedoch gleich erkennen: „In meinem Alter gibt es keine Juden“. In dieser Problematik liegt auch das schwierige Verhältnis Jonas’ zum Vater begründet. Wie auch in Jurek Beckers Roman „Der Boxer“ kann der Vater dem Sohn keine Fragen über die Vergangenheit beantworten. So wächst Jonas auf, ohne genau zu wissen, wer er eigentlich ist. Die Unfähigkeit des Vaters, mit Jonas zu kommunizieren, ist ein weiterer Grund, der den Sohn nach Israel auswandern lässt. Diese Entscheidung wird jedoch, im Gegensatz zu Beckers „Der Boxer“, am Ende des Romans vom Vater gebilligt. In Israel, getrennt von Deutschland und den Eltern, gelingt es dem angehenden Historiker schließlich, das ihm seit langem Verwehrte nachzuholen: Er setzt sich mit der Geschichte Deutschlands und damit mit seiner eigenen Geschichte auseinander.

Hessing interessiert sich für das, was Hitler- Deutschland mit den Opfern, vor allem mit ihren Nachkommen gemacht hat. Vieles, was die Figuren beschäftigt, ist ein Echo dieser Zeit. Der Autor wählt dabei bewusst eine dem Leser ungewohnte Perspektive; jüdische Bräuche werden kaum erklärt, hebräische Wörter nicht übersetzt. Die säkularen Protagonisten des Romans sind reich mit Kindern gesegnet– ein in der deutschsprachigen Literatur über Juden nach 1945 durchaus nicht üblicher Topos.

Hessings jüdischer Familienepos ordnet sich wie ein ‚Geschichtsbuch‘ in die großen politischen und sozialen Zusammenhänge des 20. Jahrhunderts ein. Im autobiographischen Roman ist der Stoff naturgemäß im Grenzbereich von Geschichte und Fiktion angesiedelt. Hessings Roman vermittelt mit dieser Konzeption dem deutschsprachigen Publikum jüdische Biographien ohne pädagogischen Charakter. *Mir soll’s geschehen* ist kein Bericht über die Shoah, sondern vom Überleben danach; vom Neubegründen und den unsichtbaren Wunden jüdischen Lebens– und vom Abschied aus Deutschland.

Alexander Dubrau

Center for Judaic Studies at the University of Latvia

von Ruvin Ferber

The Center for Judaic Studies at the University of Latvia was established in July 1998 by the decision of the University Senate. The initial financial assistance was provided by the *Memorial Foundation for Jewish Culture* (USA, New York). The University of Latvia had allocated the rooms for the Center in the representative part of the University Central Building in the very center of Riga.

The main goals of the Center are: preserving the legacy of Latvian Jews and perceiving their contribution to worldwide culture; performing research in history of Jews in Latvia and Baltic region, including the history of Holocaust; offering the students a wide range of courses and lectures in the field of Jewish history, tradition, philosophy and Hebrew language. The Center represents an important part of the Latvian Jewish community life by providing the academic component of Jewish education. The library of the Center includes sources in various fields of Judaica: Talmud and Torah related literature, Jewish history, philosophy and art, the State of Israel, Zionism, etc. Our priority is the History of Latvian Jews, including Holocaust survivors essays and lifestories. Special focus is put on the very peculiar history of the Kurland Jewry (Dr. T. Alekseeva, Ms. Constance Whippman, UK). Our daily visitors consist of teaching staff, scholars, students, as well as the wider audience interested in Jewish subjects. The Center is promoting lecture courses in Jewish subjects within the existings studying programmes at the faculties of history and philosophy, theology and others.

The Center is collaborating with a number of institutions such as the Latvian Academy of Sciences (Riga, Latvia), the Chais Center for Jewish Studies in Russian at the Hebrew University of Jerusalem (Jerusalem, Israel), the Moscow Center for University Teaching of Jewish Civilization "Sefer" (Moscow), the University of Ghent (Belgium), etc.

The Oral History project of the Center has been designed and organised by Ms. Aina Antane with support provided by Latvian SIG of World Jewish Genealogical Society (Ms. Arlene Beare, UK). A number of Jewish individuals who were born in Latvia are interviewed, the interviews being taped and documented accordingly with an idea to build up a series of oral histories that will give a picture of life in Latvia, in particular, during the interwar period (1920-1940). One of

the important priorities is the Latvia Holocaust Jewish Names Project aimed to recover the names and identities of the members of the Latvian Jewish Community who perished as a result of the Holocaust during the period from 1941-1945. The project is academic in its approach and primarily archive based. A close liaison is established with Riga Jewish Community, Yad Vashem, Claims Conference, International Task Force organisation, Embassy of Israel in Latvia, US Embassy in Latvia in working towards a recording the fate of the Latvian Jews.

Among the most recognized activities of the Center are once in two years International Conferences "Jews in a Changing World" which are devoted to history and culture of Jews in Latvia and Baltic Region. Four volumes of conference proceedings have been published covering the broad area of subjects in science and Torah, ethics and philosophy, Jewish history, Jewish identity, politics, culture and education.

Center for Judaic Studies at the University of Latvia, Prof. R. Ferber,
University of Latvia, 19 Rainis Boulevard, Room 210,
LV-1586 Riga, Latvia;
Fax: +371-7-225039, Phone: +371-7-034421; jsc@latnet.lv

http://www.shtetlinks.jewishgen.org/riga/LV_univ.htm

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

Veranstaltungen, Hinweise und Korrekturen

Jüdische Identitäten in Ostmitteleuropa im 19. und 20. Jahrhundert im Wandel

Sommerakademie des Herder-Instituts/Marburg vom 4. September - 15. September 2005

„Das *lange* 19. und das *kurze* 20. Jahrhundert waren als Phasen verdichteter historischer Entwicklung auch für die europäischen Judenheiten insbesondere in Ostmitteleuropa von entscheidender Bedeutung. Aufklärung und Säkularisationsbewegungen, Industrialisierung, Entstehung moderner Ideologien wie Nationalismus und Sozialismus und schließlich die Gründung der ostmitteleuropäischen Staaten nach dem Ersten Weltkrieg gingen mit einem gesamtgesellschaftlichen Wandel einher, der auch die Judenheiten erfasste. Die Shoah führte zu einem Bruch dieser Entwicklung und zur Vernichtung der jüdischen Minderheiten, so dass die europäischen Jüdinnen und Juden nach 1945 ihre Identität neu definieren mussten. [...] Die wissenschaftliche Befassung mit der jüdischen Geschichte und Kultur hat aus der Perspektive der Shoah heraus viele Konturen insbesondere des Verhältnisses zwischen Juden und Nichtjuden schärfer hervortreten lassen, zugleich aber etliche neue Fragestellungen und Ansätze für diese Thematik entdeckt. Über die Aufarbeitung der Shoah hinausgehend, erlebt jüdische Geschichte zur Zeit eine Konjunktur, wobei aufgrund moderner kulturwissenschaftlicher Ansätze einerseits neue Fragestellungen entwickelt werden und andererseits vor allem die Verflechtungsgeschichte, d.h. die Einbettung in breitere gesellschaftliche, sozio-ökonomische und politische Kontexte, an Bedeutung gewinnt.“

(Quelle: <<http://www.herder-institut.de/index.php?lang=de&id=3375>> Diese Tagungsankündigung wurde redaktionell gekürzt.)

EYDES – Evidence of Yiddish Documented in European Societies (www.eydes.org)

1959 begann ein New Yorker Forschungsteam, Emigranten und Überlebende des Holocaust aus insgesamt 603 Orten des früheren jiddischen Sprachgebiets in Zentraleuropa zu befragen, hauptsächlich in den USA und Israel. Das entstandene Archiv von ca. 6000 Stunden Tonbandaufnahmen gibt lebendiges Zeugnis von der Vielfältigkeit jiddischer Sprache und jüdischer Lebenspraxis in Zentraleuropa vor dem Zweiten Weltkrieg. Die Interviewsammlungen bieten eine erstrangige Materialbasis für soziologische und interlinguale, kulturelle und historische Forschungen. Die biographische Information der Interviews bildet eine bedeutsame Quelle zur Erforschung des Holocaust. Unter dem Akronym EYDES begann 1991 eine Gruppe von Fachleuten, dieses Archiv in eine elektronische Datenbank einzubringen, um die Tonbänder vor dem Verfall zu bewahren und sie für Recherchen und Auswertungen weltweit zugänglich zu machen. EYDES verfolgt kulturelle und kulturpolitische Ziele und leistet einen innovativen

Beitrag zur mehrdimensionalen Präsentation von Spracharchiven als historische und kulturelle Artefakte. Neben dem direkten Zugang zum Originalton der Interviews wird eine jiddische Verschriftung geboten und der Zugriff zur Archivinformation über einen transliterierten Index mit Übersetzung ins Englische, Deutsche, Französische und Russische ermöglicht. Beim Aufbau des elektronischen EYDES-Archivs entsteht ein internationales Netzwerk an Experten aus breit gefächerten Fachgebieten, das über dieses Projekt hinaus Wirkung zeigen wird.

(Quelle: <<http://servercc.oakton.edu/~friend/chinajews.html>> Diese Projektvorstellung wurde redaktionell gekürzt.)

Bibliotheca Augustana – Bibliotheca Iiddica (www.fh-augsburg.de/~harsch/augustana.html)

Ein Projekt der besonderen Art hat Prof. Ulrich Harsch vom Fachbereich Gestaltung der Fachhochschule Augsburg ins Leben gerufen. Die *Bibliotheca Augustana* ist eine elektronische Bibliothek, die Texte der Weltliteratur in der Ordnung Sprache, Zeitraum/Autor zur Verfügung stellt und mit wesentlichen Informationen zu den Autoren und ihren Werken verknüpft. Die sich noch im Aufbau befindende jiddische Abteilung reicht von den „pariser glosn“ (1237) über das Mussarwerk „simhas ha-nefesh“ (1707) bis hin zu Hirsh Glikls (1922-1944) Partisanenlied „zog nit keyn mol“ und gibt einen Überblick über die Vielfalt der jiddischen Sprache und Literatur. Die Texte werden in der Regel nach der YIVO-Umschrift, gelegentlich auch in hebräischen Lettern geboten. Nach dem sukzessiven Ausbau der Bibliothek dürfte sie eine kleine Schatztruhe für die für viele Interessenten nicht mehr so einfach zugänglichen Werke der jiddischen Literatur darstellen. [Red.]

Online Wörterbuch Jiddisch (<http://www.phil.uni-erlangen.de/~p2gerlw/ressourc/lex.html>)

Die „Erlanger Liste“ bietet seit kurzem ein Online Wörterbuch „English-Yiddish/Yiddish English“ an, das neben zahlreichen Online-Wörterbüchern zu anderen Sprachen seitens des Software-Herstellers „Ectaco“ zur Verfügung gestellt wird. [Red.]

Fotoarchiv des Central Europa Center for Research and Documentation (Centropa)

The „largest project is Witness to a Jewish Century, a searchable online library of Jewish family pictures, and the memories that go with them. Right now, more than forty Centropa interviewers are visiting elderly Jews living in Central and Eastern Europe, and asking them to share with us their precious family photographs, and their stories about the people in those photographs.”

(Quelle: <<http://www.centropa.org/aboutus.asp>> Diese Projektvorstellung wurde redaktionell gekürzt.)

Kulturerbe: Litauens hölzerne Synagogen (<http://hagalil.com/archiv/2005/06/litauen.htm>)

In einem am 7.6.2005 in *hagalil.com* publizierten Text macht Joyce Ellen Weinstein auf die hölzernen Synagogen Litauens aufmerksam, die nahezu in Vergessenheit geraten sind und einem stetigem Zerfall unterliegen. Weinstein macht auf verschiedene Vorarbeiten zur Erhaltung der noch acht existierenden Holzsynagogen Litauens aufmerksam, die aber alle keine konkreten Bestandsicherungs- oder Restaurationsmaßnahmen in die Wege zu leiten vermochten.

Angesichts des zunehmenden Zerfalls der Synagogen sind konkrete Projekte zur Dokumentarisierung und Erhaltung von großer Dringlichkeit. Die Dokumentarisierung der Objekte könnte z.B. in den Formen erfolgen, wie sie vom Fachbereich Architektur der TU Darmstadt (<http://www.synagogen.info>) oder vom Institut für Bau- und Stadtbaugeschichte der TU Braunschweig (<http://www.ibsg.tu-bs.de/baugeschichte/index.html>) für die Synagogen Deutschlands bereits erarbeitet wurden. Die bauhistorische Erfassung der einzigartigen Denkmäler könnte in Kooperation mit den verschiedenen Bereichen der Jüdischen Studien durch Promotions- und Magisterarbeitsthemen zum religiösen, sozialen und kulturellen Umfeld der Synagogen ergänzt werden.

Der Erhalt der Holzsynagogen selbst sollte angesichts der wenigen noch erhaltenen Exemplare ein vorrangiges Ziel darstellen. Da die Holzsynagogen ausnahmslos in Ortschaften mit geringen Einwohnerzahlen und oft abseits der großen Verkehrswege stehen, ist die Frage einer sinnvollen Nachfolgenutzung eine der wichtigsten Überlegungen. In jedem Fall wäre es bedauernd, wenn einige der letzten Zeugnisse jüdischen Lebens in Osteuropa zunehmend verschwinden würden. [Red.]

Forschungsstelle für Jüdisches Recht (<http://www.juedisches-recht.de/j-recht.html>)

Die Forschungsstelle für Jüdisches Recht Marcus Cohn im Fachbereich Rechtswissenschaft der Universität Frankfurt hat sich zum Ziel gesetzt Materialien zum Thema Judentum ins Internet zu stellen. Dieses Angebot bezieht sich nicht nur auf Doktor-, Forschungsarbeiten, Rezensionen, und Artikel, sondern auch auf Seminararbeiten und Analysen zu Problemen der Geschichte und Gegenwart des Judentums.

Rückblicke

von Emil Kuh

Am geschwärzten Bogenfenster
Steht der Rabbi Löw, der Hohe,
Den besucht der Kaiser Rudolph,
Der genannt: Der Stern der Zeit.

Abendliche Strahlen röthen
Sein Gesicht, sein abgeklärtes,
Lichter glühen im weißen Barte,
Welcher breit herunter fließt.

Und er hält mit beiden Händen
Vor sich hin das Buch der Bücher,
Und er betet still, wie Hannah,
Doch bewegt sind Aug` und Herz.

Horch! Da klingen in der finstern
Engen Gasse Todtenlieder,
Und es schluchzen fromme Männer:
Eine Leiche zieht herauf.

Und der Rabbi blickt hinunter,
Und der Zug kommt nah und näher,
Nur ein kleines Häuflein Menschen
Folgt dem deckellosen Sarg.

Drinne liegt ein schlanker Jüngling,
Schön, wie von des Himmels Söhnen
Einer, welche um der Erde
Schmucke Töchter einst gefreit.

Zu den aufgeschloss`nen Fenstern
Schau`n heraus die krausen Köpfe,
Doch man sieht sie bald verschwinden,
Denn die Feier ist zu arm.

Nur der Rabbi späht mit starrem,
Unverwandtem Blick hinunter,
Hält die Hände vor die Augen,
Weicht geblendet jetzt zurück.

Und er stürzt hinab die Stufen,
Und er befiehlt dem Zug zu halten,
Ehrerbietig grüßen Alle
Den erlauchten Rabbi Löw.

„Sagt!“ so ruft er, „wer gestorben!“
Und es beben seine Lippen
Und es flammt ihm von der Stirne,
„Sagt, wer dieser Todte war?“

„Keiner, Rabbi, von den Weisen,
Keiner, Rabbi, von den Frömmsten,
Keiner von den Schriftgelehrten,
Einer von den Kleinen starb.“

„Kann nicht sein!“ versetzt der Rabbi,
„Denn ich sah den König David,
Lächelnd hinter diesem Sarge,
Mit der goldnen Harfe gehn.“

Und es leuchteten die Kiesel,
Die sein heil`ger Fuß getreten.
Von dem königlichen Purpur
Blitzte Gold und Edelstein.

Und der Giebel der Altneuschul
Flammte, die Mesuses glänzten
An den Pfosten, gleich als wäre
Festgenagelt Stern um Stern.“

Zu dem Kirchhof zieht die Leiche,
Und der Zug wird dicht und dichter,
An dem Grab ertönen Psalmen,
Die der Rabbi jubelnd singt.

Nachts, bei Lampen und bei Lichtern
Sitzt das Volk, das staunend redet
Von dem königlichen Sänger,
Der durch`s Prager Ghetto schritt.

[Kuh, Emil (1828-1876): Jüdische Legende. In: Kalender und Jahrbuch für Israeliten für das Jahr 5615 (1854-1855). Hg. v. Joseph Wertheimer. 1 (1854), S. 368-370.]

Autorinnen und Autoren dieses Heftes

Ak.

PD. Dr. Peter Blastenbrei arbeitet in der Spener-Arbeitsstelle der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin.

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

Prof. Dr. Alfred Einstein lebte von 1880-1952, lehrte von 1939-1950 als Professor für Musik am Smith-College in Northampton (Massachusetts/USA) und gilt als einer der bedeutendsten Musikwissenschaftler seiner Zeit.

Prof. Dr. Helga Emberger lehrt als Professorin im Fachbereich Geschichts- und Politikwissenschaft der Universität Salzburg und ist Leiterin des Projektes „Antisemitismus - Antiamerikanismus. Die Perzeption von Israel und den USA im europäischen Vergleich“ am Zentrum für Jüdische Kulturgeschichte der Universität Salzburg.

Prof. Dr. Ruvín Ferber ist Direktor des Center for Judaic Studies an der University of Latvia.

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

Prof. Dr. Karl E. Grözinger ist Professor für Religionswissenschaft (Jüdische Religionsgeschichte) und Direktor des Zentrums für Jüdische Studien der Universität Potsdam.

Prof. Emil Kuh, Dichter und Schriftsteller, lebte von 1828-1876, trat 1857 zum Katholizismus über und wurde 1864 Professor für deutsche Sprache und Literatur an der Wiener Handelsakademie.

Tim Hess, MA., Studium der Jüdische Studien und Germanistik 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).

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

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