

PaRDeS

ZEITSCHRIFT DER VEREINIGUNG FÜR JÜDISCHE STUDIEN E.V.



JIDDISCHE QUELLEN

(2008) HEFT 14

UNIVERSITÄTSVERLAG POTSDAM

PaRDeS

ZEITSCHRIFT DER VEREINIGUNG FÜR JÜDISCHE STUDIEN E.V.

HERAUSGEGEBEN VON REBEKKA DENZ, ALEXANDER DUBRAU UND
NATHANAEL RIEMER

IM AUFTRAG DER VEREINIGUNG FÜR JÜDISCHE STUDIEN E.V. IN VERBINDUNG
MIT DEM INSTITUT FÜR JÜDISCHE STUDIEN DER UNIVERSITÄT POTSDAM

Jiddische Quellen

(2008) HEFT 14

UNIVERSITÄTSVERLAG POTSDAM

ISSN 1614-6492

ISBN 978-3-940793-41-6

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Universitätsverlag Potsdam 2008

Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam

<http://info.ub.uni-potsdam.de/verlag.htm>

Tel.: +49 (0)331 977 4623 | Fax: -4625 | ubpub@uni-potsdam.de

Redaktion:

Rebekka Denz (Artikel, denz@bundism.net)

Alexander Dubrau (Artikel, alexander.dubrau@hfjs.uni-heidelberg.de)

Nathanael Riemer (Artikel, nriemer@uni-potsdam.de)

Daniel Jütte (Rezensionen, daniel.juette@gmail.com)

Dr. Sigrid Senkbeil (Lektorat und Layout, senkb@uni-potsdam.de)

Redaktionsadresse: Universität Potsdam, Institut für Jüdische Studien

Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam

Redaktionsschluss Heft 15 (2009): 01.03.2009

Es wird um Einsendung von Beiträgen gebeten. Die Redaktion behält sich das Recht vor, Beiträge abzulehnen, in geteilter Form zu drucken oder nach Rücksprache zu kürzen. Die veröffentlichten Texte geben nicht unbedingt die Meinung der Herausgeber bzw. der Redaktion wieder.

Umschlagabbildung: Jiddischsprachiges Werbeplakat für die Aufführung des Monumentalfilms "Die Sklavenkönigin" nach dem Roman "Der Mond von Israel" von Henry Rider Haggards im Kino Eden, Riga nach 1924.

Es wird dem Antiquariat Michael Jeschke, Schönburgstraße 20A, 12103 Berlin für die Bereitstellung der digitalen Vorlage gedankt.

Druck: docupoint GmbH Magdeburg

ISSN 1614-6492

ISBN 978-3-940793-41-6

Zugleich online veröffentlicht auf dem Publikationsserver der Universität Potsdam

URL <http://pub.ub.uni-potsdam.de/volltexte/2008/1917/>

URN <urn:nbn:de:kobv:517-opus-19179>

[<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:517-opus-19179>]

Jiddische Quellen

Editorial

2008 jährt sich das einhundertste Jubiläum der Czernowitzer Sprachkonferenz. Vom 30. August bis zum 3. September 1908 trafen sich in Czernowitz Anhänger des Jiddischen zur ersten internationalen Konferenz der jiddischen Sprache. Hauptergebnis war die Proklamation des Jiddischen als eine nationale Sprache der Judenheit. Die Konferenz lieferte außergewöhnliche Impulse für das Anwachsen der jiddischsprachigen Kultur und legte damit zugleich einen Grundstein der *Jiddischen Studien*. In diesem Jahr finden sowohl am historischen Ort als auch in verschiedenen anderen Städten Gedenkkonferenzen und Feierlichkeiten anlässlich dieses einhundertjährigen Jubiläums statt. In der im nächsten Jahr erscheinenden Ausgabe von *PaRDeS* wird über die *100th Anniversary International Yiddish Language Conference* in Czernowitz berichtet werden.

Die vorliegende Ausgabe von *PaRDeS* widmet sich Studien über Literatur, Theater und Pressewesen, denen jiddische Quellen zu Grunde liegen. Die Beiträge thematisieren *ostjiddische* Texte, nur in einem Beitrag bezieht sich jiddisch auf die *westjiddische* Sprachstufe. Die Artikel, welche literarische und journalistische Quellen diskutieren, spiegeln die geographische Verbreitung der jiddischen Sprache wider. Die Beiträge zeigen, dass sich diese Quellensprache nicht nur auf Themenfelder osteuropäisch-jüdischer Lebenswelten begrenzen lässt.

Zum Auftakt des Heftes befasst sich Sabine Boehlich (Hamburg) mit dem Text *Nay-gayst*, einer Erzählung des Nister aus dem Jahre 1920. In *Nisters „Nay-gayst“*. *Der Schriftsteller als Zaddik* berücksichtigt sie für ihre Analyse unter anderem sowohl autobiographische Aspekte des russischen Autors als auch Texte der jüdischen Tradition insbesondere der Mystik.

Juliane Rösch (Potsdam) beschreibt in „*Di berliner hobn nisht gegloybt zeyere oygn*“. *Das jiddischsprachige Theater GOSET und der Regisseur Alexander Granovsky* die Geschichte dieses Moskauer Theaterensembles. Sie verwendet dabei für die Darstellung der speziellen Regiearbeit Granovskys einen bislang unbeachteten, vom Regisseur selbst verfassten Artikel, der 1928 in der jiddischsprachigen Zeitschrift *literarische bleter. ilustrirte vokhnschrift far literatur, teater un kunst* abgedruckt wurde.

In „*Wenn die Nazi-Verbrecher nach Hause kommen*“ – *Dovid Eynhorn's Berichte über die nationalsozialistischen Verbrechen im New Yorker Forverts 1940-1945* stellt Anne-Christin Saß (Berlin) eine Auswahl der Artikel vor, in denen sich der zu dieser Zeit in New York lebende Eynhorn mit dem Zweiten Weltkrieg auseinander-

setzt. Deren Inhalte stellt sie wiederum in einen Zusammenhang mit der Biographie und Geisteshaltung des Autors. Ihren Beitrag rundet Anne-Christin Saß mit der Übersetzung des 1943 veröffentlichten Texts Eynhorns *Wenn die Nazi-Verbrecher nach Hause kommen* ab.

Die Untersuchung von Zeitungsquellen findet mit „*Der Froyenvinkel*“: *Die Frauenrubrik in der bundischen Tageszeitung „Naye Folksdaytung“* ihren Abschluss. Rebekka Denz (Braunschweig/Berlin) analysiert im vorliegenden Beitrag erstmalig die Themenschwerpunkte der Frauenrubrik dieses Warschauer Presseorgans aus der Zeit von Oktober 1937 bis September 1939. Hierbei geht sie insbesondere auf Zuschriften von Leserinnen ein und verschafft somit einer oftmals vernachlässigten Quelle von Selbstzeugnissen zumeist einfacher Arbeiterinnen Gehör.

Der Themenschwerpunkt des Heftes schließt mit einem Beitrag *Some parallels of stories in Glikls of Hameln Zikbroynes* über westjiddische Quellen aus der Wende zum 18. Jahrhundert ab. Nathanael Riemer (Potsdam) weist einen möglichen Ursprung zweier Erzählungen nach, die Glikl von Hameln in ihren „Memoiren“ verwendete. Als Vorlage dienten diesen zwei Erzählungen, so die These Riemers, Erzählungen aus dem westjiddischen Moralwerk *Beer Scheva*, welches vom Prager Ehepaar Bila und Beer Perlhefter zu Ehren ihrer verstorbenen sieben Kinder verfasst wurde.

Mit *Jiddisch aus aller Welt* wird im Folgenden in diesem Heft an die Rubrik *Jüdische Studien aus aller Welt* angeknüpft. Hier berichten vier Autorinnen und Autoren, zuweilen im essayistischen Stil, über die Entwicklungsgeschichte, zeitgenössische Situation bzw. die Forschungslage der jiddischen Sprache und Kultur in Birobidzan, Israel, Mexiko und Japan.

Ein Essay, Tagungsberichte, Rezensionen und Mitteilungen vervollständigen das vorliegende Heft. Mit dieser Ausgabe von *PaRDeS* stellt sich neben den bisherigen Herausgebern Alexander Dubrau und Nathanael Riemer zugleich Rebekka Denz als neue Mitherausgeberin vor.

Rebekka Denz, Alexander Dubrau, Nathanael Riemer

WISSENSCHAFTLICHE ARTIKEL

Sabine Boeblich

„Nisters *Nay-gayst*. Der Schriftsteller als Zaddik“ 8

Juliane Rösch

„*Di berliner hobn nisbt gegloybt zeyere oygn*“. Das jiddischsprachige Theater GOSET
und der Regisseur Alexander Granovsky 47

Anne-Christin Saß

„Wenn die Nazi-Verbrecher nach Hause kommen“ – Dovid Eynhorns Berichte
über die nationalsozialistischen Verbrechen im New Yorker *Forverts*
1940-1945..... 68

Rebekka Denz

Der „*Froyenvinkl*“: Die Frauenrubrik in der bundischen Tageszeitung
„*Naye Folksdaytung*“ 96

Nathanael Riemer

Some parallels of stories in Glikls of Hameln *Zikbroynes*..... 125

JIDDISCH AUS ALLER WELT

Holger Nath

The First Yiddish Summer Program in Birobidzhan
(August 13-August 30, 2007) 149

Satoko Kamoshida

A woman and a language: In the case of a Yiddish speaker in Israel 155

Arturo Kerbel

“Dear brother! Where from are you coming?”
A brief history of the Yiddish language and culture in Mexiko..... 162

Kazuo Ueda

Jiddischforschung in Japan 168

ESSAY

Ehira Grözinger

Die Deutsche Bahn und die Krux mit dem Gedenken 172

TAGUNGSBERICHTE

- “Zwischenräume”. Jüdisch-christliche Lebenswelten unter venezianischer Herrschaft im späten Mittelalter und der frühen Neuzeit.
Venedig, Deutsches Studienzentrum und Dipartimento di Studi Storici der Universität Ca' Foscari, 5.9.-7.9. 2007.
(*Daniel Jütte*)..... 175
- “Global Forum for Combating Antisemitism”, Israelisches Außenministerium, Jerusalem, 24.-25.2. 2008.
(*Clemens Heni*)..... 183

REZENSIONEN

- Arno Herzig/Cay Rademacher (Hg.): Die Geschichte der Juden in Deutschland (*Robert Jütte*) 188
- Georg Bossong: Die Sepharden. Geschichte und Kultur der spanischen Juden (*Rafael Arnold*)..... 190
- Barbara Staudinger: Die jüdische Welt und die Wittelsbacher (*Daniel Jütte*)..... 194
- Leon Modena: Jüdische Riten, Sitten und Gebräuche. Hg., übersetzt und kommentiert von Rafael Arnold (*Karl E. Grözinger*) 196
- Kenneth Stow: An Image and Its Interpreters. Continuity in the Catholic-Jewish Encounter (*Elvira Grözinger*)..... 199
- Aldina Quintana Rodríguez: Geografía Lingüística del Judeoespañol. Estudio sincrónico y diacrónico (*Rafael Arnold*) 202
- Wolfgang Vogt: Moses Mendelssohns Beschreibung der Wirklichkeit menschlichen Erkennens (*Grażyna Jurewicz*)..... 205
- Stefan Müller-Doohm (Hg.): Adorno-Portraits. Erinnerungen von Zeitgenossen (*Michael Dallapiazza*)..... 209
- Andrea Löw: Juden im Getto Litzmannstadt. Lebensbedingungen, Selbstwahrnehmung, Verhalten.
Die Chronik des Gettos Lodz/Litzmannstadt. Hg. v. Sascha Feuchert, Erwin Leibfried, Jörg Riecke (*Maria Kühn-Ludewig*) 212

Eglė Bendikaitė: Sionistinis sąjūdis Lietuvoje. Litauisches Historisches Institut (<i>Ehvira Grözinger</i>)	217
Barbara Staudinger (Hg.): Von Bayern nach Erez Israel. Auf den Spuren jüdischer Volkskunst. From Bavaria to Eretz Israel. Tracing Jewish Folk Art (<i>Anat Feinberg</i>)	219
Hugh Denman (Hg.): Isaac Bashevis Singer: His Work and His World (<i>Ehvira Grözinger</i>)	221
Annkatriin Dahm: Der Topos der Juden. Studien zur Geschichte des Antisemitismus im deutschsprachigen Musikschrifttum (<i>Daniel Jütte</i>)	223
Max Peter Baumann/Tim Becker/Raphael Woebis (Hg.): Musik und Kultur im jüdischen Leben der Gegenwart (<i>Joel E. Rubin</i>)	226
MITTEILUNGEN	232
AUTORINNEN UND AUTOREN	240

„Nisters *Nay-gayst*. Der Schriftsteller als Zaddik“

von Sabine Boehlich

1. Einleitung

In dem Korpus symbolistischer Erzählungen, die der Autor „Der Nister“ zwischen 1913 und 1929¹ geschrieben hat, nimmt die Erzählung *Nay-gayst* eine Sonder- und Einzelstellung ein. Die 1920 in Malachowka bei Moskau entstandene Erzählung steht zwischen einer ersten Periode von Erzählungen, in denen das Motiv der Suche im Mittelpunkt steht, wobei das Gesuchte manchmal gefunden wird, und einer zweiten Periode, die deutlich eine Krise beschreibt, deren Hauptmerkmal in einer gestörten Beziehung zwischen oberer und unterer Welt, dem sich anbahnenden und schließlich vollzogenen Verlust der vertikalen Verbindung zwischen beiden, besteht.²

In *Nay-gayst* stehen weder Suche noch Krise im Zentrum der Erzählung, sondern Finden und Erlösen, das Ende der Nacht und der Anbruch des Tages.

Im Unterschied zu Nisters anderen symbolistischen Erzählungen, in denen er im Wesentlichen kabbalistische und chassidische Motive verwendet, stammen die Motive in *Nay-gayst* aus allen Epochen der jüdischen religiösen Literatur.

Die dem folgenden Auszug³ zugrunde liegende Arbeit versucht, die einzelnen Traditionsschichten in Nisters Textgewebe freizulegen, und sie auf Übereinstimmungen und Widersprüche zu befragen und festzustellen, ob der Nister die einander teilweise widersprechenden Vorstellungen nur formal nutzt, oder ob sie inhaltlich wesentlich sind. Es ist eine in der Hauptsache motivgeschichtliche Untersuchung, die intertextuell vorgeht, indem sie Nisters Text mit anderen Hypotexten vergleicht und die Entwicklung der Einzelmotive auch in unterschiedlichen Texten in Nisters Werk in die Betrachtung und Bewertung mit einbezieht.

Die motivgeschichtliche Untersuchung geht chronologisch vor, d. h. die Motive werden von der ältesten Traditionsschicht, in diesem Fall dem *Tanakeh* bzw. der

1 Dieser Zeitraum wird sowohl von Bechtel, *Der Nister's Work 1907-1929*, wie Mantovan, *Der Nister and his Symbolist Short Stories (1913-1929)* als der Höhepunkt des symbolistischen Werkes des Nister angesehen. [Red. Die vollständigen Literaturangaben befinden sich in der Bibliographie am Ende des Artikels.]

2 Damit würde die Zäsur zwischen die bei Bechtel, *Der Nister's Work 1907-1929*, 107, A1 genannten Erzählungen und die A2 und B-Erzählungen fallen.

3 Es handelt sich um einen Vortrag, den ich am 24.6.2007 in der Salomon-Birnbaum-Gesellschaft, Hamburg gehalten habe auf der Grundlage meiner Magisterarbeit.

Bibel, bis in die Gegenwart des Nister hinein verfolgt. Diese Vorgehensweise wurde gewählt, weil sie meiner Meinung nach den Intentionen des Autors am besten entspricht.

Die Untersuchung schließt mit der Frage, ob es bei näherer Kenntnis der Herkunft und Tradition der einzelnen Motive plausibel wäre, Nisters Text innerhalb des literaturtheoretischen Diskurses der Revolutionszeit zu verorten, und welchen Standpunkt er selbst innerhalb dieses Diskurses bezieht.

2. Nisters Leben

Der autobiografische Faktor ist bei der Betrachtung von Texten eines Autors nie ganz außer Acht zu lassen. Auch beim Nister haben eine Reihe solcher Parameter Bezug zu seinem Werk und zu *Nay-gayst*.

Zunächst ist der Nister, dessen bürgerlicher Name Pinkhas Kahanowitsch lautet, 1884 in Berditschew, einer Stadt im Kernland des Chassidismus geboren. Sein Vater, Menakhem Mendel Kahanowitsch war Korshever Chassid. Von ihm ist ein Zitat überliefert, das ihn bei aller Verschiedenheit in die geistige Nähe seines Sohnes rückt:

A gantse vokh bin ikh a vokhediker, ikh handl mit fish, for nokh zey keyn Astrakhan, ober az es kumt shabes oder yomtev bin ikh gor an anderer. Ikh bin demlt gor vayt fun der erd, un mit mayne nigunim, mit mayn gezang dergey ikh bizn riboyneheloyem.⁴

Die ganze Woche über bin ich ein profaner Mensch, ich handele mit Fisch, fahre nach Astrakhan um einzukaufen, wenn aber der Schabbat kommt, bin ich ein ganz anderer. Dann bin ich weit von der Erde entfernt und mit meinen Nigunim, meinem Gesang erreiche ich den Herrn der Welt.⁵

Pinkhas genoss eine traditionelle, religiöse Erziehung und war mit der jüdischen Religion und insbesondere mit der jüdischen Mystik, deren Motiven und Traditionen wohl vertraut. Er hat sie von Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit an literarisch verarbeitet. Darüber hinaus entwickelte er schon früh Interesse an säkularer Bildung und Literatur.

Sein ältester Bruder Aaron beschäftigte sich mit Philosophie und Kabbala. Er schrieb mystische Geschichten im Stile R. Nakhmans von Bratslav, die zwar nie

4 Lvovski Der Nister in zayne yugnt-yorn, 106. Jiddische Titel und jiddische Zitate sind wegen der Einheitlichkeit eines internationalen Standards in der YIVO-Transkription nach Weinreich wiedergegeben. Die Originaltexte wurden jedoch hinsichtlich der Schreibweise nicht an das Standard-Jiddisch adaptiert, so dass Abweichungen auf Grund dialektaler, idiolektaler oder anderer Eigenheiten erhalten blieben.

5 Diese und alle weiteren Übersetzungen aus dem Jiddischen sind von mir [S.B.].

veröffentlicht wurden, auf Pinkhas aber einen großen Einfluss gehabt haben sollen.

Um dem zaristischen Militärdienst zu entkommen, zog er 1905 nach Schitomir, wo er viele Jahre unter falschem Namen lebte. Etliche Autoren bringen das in Verbindung mit seinem Pseudonym, wovon noch zu reden sein wird.

1902/3 fing er an zu schreiben; zunächst auf Hebräisch dann ab 1907 auf Jiddisch. Schon bald waren seine Werke wegen ihrer Rätselhaftigkeit in der Kritik umstritten. Er stieß ebenso auf Unverständnis wie auch auf Anerkennung für sein Talent.

1908 kam er das erste Mal nach Kiev und trat in Verbindung zu den jungen Schriftstellern mit denen zusammen er später die Kiever Gruppe bildete.

1917 begrüßte der Nister die Februar-Revolution. Sein langjähriger Freund Nakhman Mayzil berichtet:

Onhoyb der revolutsye hot zikh der Nister bavizn in Kiev, geven vi nay geboym, un, vi mir ale, fargaft un dershtoynt funem plutslungdikn oyfbroyz un oyfshturem [...] Nister iz arayngetsoygn un ayngegliedert gevorn in di literarish-kinstlerishe farmestn in yener merkverdiker tsayt, un hagam er hot glaykh nit gekont nokh oyfkhapn di stikhie un zi glaykh fargeshaltikn in lider un poemes, vi es hobn geton di yunge, „b'ney hanevi'im”.⁶ Ober er gufe iz mitgerisn gevorn mit di hastike gesheeshn, oyfgenumen un geshpirt un vi ale oykh geven fardreyt in dem gevirbl fun dem groysen yontev, fun dem umgerikhtn, nayem yontev, vos di revolutsye hot gebrakht [...].⁷

Zu Beginn der Revolution ist Der Nister in Kiev aufgetaucht und war wie neu geboren und, so wie wir alle, überrascht von der plötzlichen Erregung und Bewegung [...] Der Nister wurde in den literarisch-künstlerischen Wettbewerb jener merkwürdigen Zeit hineingezogen und eingegliedert, obwohl er die Elementargewalt nicht gleich erfassen und in Liedern und Gedichten gestalten konnte, wie es die jungen „Söhne der Propheten” taten. Aber er selbst wurde mitgerissen von dem heftigen Geschehen, hat es aufgenommen und gespürt und wurde wie alle mitgerissen in dem Wirbel des großen Festes, des unerwarteten, neuen Festes, dass die Revolution gebracht hat [...].

Der Nister selbst gibt Auskunft darüber, welche Neuerung der Revolution ihm wichtig war:

Ikh shrayb nokh di groyse un gvaldike gesheeshn in land, efnt zikh dokh glat a

6 Eine Gruppe junger Schriftsteller in Kiev nannte sich so. Der Begriff stammt aus 1. und 2. Könige, wo er die Anhänger von Eliyahu und Elisha bezeichnet.

7 Mayzil Der Nister. Mentsh un Kinstler, 26.

velt, kon men dokh atsind redn (un nisht nor redn) fun vos me vil.⁸

Ich schreibe nach dem großen und gewaltigen Geschehen im Land. Es eröffnet sich eine grundsätzlich neue Welt: Man kann jetzt reden (und nicht nur reden), wovon man will.

Bald aber konnte manch einer weder sagen noch schreiben, was er wollte. Unter Führung der Jevsekzija, der jüdischen Sektion der KP, und ihrer regionalen Organisationen, den Jevsekzii wurde ab 1918 der jüdischen Religion der Kampf angesagt. Das Hebräische wurde 1919 faktisch verboten, das Jiddische zwar als die Sprache der Volksmassen, des jüdischen Proletariats gefördert, jedoch unter der Prämisse, dass es keine eigenständige, nationale Bedeutung haben sollte.

Der Nister veröffentlichte 1918-1920 in vielen neu erscheinenden jiddischen Zeitschriften und Sammelbänden. Insbesondere die beiden Bände des Almanachs *Eygnis* vertraten eine elitistische Kunst-Auffassung Vilnaer und Kiever Prägung, die es ablehnte auf den (proletarischen) Leser zu gehen und sich dessen Niveau anzupassen. Erinnerungen von J. J. Singer aus jener Zeit, beschreiben die Kiever Gruppe als eine Sekte, die an die Literatur als Allerheiligstes glaube, und den Nister als ihren Hohepriester verehere.

1917-1920 kam es im Zuge des Unabhängigkeitskrieges in der Ukraine zu den fürchterlichsten Pogromen in der Geschichte der russischen Juden. Hunderttausende wurden umgebracht und Scharen von Waisenkindern, die Entsetzliches mit angesehen hatten, zogen heimatlos umher. Um 1920 unterrichtete der Nister, zusammen mit Chagall, Hofshiteyn, Dobrushin u.a. solche Kinder in einem Heim in Malachowka bei Moskau, wo im Sommer 1920 die Erzählung *Nay-gayst* fertig gestellt wurde.

Von dort zog er, immer auf der Suche nach einem Ort für ein jiddisches, literarisches Zentrum, über Kaunas nach Berlin, wo er sich zeitweilig an der Herausgabe der avantgardistischen Zeitschrift *Milgroym* beteiligte. Nachdem sich seine Erwartungen in Berlin nicht erfüllt und die Hoffnungen auf Auswanderung in die USA sich zerschlagen hatten, zog er über Hamburg wohl 1926 zurück in die UdSSR.

Dort geriet er zunehmend unter Druck wegen seines symbolistischen Schreibstils. Ab 1929 wurde er massiv angegriffen und als reaktionär und nationalistisch diffamiert. Nachdem 1932 der sozialistische Realismus zur einzig noch zugelassene Kunstform erhoben worden war, war der Nister ebenso wie andere in Ungnade gefallene Schriftsteller (z. B. der russische Symbolist Belji) darauf angewiesen *ozerki*, Reportagen zu schreiben, wollte er überhaupt noch gedruckt wer-

8 Novershtern Igrotav shel Der Nister el Shmu'el Niger, 199, Brief 30.

den. Seine Reportagen sind 1934 unter dem Titel *Hoyptshtet* erschienen. Betrachtet man sie genauer, entdeckt man, dass sie Nisters Vorübung für das Verbergen mystischer, symbolistischer Inhalte unter einer realistischen Oberfläche waren, ein Verfahren, das er dann in seinem letzten Werk *Di mishpokehe Mashber* zur Meisterschaft brachte. Von diesem großen jüdischen Familienepos sind zwei Teile zu Nisters Lebzeiten erschienen, ob es ein Manuskript eines dritten Teils gab, ist umstritten.

Im Februar 1949 wurde der Nister im Rahmen der *Schdanowschtschina*, der von Stalin und Schdanow initiierten Verfolgung aller angeblicher Nationalisten und Kosmopoliten, vom NKWD abgeholt und in einem Speziallager inhaftiert.⁹ Man warf ihm vor, über Jahre hinweg feindliche, nationalistische Aktivitäten betrieben zu haben und dabei Verbindung mit besonders gefährlichen Staatsverbrechern gehabt zu haben.¹⁰

Über die Umstände seiner Verhaftung schrieb seine Frau an Sheyne Miriam Broderzon das Folgende:

Er empfing die Leute vom NKWD mit einem spöttischen Lächeln, was sie sehr ärgerte. Der Offizier, der die Durchsuchung leitete, fing einfach an zu schreien: Zeigen sie mir, wo die Waffen versteckt sind und die verborgenen Schriften. Darauf antwortete der Nister gleichmütig: „Was ärgern sie sich, ich bin sehr zufrieden, dass sie gekommen sind...“. Und er war wirklich zufrieden, dass er schließlich Anteil hatte am Schicksal seiner Freunde, der jiddischen Schriftsteller. Seit der Verhaftung von Markish, Bergelson und Fefer war der Nister sehr nervös. Er litt unter Schlaflosigkeit und erwartete immer, dass sie schon kämen, um ihn zu holen. Er konnte nicht verstehen, wieso man ihn, einen freien Menschen bleiben ließ, während der Rest der jiddischen Schriftsteller im Gefängnis saß. „Wollen sie mich etwa aus der Gemeinschaft der jiddischen Schriftsteller ausschließen?“ fragte er sarkastisch. Schließlich kam auch er an die Reihe.¹¹

Nach einem weiteren Bericht von der Verhaftung soll der Nister, als man ihn drängte, das Versteck seiner Manuskripte preiszugeben, gesagt haben:

Entschuldigen sie, verehrte Herren, aber damit haben sie gar nichts zu tun. [...] Nicht für sie habe ich sie geschrieben, und meine Manuskripte liegen an einem sicheren Ort.¹²

9 Maggs The Mandelstam and "Der Nister" files, 6.

10 Maggs a.a.O. 27.

11 Bericht seiner Frau Lena Singalowska, zitiert aus dem Hebräischen nach Shmeruk Der Nister khayav veyetsirato, 17.

12 Zitiert aus dem Hebräischen nach Shmeruk Der Nister khayav veyetsirato, 17.

Die Durchsuchungsakten des *Falls Kaganovitsch* sind bislang nicht auffindbar.¹³ So ist bis heute ungeklärt, ob dieser Ort so sicher war. Das Manuskript des dritten Teils der *Mishpokebe Mashber*, wenn es denn existiert hat, ist bis heute nicht gefunden worden.

Der Nister verstarb an den Folgen schlechter medizinischer Versorgung am 4. Juni 1950 im Gulag. Zwei Jahre später wurden dreizehn seiner Mitangeklagten zum Tode verurteilt und am 12. August 1952 erschossen.

3. Nister und Mystik

Einige der biografischen Angaben deuten bereits daraufhin, dass die jüdische Mystik einen Subtext für Nisters Schaffen bilden könnte, und tatsächlich gibt es dafür zahlreiche Belege.

Schon die Wahl des Pseudonyms »Der Nister« verweist in diesen Bereich. Ich bin mit Dov Sadan¹⁴ der Meinung, dass dies keine Anspielung auf seinen illegalen Status im zaristischen Russland darstellt. Diesen Zustand hätte man als *nelm* (*nä'älam*) bezeichnet, aber nicht als *nister* (*nistar*).

Im religiösen Kontext wird *nistar* einerseits für mystische Inhalte benutzt, so unterscheidet man den offenbaren Teil der Tora, *nigleh* genannt, und den verborgenen, geheimen, *nistar* genannt. Auch ein chassidischer Zaddik vor seinem *coming out*, ist *nistar*. Sadan zieht in Erwägung, dass der Anlass für die Wahl des Pseudonyms nicht zuletzt in Nisters eigentlichem bürgerlichen Namen zu suchen sei und zwar im Zusammenhang mit der Vorstellung der Seelenwanderung. Pinkhas nämlich sei nicht nur der Enkel des Hohepriesters Aaron, sondern auch der wiedergeborene Melchizedek gewesen, der wiederum der wiedergeborene Shem, der Sohn von Noah, dem Gerechten, sei. Und schließlich sei Pinkhas nicht deren letzter *Gilgul*, vielmehr sei dies der bis zur Endzeit immer vorhandene wie immer verborgene Prophet Eliyahu.

Der Nachname *Kabanowitsch*, Sohn des Priesters, wiederum verweise ebenso auf die Priesterschaft des Melchizedek wie auf die des Pinkhas und auf die von Eliyahu. Sowohl Melchizedek als auch Pinkhas werden als Begründer einer bis in messianische Zeiten reichenden Priesterschaft gesehen. Das Pseudonym spiele demnach sowohl auf die verborgene Priesterschaft als auch auf die Kette der Seelenwanderungen an.

Der Nister habe somit aus seinem bürgerlichen Namen eine Art mystische Genealogie abgeleitet, die ihn als Erben der Priesterschaft und als verborgene Re-

13 Maggs a.a.O.,19.

14 Sadan. Dov: May der Nister, in: A vort bashteyt II, Tel Aviv 1978, 139-149.

inkarnation des Eliyahu ausweist. Eine völlig äußerliche, biografische Ursache habe der Nister mit seinem innersten schöpferischen Ziel verwoben, so Sadan. Dafür, dass der Nister es ablehnte, das von ihm niedergeschriebene *nistar* durch Erläuterungen *nigleh* zu machen, gibt es zahlreiche Belege von Zeitgenossen:

Alts vos er hot geshribn iz geven a min sisre-toyre, shver tsu farshteyn, take a min toyre hanister, ober reydn mit im vegn zayn shraybn, vegn zayne verk iz undz keynmol nisht gelungen. Er flegt tomid iberhahn, a lakh ton un reydn vegn andere zakhn. [...] An emeser nister, in dem traditsyoneln zinen, iz er geven in undzer literatur.¹⁵

Alles, was er schrieb, war esoterisch, schwer zu verstehen, verborgene Tora, aber es ist uns niemals gelungen, mit ihm über sein Schreiben und seine Werke zu sprechen. Er brach das Gespräch immer ab, lachte und redete über andere Dinge [...] Ein wahrhafter Nister im überlieferten Sinn, das war er in unserer Literatur.

Nakhman Mayzil hat dem Nister in dieser Hinsicht völlige Übereinstimmung von Person und Werk bescheinigt:

Nister, er un zayn shafn, zaynen geven farviklt in shlayern, er hot in rov fun zayne verk gehaltn in aropvarfn fun zikh ot di shlayern un glaykhtsaytik aroyftsien andere, naye, un azoy oykh in zayn lebn, vos iz geven tif tsunoyfgebundn, nit tsum opsheydn fun zayn shafn.¹⁶

Der Nister und sein Schaffen waren in Schleier gehüllt. In den meisten seiner Werke warf er beständig Schleier ab, um gleichzeitig andere, neue aufzuziehen, und ebenso war es in seinem Leben, das zutiefst verbunden war mit seinem Schaffen und von diesem nicht zu trennen.

Der Nister bestand darauf, in völliger Abgeschlossenheit zu schreiben. Er ließ weder Besuche in seinem Schreibzimmer zu, noch wäre es für ihn vorstellbar gewesen, den Inhalt seiner Texte während ihrer Entstehung mit Dritten zu diskutieren, so wie es etwa Bergelson gern tat:

Mir, di same noente, hobn keynmol nisht gezen im zitsn „al ha-ovnayim“, oyfn shafn „brokh-shtul“, nit getrofn im bay der arbet un oykh nit gehat far zikh a nit farendiktn manuskript, vos zol far undz antplekn dem oyfn fun zayn shraybn un dem veg vi er boyt a mayse un vi zi vakst aroys bay im.¹⁷

Wir, die wir ihm die Nächsten waren, haben ihn niemals „an der Töpferscheibe“, auf dem schöpferischen „Gebärstuhl“ sitzen sehen, ihn nicht bei der Arbeit getroffen, oder mit einem unvollendeten Manuskript vor sich, was uns hätte Auf-

15 Golomb. Zeyer onheyb. Zikhoynes, 249f.

16 Mayzil a.a.O., 10.

17 Mayzil a.a.O., 14.

schluss geben können, über die Art seines Schreibens, wie er eine Erzählung konstruiert und wie sie sich bei ihm entwickelt.

Nach Bergelson nimmt der Nister in der jiddischen Literatur den Platz ein, den die Mystik in der jüdischen Religion innehat:

Punkt vi di yidishe mistik geht er [Der Nister] on a zayt fun'm breytn trakt, ergits-vu in a vald, in a vinkl, vu keyner zehet im nit. Er iz a roye veeyno nire, er iz a „nister“.¹⁸

Ebenso wie die jüdische Mystik verfolgt er [Der Nister] seinen Weg abseits der Hauptstraße, irgendwo in einem Wald, in einem Winkel, wo ihn keiner sieht. Er ist einer, der sieht, aber nicht gesehen wird, er ist ein „Nister“.

Von Anfang an spielen mystische Motive eine große Rolle in seinem Werk. Auch hier gibt es wieder zahlreiche Belege von Zeitgenossen, die den Nister mit Kabbala, oder dem Chassidismus und hier besonders mit dem R. Nakhmans von Bratslav in Verbindung bringen. Kabbalistische Termini treten besonders im Frühwerk auf: So spielt die Erzählung *Der Kadmen in Hekher fun der erd* auf den *Adam Kadmon* als das erste in zehn Stadien geschaffene rein geistige Wesen an. Andere Texte verwenden Begriffe aus dem Sohar, wieder andere werden vom Autor selbst in den chassidischen Zusammenhang gestellt. Dabei haben Kabbala und Chassidismus bei Nister unterschiedliche Funktionen. Der kabbalistische Kontext zeigt den Dichter als denjenigen, der mit göttlicher Materie, dem Buchstaben und dem Wort, schafft, also gottebenbildlich handelt und dabei denselben Gefahren ausgesetzt ist wie die Gottheit selbst. Der chassidische Kontext legitimiert ihn als messianische Figur, der die Wiederherstellung der deformierten göttlichen Materie obliegt. Nisters *Tikkun*, die Wiederherstellung einer unversehrten Schöpfung, ist die Erfindung einer Sprache, die Hervorbringung von Dichtung, die obere und untere Welten miteinander vereint.

Erst die neuere Nister-Rezeption hat einige Versuche unternommen, den Autor aus diesem Zusammenhang insofern zu lösen, als sie in den mystischen Motiven ein nurmehr spielerisches, synkretistisches Element erkennen will.

4. *Nay-gayst* Kontext, Inhalt und Aufbau

Nay-gayst ist in Malachowka im Sommer 1920 entstanden. Die Erzählung ist das erste Mal in der Sammlung *Geyendik* 1923 parallel in Berlin und in Moskau veröffentlicht worden und dann noch einmal in der Sammlung *Fun mayne giter* 1929 in Kiev. Die Sammlung enthält sehr verschiedene Texte: Gedichte von Moyshe Lifshits, die eher die Revolution in den Blick nehmen, und solche von Leyb

18 Bergelson *Dikhtung un gezelshaftlikhkeyt*, 9.

Kvitko, die von den Pogromen der letzten Jahre handeln und einen starken national-jüdischen Bezug haben. Gerahmt wird der Band von Nisters *Nay-gayst* am Anfang und einem literaturtheoretischen Text von Lifshits am Ende. In diesem Text feiert Lifshits frenetisch fünften Jahrestag der Revolution, den fünften Geburtstag des neuen Menschen, des Troglodyten. Dabei wird durch sprachliche Entsprechungen der Anschein erweckt als bezögen sich Nisters und Lifshits Texte aufeinander, und als sei Nisters Erzählung die Praxis von Lifshits Theorie. Jedoch scheint mir der Zusammenhang ein anderer zu sein.

Die Erzählung *Nay-gayst* besteht aus zwei Teilen. Der erste Teil handelt von der Himmelfahrt des Pinkhes, Sohn von Menakhem, dem Priester. Er stößt im Himmel auf das obere Heiligtum (jidd. *mishken*), das von einer Wolke ausgefüllt wird. Dort amtiert Yishmoel Koyengodl als Hohepriester am Altar. Yishmoel Koyengodl begleitet ihn und deutet ihm die am Himmel geschauten Visionen bis er den Auftrag zur Rückkehr und zum Bau eines unteren Heiligtums erhält. Die Visionen sind: ein Himmelsleser, der aus einem Buch liest. Er liest die Geschichte von einer im Meer abgerissenen Insel, die untergeht. Von ihr kann sich nur ein Mensch retten, der seinerseits etwas gerettet hat, und mit diesem Gegenstand einen mitternächtlichen Ritus ausführt. Dabei steigt ein Mann auf einer Leiter aus dem Himmel herab und unterweist ihn. Es folgt die Vision eines Hirschs mit einem Stern am Horn. Er kommt an einen Fluss, um zu trinken, und im Augenblick der Spiegelung verschwindet er, während der Stern als Zeichen am Himmel zu sehen ist. Dann wieder reiten die beiden Helden Pinkhes und Yishmoel Koyengodl auf eben diesem Hirsch, nachdem Pinkhes unter den Augen Yishmoel Koyengodls ein Tauchbad genommen hat. Schließlich folgt eine Sequenz dreier miteinander verbundener Visionen: Eine im Himmel erscheinende Glocke wird von einer auf einer Leiter sitzenden Krähe geläutet. Dies bringt eine weitere Vision hervor: Aus einer Öffnung im Himmel erscheinen ein Riese und ein Menschlein. Der Riese sehnt sich nach einem Stern über seinem Kopf, um sich damit zu krönen, kann ihn aber nur mit Hilfe des Menschleins erreichen. Danach entspinnt sich ein Streit um die Krone und die Frage, wie eine Krone zwei Häupter krönen kann. Als Schiedsrichter für diese Frage erscheinen ein weißer Bär und ein schwarzes Schaf und sprechen beiden die Krone zu. Danach kehrt der Visionär Pinkhes auf die Erde zurück.

Der zweite Teil spielt auf der Erde. Pinkhes ist dort der Mittelpunkt einer unterirdischen Versammlung von Propheten in einer Höhle. Er hält eine Rede und spricht zu ihnen in Gleichnissen. Er fordert sie auf, sich mit dem Volk zu verbinden, alles Erworbene mit ihm zu teilen, um es zu trösten. Er gibt nun seiner-

seits Worte des Yishmoel Koyengodl, die wiederum aus neuen Visionen bestehen, an die Versammelten weiter.

Am Anfang trägt Pinkhes das Gleichnis vom Schaf im Grenzland vor, das sich abgesondert hat und vom Berggeist aufgefordert wird, in die Ansiedlung der Menschen zurückzukehren, um sich melken zu lassen und den Hunger der Menschen zu stillen. So, sagt Pinkhes, sei auch für alle Versammelten jetzt die Zeit der Absonderung vorbei und die Zeit alles Erworbene abzugeben gekommen. Denn alle sollen ins Volk hinein, um es zu trösten. Er übermittelt Yishmoels Verheißung:

Fun ayer khurve kukt a groz aroys, un in ayer shtub, der ayngfalener, shtile vunder bavayzn zikh...¹⁹

Aus eurer Ruine sprießt Gras hervor, und in eurem verfallenen Haus vollziehen sich stille Wunder....

Schließlich folgt die Vision eines Füchslings, das unter altem Material in einer Ruine einen Palast entdeckt. Dort versammelt sich eine große Menschenmasse, in Form eines Orchesters und Chors um die Ankunft eines weiß gekleideten Mannes zu erwarten, der auf dem leer stehenden Stuhl in der Mitte des Palastes Platz nehmen wird.

In einer weiteren Vision werden die Menschen zu Instrumenten (jidd. *keylim*), und die Instrumente sehen wie nach einem einzigartigen Tagesanbruch ein Vogel in die Mitte der Sonne aufsteigt und unter größter Gefahr aus der mittleren Sonne eine weiße Fahne, einen Hochzeitsbaldachin zurückbringt. Daraufhin erheben sich alle unter der Führung des weißen Mannes auf dem Stuhl in den Himmel.

Nachdem er all dies berichtet hat, fordert Pinkhes die um ihn Versammelten auf, die Höhle zu verlassen und dem Morgen entgegen zu ziehen. Dort hält Pinkhes eine Rede an den *Heiligen Osten*, er ruft die Sterne an, das ehrliche Streben der versammelten Gemeinde zu bezeugen. Die Erzählung endet mit dem positiven Zeugnis der im Westen verblassenden Sterne und dem abschließenden *omeyn veomeyn*.

Die verschiedenen Ebenen der Erzählung sind ineinander geschachtelt. Jede einzelne Ebene wird an ihren erzählerischen Ausgangspunkt zurückgeführt, so dass sich das Bild von ineinander liegenden konzentrischen Kreisen ergibt. Der Leser steigt, indem er liest, vom Äußeren in das Innere hinein und wieder hinaus. Diese Kreisförmigkeit der Struktur steht in gewissem Gegensatz zu der ver-

19 Der Nister Nay-gayst, 24. Der Text spielt sowohl auf die Wiedererrichtung des Tempels wie auf die der verfallenen Hütte Davids an.

tikalen Beziehung der beiden Teile der Erzählung: Aufstieg und Abstieg von der Erde in den Himmel in der Rahmenhandlung des ersten Teils; Aufstieg aus der Höhle auf die Berge in der Rahmenhandlung des zweiten Teils und schließlich das Zeugnis der Sterne im Himmel über die Versammlung auf der Erde. Auch in den in die Rahmenhandlung eingebetteten Visionen und Gleichnissen spielt die Vertikale eine große Rolle.

Die einzelnen Ebenen der Handlung sind nicht hermetisch gegeneinander abgeschlossen, sondern erscheinen teilweise jäh miteinander verschmolzen: Yishmoel Koyengodl und Pinkhes erscheinen z.B. plötzlich in der von Yishmoel gewiesenen Vision mit dem Hirsch. An anderer Stelle greift Yishmoel in eine der von ihm gewiesenen Visionen direkt ein und der Berggeist aus dem Gleichnis mit dem Schaf spricht plötzlich zu Pinkhes, der sich wiederum in die Schafherde einreihet. So entsteht insgesamt der Eindruck, dass die verschiedenen Bilder und Figuren nur Aspekte ein und derselben Sache sind.

5. Biblische und Mystische Traditionen in *Nay-gayst*

5.1 Bibel

Bei näherer Betrachtung fällt ins Auge, dass sich neben dem Titel *Nay-gayst*, der die Geistverleihung in messianischer Zeit aufruft, die u.a. bei Jesaja und Ezechiel prophezeit wird, noch unzählige Motive aus dem Tanakh und allen Stadien seiner jüdischen, mystischen Interpretationen und Erweiterungen finden. Im Folgenden sollen einzelne dieser Motive dargestellt werden und in einem weiteren Schritt nach der Funktion dieses Einschreibens der Gesamtheit mystischer Traditionen in einen modernen jiddischen Text gefragt werden.

Zu Beginn der Erzählung betritt der Visionär Pinkhes im Himmel das Haus Gottes, im Text meist *mishken* genannt. Dieses Haus trägt sowohl Züge des Wüstenheiligtums, der Stiftshütte, andererseits auch solche des Jerusalemer Tempels, und der Synagoge; kurz es ist ein Haus, das Attribute der Heiligtümer jeder Epoche historischer, jüdischer Existenz aufweist. Im Inneren des Hauses befinden sich: eine immer brennende Lampe, ein in der Nacht erloschener Räucheraltar, ein Hohepriester, ein Vorhang an der Ostseite und ein Schrein (jidd. *orn*).

In der Stiftshütte finden sich im äußeren *sanctum* drei Dinge: ein Tisch, ein Leuchter, der von abends bis morgens brennt in ewiger Ordnung (Ex 27:20f. und Lev. 24:2) und ein Räucheraltar, auf dem Aaron als Hohepriester morgens und abends Räucherwerk verbrennen soll.

Ferner befinden sich dort: ein Vorhang vor dem Allerheiligsten und im Allerheiligsten selbst die Bundeslade (hebr. *aron*).

Alle diese Gegenstände finden sich ebenfalls im Tempel. Das ewige Licht brennt später auch in der Synagoge als kleinem Heiligtum, in der jedoch keine Opfer dargebracht werden und kein Hohepriester fungiert.

Sowohl in der Stiftshütte als auch im Tempel ist das Allerheiligste hinter einem Vorhang an der Westseite. In der Synagoge hingegen befindet sich der *Aron ha-Kodesh*, der Schrank mit den Torahrollen an der Ostseite.

In diesem Haus treffen wir auf die Wolke, die ebenfalls aus dem Pentateuch bekannte Form der Präsenz Gottes. Jedoch weisen Haus wie Wolke einen wichtigen Unterschied zu den biblischen Darstellungen auf: Sie sind bar jeder Form von Pracht und Macht. Ihre Funktion als Führer des jüdischen Volkes nimmt die Wolke nicht mehr wahr, hindert aber doch den Eintretenden.

Un derzen hob ikh in yenem hoyz fun got un af zayn shvel shtil shteyendik, vi dremlendik un altlekh hot a volkn di shtub un dem gantsn kholol dortikn ongefilt. Un alt iz dos hoyz geven, un oykh der volkn hot vi fareltert oysgezen, un vi funlang, az er ligt un shtendikt dort, un shoy n tsayt az er iz nisht aroys un zikh nisht opgeton fun hoyz. Hot er dos gantse gebay zayn leyng un zayn breyt, farfult.²⁰

Und ich sah in jenem Haus Gottes, während ich still auf seiner Schwelle stand, dass eine Wolke schläfrig und ältlich das Haus und den ganzen dortigen Raum erfüllte. Und alt war das Haus, und auch die Wolke sah gealtert aus, so als ob sie schon lange dort läge und verharrete, und das Haus schon seit längerer Zeit nicht verlassen habe und sich nicht von ihm entfernt. Sie füllte das ganze Gebäude der Länge und Breite nach aus.

Zum Vergleich die Wolke in Exodus:

Da bedeckte die Wolke die Stiftshütte, und die Herrlichkeit des HERRn erfüllte die Wohnung (hebr. mishkan).

Und Mose konnte nicht in die Stiftshütte hineingehen, weil die Wolke darauf ruhte und die Herrlichkeit des Herrn die Wohnung erfüllte. Und immer wenn die Wolke sich erhob von der Wohnung, brachen die Israeliten auf, solange ihre Wanderung währte.

Wenn sich aber die Wolke nicht erhob, so zogen sie nicht weiter bis zu dem Tag, an dem sie sich erhob. Denn die Wolke des HERRn war bei Tage über der Wohnung, und bei Nacht ward sie voll Feuers vor den Augen des ganzen Hauses Israel solange die Wanderung währte.²¹

Im Unterschied zum Ritus in Stiftshütte und Tempel wird Yishmoel Koyengodl, der Hohepriester in *Nay-gayst*, aufgefordert um Mitternacht räuchern:

20 Der Nister Nay-gayst, 5.

21 Ex 40:34-38.

[...] halbe nakht iz shoyfn foriber un di nokh halbe kumt on shoyfn, un der mizbeyekh, un der oysgeloshener, vart af dir, un af dayn avoyde der nokhhalbnakhtiker.²²

[...] Mitternacht ist schon vorüber und die zweite Hälfte der Nacht bricht an, und der Altar, der erloschene wartet auf dich und deinen nachmitternächtlichen Dienst.

Das Rauchopfer nach Mitternacht lässt sich zunächst mit keinem der historischen jüdischen Heiligtümer in Verbindung bringen. Wir haben es also mit biblischen Motiven mit bestimmten Abweichungen zu tun, nach deren Hintergrund noch zu fragen sein wird.

5.2 Apokalypse

"Apokalypse" is a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial insofar as it involves another supernatural world.²³

Legen wir diese von Collins in einer grundlegenden Untersuchung des Genres gegebene Definition zugrunde, wird sogleich deutlich, dass *Nay-gayst* nach Form und Inhalt eine Apokalypse ist. Jedoch ist die Schau göttlicher Präsenz, Höhepunkt apokalyptischen visionären Erlebens, in entsprechenden Texten durch Macht und Herrlichkeit ohne Grenzen, jenseits des Auszudrückenden geprägt. Das ist, wie schon gesagt, bei Nister nicht anzutreffen. Ebenso wenig spielen verschiedene zu durchmessende Himmel, zu überwindende Hierarchien oder das für Apokalypsen typische Motiv eines endzeitlichen Gerichts eine Rolle. Abwesend ist in *Nay-gayst* auch das Motiv eines endzeitlichen Kampfes oder einer physischen Weltherrschaft Israels. Wohl aber postuliert der Nister eine spirituelle Herrschaft oder Führung Israels, was an späterer Stelle noch belegt werden soll.

Was die für Apokalypsen charakteristische Pseudonymität betrifft so spielt der Nister damit. Die Pseudonymität des Visionärs dient in apokalyptischen Texten der Autorisierung des Berichts über das Geschaute. Der *angelus interpretis* hilft dem Visionär das Geschaute zu verstehen. Soweit der apokalyptische „Normalfall“. Dagegen finden wir in *Nay-gayst* eine verschachtelte Konstruktion: Der erste Himmelsreisende der apokalyptischen Literatur Henoch/Metatron, der zunächst selbst von deutenden Engeln geleitet wird (1. und 2. Henoch), um dann seinerseits als deutender Engel zu fungieren (3. Henoch), begegnet in *Nay-gayst* als

22 Der Nister a.a.O., 6.

23 Collins Apokalypse. The Morphology of a Genre, 9.

Himmelsleser, auf dessen Wahrheit sich Yishmoel Koyengodl/R. Yishma'el bezieht. Yishmoel Koyengodl, einst selbst pseudonymer, visionärer Himmelsreisender, unterweist als Engel den aktuellen Visionär Pinkhes, der auf die Erde zurückkehrend nun selbst zum Unterweiser wird. Hier wird offenbar eine Kette von Unterweisern und Unterwiesenen konstruiert, von der noch zu reden sein wird. Der Autor verwendet weder das eigene von ihm auch für Helden seiner Erzählungen verwendete Pseudonym »Der Nister«, noch den Namen einer anderen historischen Figur, sondern seinen eigenen bürgerlichen Namen, Pinkhes, für den Visionär und Erzähler. Nicht Pseudonymität begründet hier dessen Autorität, sondern die prophetische und priesterliche Tradition, in die er sich als Pinkhas einreihet.

5.3 Merkava und Heykhalot-Literatur

Aus der Merkava- und Heykhalot-Literatur, die von der apokalyptischen nicht klar abzugrenzen ist, finden wir in *Nay-gayst* die Figur des R. Yishma'el, hier als Yishmoel Koyengodl, den Aufstieg des Visionärs in den Himmel, die Vereinzelung des Mystikers als Bedingung für das Gelingen seines Aufstiegs, die mystische Schau als Erlangung einer Krone, die Weitergabe des Geschauten durch den zurückgekehrten Visionär und das schließlich eintretende Heilsereignis.

R. Yishma'el ist der klassische Held und Himmelsreisende aus der Merkava- und Heykhalot-Literatur. Schon im Talmud²⁴ erscheint R. Yishma'el als Hohepriester und als Gottschauender, der ihm gegenübertritt, um Gnade für Israel zu erbitten. Dieser Appell an die Barmherzigkeit Gottes vor dessen Thron, findet sich auch in der Heykhalot- und Merkava-Literatur. Die Dialoge zwischen dem aufgestiegenen Pinkhes und Yishmoel Koyengodl in *Nay-gayst* und des R. Yishma'el und Metatron oder anderer höherer Wesen in den genannten Texten haben vielfältige Entsprechungen, die hier nicht im Einzelnen belegt werden sollen, bis auf die folgenden: Pinkhes legitimiert sich vor Yishmoel Koyengodl als von priesterlicher Abkunft:

A yunger un a koyhen, un fun di zun fun koyanim bin ikh un mit der hilf fun mayn tsayt un fun nay-nevue bin ikh aroyfgebrakht aher.²⁵

Ein Junger und ein Priester und einer der Söhne der Priester bin ich, und mit der Hilfe meiner Zeit und der neuen Prophetie bin ich hier herauf gebracht worden.

Dass das Priestertum das Kriterium der Erwähltheit des Aufsteigenden ist, wird hier nicht explizit genannt, kann aber durchaus impliziert sein. So sagt z.B. Me-

24 bT.Berakhot 7a.

25 Der Nister *Nay-gayst*, 6.

tatron zu R. Yishma'el:

...Mein Liebling, komm, und ich werde dir das messianische Ende enthüllen, dessen Enthüllung selbst die Generationen der ersten Vorfahren nicht würdig waren; deine Ehre aber gilt (soviel) wie (die) Aarons, des Priesters.²⁶

Auch Pinkhes Ehre scheint soviel zu gelten, wird er doch des Eintritts und der visionären Schau würdig gefunden.

Als Voraussetzung für die Erlangung der mystischen Schau gilt vielerorts die Vereinzlung des Mystikers. Die Vereinzlung spielt in Nisters Text im ersten Teil – Pinkhes hat sich abgesondert und ist aufgestiegen, wird aber nach Erlangung vielfältiger Visionen von Yishmoel Koyengodl auf die Erde zurückbeordert – wie im zweiten Teil – das Schaf weidet allein abseits der Herde auf dem Berg, wird aber vom Berggeist in die Siedlung zurückgesandt – eine Rolle.

Die Fähigkeit des Mystikers zum Aufstieg wird in den Merkava- und Heykhalot-Texten vielfach als Besitz der Leiter (die natürlich ihren Ursprung in der biblischen Erzählung von Jacobs Traum in Beth-El hat) beschrieben.

Häufig begegnen Darstellungen der mystischen Schau als Erlangung einer Krone, die wiederum der Krone verglichen wird, die Aaron am Sinai gegeben wurde. Damit wird die mystische Schau dem Sinai-Ereignis gleichgestellt. Israels Wunsch nach Tora, Halakha und den göttlichen Geheimnissen, diese drei Dinge sind Kronen für Israels Häupter und machen sie zu Königen, sie lassen ihr Antlitz leuchten:

[...] wie den Anbruch des Tages und zwischen euren Augen wie den Morgenstern. Wenn ihr des Siegels würdig seid, euch seiner (der) Krone zu bedienen, wird sich kein am-ha-arets (mehr) in der Welt (oder: unter euch) finden, kein Tor und kein Narr wird unter euch sein [...] Der Schall aus euren Lehrhäusern wird so behaglich sein wie der von Mastkälbern. Ihr werdet nicht mehr durch Anstrengung und Mühe lernen, sondern durch die Namen dieses Siegels und durch die Erwähnung meiner Krone [...] denn die Ordnung der Welt geht von euch aus und keiner widersetzt sich ihr [...].²⁷

Diese Vorstellung stimmt mit der Verleihung des neuen Geistes bei Ezechiel 11 überein, die zusammen mit der Gabe eines neuen fleischernen Herzens dazu führt, dass Gottes Gebote und Ordnungen gehalten werden.

In Merkava- und Hekhalot-Texten sind die Himmel voller gekrönten Personals, und die Schau der höchsten dieser Kronen macht die Schauenden selbst zu Ge-

26 Hekhalot Rabbati §140.

27 Hekhalot Rabbati §287f.

krönten. Die Erlangung der Krone und die Verleihung eines neuen Geistes sind identisch.

Auch in *Nay-gayst* begegnet die Krone als ersehntes, höchstes Ziel. So streben der Riese und das Menschlein nach dem Stern, der dann zur Krone wird. Israel wird in *Nay-gayst* Kronkinder Gottes genannt, als auf die besondere Verbindung zu Gott und die besondere Verheißung für das Volk angespielt wird.

Die Weitergabe des Geschauten, zu der etliche aber nicht alle Merkava- und Heykhalot-Texte auffordern, finden wir in *Nay-gayst* im ersten Teil. Pinkhes soll, nachdem er Yishmoel Koyengodls priesterlichen Dienst im himmlischen Heiligtum beobachtet hat, ein irdisches Heiligtum errichten und die Erdenbewohner unterweisen, wie man mit dem Heiligtum umgeht. Im zweiten Teil fordert Pinkhes, die um ihn versammelten Alt- und Jung-Propheten auf, das bisher nur ihnen mitgeteilte Gut an die Volksmassen weiterzugeben.

Der letzte Punkt, der hier aus jenem Textkorpus erwähnt werden soll, ist das endzeitliche Heilsereignis. Dabei interessieren vor allem der Zusammenhang zwischen dem Aufstieg des Mystikers und diesem Heilsereignis und deren Darstellung als himmlische Hochzeit, ferner dass die Israeliten als Teile des göttlichen Thrones beschrieben und als Gerät (*keli*) angesprochen werden.

R. Yishma'el sagte: Jeder Gelehrtenschüler, der (das) große Geheimnis lernt, soll sagen: Gepriesen seist du, Herr, Weiser der Geheimnisse, König. Herr aller Werke, König, Herr alles Verborgenen. Frohlocke, frohlocke Thron! Juble, juble, höchster Sitz! Jauchze, kostbares Gerät, durch das bewirkt werden Wunder über Wunder! Erfreue, erfreue den König der auf dir (sitzt), gleich der Freude (des) Bräutigams und (der) Braut im Hause seiner Hochzeit...²⁸

Beide Motive finden sich in *Nay-gayst*.

Der Nister verwendet offenbar eklektisch Motive aus solchen Texten, die eine besondere, herausgehobene Nähe zu Gott und dadurch ein besseres Verständnis ansonsten unerklärbarer Dinge für sich reklamieren: Prophetie, Apokalypse, Merkava und Heykhalot-Mystik. Eine Fülle von Motiven aus den Merkava- und Heykhalot-Texten wird in *Nay-gayst* verarbeitet. Sie alle beziehen sich auf das Gelingen des Himmelsaufstiegs. Von den Gefahren oder vom möglichen Scheitern dieses Unternehmens ist fast nicht die Rede. So fehlen alle für diese Textsorte typischen Vorstellungen einer himmlischen Hierarchie von aufeinander folgenden himmlischen Hallen, deren Betreten jeweils von Wächtern kontrolliert wird und ohne die Kenntnis von Namen und Siegeln nicht gelingt. In *Nay-gayst* wird der aufstrebende Mystiker keinerlei Prüfung unterworfen. Er

28 Merkava Rabba §687.

steht vielmehr in der Tradition derer, die dieses Unterfangen schon erfolgreich bewältigt haben. Die in Merkava-Texten erwähnten Voraussetzungen, die er erfüllt, sind die vorangehende Vereinzelnung und der Besitz, bzw. die Kenntnis der Leiter, die in *Nay-gayst* dreimal vorkommt. Erstens als Instrument der Unterweisung im Bilde des auf- und absteigenden Rebbe/Engel, zweitens als Medium, durch das die Krähe die himmlische Glocke zu läuten vermag, und schließlich als Traumleiter des Berggeistes. Ziel der Vertikale, des Aufstiegs, ist in *Nay-gayst* im Bilde des Riesen und Menschleins die Erlangung des Sternes, der Krone, als Symbol spirituellen Ranges.

Eine Verpflichtung, das im Himmel Geschaute geheim zu halten, wird nicht diskutiert, sondern im Gegenteil das strikte Gebot zur Weitergabe ausgesprochen. Ebenso wie in Merkava-Texten dient das oben Geschaute dem Mystiker und denjenigen, denen er sein Wissen weiter gibt, zum Trost. In *Nay-gayst* ist es eindeutig die Bedingung der Erlösung.

Das Bild des in die Sonne fliegenden Vogels, der den Hochzeitsbaldachin herabzieht, nimmt die Vorstellung einer himmlischen Hochzeit des Mystikers auf, der dann die universale Hochzeit aller Menschen mit der Gottheit folgt.

Während sich im Unterschied zu den Schilderungen der Merkava-Texte in *Nay-gayst* im Himmel keinerlei Thronwagen oder Wesen des Thronwagens fanden, bilden die Eingeweihten und die von ihnen unterwiesenen Massen auf der Erde zusammen die Merkava, sie brechen gemeinsam in den aus den Merkava- und Heykhalot-Texten bekannten Thronjubiläum aus und schweben zusammen als Thron gen Himmel. Die den Thron Gottes bildende Menschheit hat aber in *Nay-gayst* eine alle Vorstellungen jener Textsorte sprengende Funktion, die sich nur aus anderen Traditionsschichten erklären lässt.

5.4 Kabbala

Auffällig in *Nay-gayst* ist die Entsprechung bzw. Austauschbarkeit von oben und unten, von himmlischer und irdischer Sphäre. So erscheint am Himmel eine Öffnung, die aussieht wie eine Erdhöhle, während unter der Erde ein himmlischer Palast erscheint mit den Merkmalen der obersten Himmelshalle. Ein Stein, wie er im Himmel Yishmoel Koyengodl als Standort dient, wird Pinkhes auf der Erde versprochen und wartete dort auf ihn. Verweist schon dies allein auf kabbalistische Einflüsse, so wird das noch verstärkt, untersucht man Nisters Erzählung auf einzelne kabbalistische Vorstellungen hin. Auch hier seien wieder nur einige wichtige stellvertretend für die ganze Fülle der begegnenden Motive genannt.

Die Kabbala denkt sich die Erschaffung der Welt als Emanation göttlicher Substanz in zehn aufeinander folgenden Stadien, den *Sefirot*, die als jeweils ineinander liegende, aufeinander folgende und untereinander verbundene Kugeln vergegenwärtigt werden und ebenfalls die Struktur des *Adam Kadmon*, eines himmlischen Urmenschen bilden. Die einzelnen *Sefirot* stehen in vielfältiger Beziehung zueinander. Bestimmend für das Gelingen der Schöpfung sind die Verhältnisse zwischen dem männlichen und dem weiblichen Anteil der *Sefirot*welt, meist (aber nicht immer) repräsentiert durch die neunte *Sefira Zaddik* oder *Yesod* und die zehnte die *Shekhina*. Ein erster Versuch der Schöpfung misslang wegen des Ungleichgewichts zwischen männlich und weiblich. Die Verbindung von *Yesod* und *Shekhina* als eine beständige geplant, ist seitdem nur mehr zeitweilig, und es obliegt dem Menschen, die Einung dieser beiden *Sefirot* zu wirken und so Segen und Fülle auf die Welt herabzuziehen.

Wir finden hier den Ursprung für das gegenüber dem Tanakh, Apokalypsen, Merkava- und Heykhalot-Texten veränderte Gottes- und Menschenbild des Nister. Nicht der uneingeschränkte, allmächtige Herrschergott begegnet hier, sondern die durch das Scheitern der ersten Schöpfung geschwächte und auf den Menschen angewiesene Gottheit der Kabbala.

Der kabbalistische Mystiker tritt auf seiner Himmelsreise in diese *Sefirot*welt ein und zwar durch die unterste *Sefira*, die *Shekhina*. Und so wie alles untere Repräsentanz des oberen ist, so kann der irdische *Zaddik* dadurch, dass er sich der *Shekhina* verbindet auch deren Einung mit dem oberen *Zaddik* bewirken. Die *Shekhina* ist die Tür, durch die der Mystiker alle anderen Türen sieht. Durch sie gewinnt er Prophetie. Sie wird im Sohar als *mishkan* bezeichnet, sowohl Stifshütte wie auch Tempel werden dort mit der *Shekhina* identifiziert.

Nach einigen kabbalistischen Quellen ändert sich der Opferritus nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels auch im oberen Heiligtum vom kultischen zum ethischen, und eine Wiederaufnahme des ursprünglichen Ritus wird erst in messianischer Zeit erwartet. Eine herausgehobene Rolle spielt im Sohar der im oberen Heiligtum praktizierende Hohepriester, der durch sein Rauchopfer die männliche und weibliche Seite der *Sefirot* vereint.²⁹ So wird die Regentschaft der *Shekhina* in der oberen und unteren Welt durch den Hohepriester etabliert und aufrechterhalten. Das dargebrachte Rauchopfer bewirkt auch die Vergebung der Sünden Israels und letztlich der aller Völker. Es steht im Sohar höher als das Gebet:

Come and see. What is the difference between prayer and the offering of incense?

29 Vgl. Tishby *Wisdom of the Zohar* III, 881f.

Prayer was meant to take the place of the sacrifices that Israel used to offer, and none of the sacrifices that Israel used to offer was as important as the incense-offering. Another difference is this: prayer serves to make whatever restoration is necessary, but the offering of incense does more...What does it actually do? It removes the impurity and cleanses the sanctuary, and everything is illumined and restored and linked together [...].³⁰

Der Mystiker Pinkhes betritt in *Nay-gayst* den oberen *mishken*, die Tür durch die alle anderen zu sehen sind. Die Glocke mit dem heraushängenden Klöppel ist unschwer als die untereinander angeordneten *Sefirot* zu erkennen. Der Riese, der *Adam Kadmon*, kann nur mit Hilfe des Menschleins die Krone, die Wiederherstellung der unversehrten Schöpfung erreichen. Pinkhes schaut im oberen Heiligtum das Rauchopfer des Hohepriesters als Anbruch der messianischen Zeit.

5.5 Chassidismus

Aus dem chassidischen Zusammenhang schließlich erlangen wir Aufschluss über die zaddikischen Züge des Pinkhes. Er ist derjenige, der durch sein Auf- und Absteigen die Verbindung zwischen oberer und unterer Welt herstellt, der die Botschaften aus jener in dieser Welt verbreitet und andere auffordert sie ebenfalls zu verbreiten.

Der Zustand der Entrückung eines Zaddiks ist jedoch stets nur zeitweilig möglich, und jedem Aufstieg folgt ein Absinken, und gerade im Stande des Absinkens verbindet sich der Gerechte mit der Gemeinschaft. Um seine Anhänger zu erheben, muss der Zaddik auf deren Niveau herab sinken. Er kann seine Funktion nur ausüben, indem er an ihrem Leben teilnimmt und sich auch für ihre Sünden verantwortlich fühlt. Erst nachdem er hinab gestiegen ist, vermag er sie, wenn sie sich an ihn heften, zu erheben.³¹ Ziel der Erhebung ist das durch den Zaddik vermittelte Anhaften an Gott, die *Devekut*, ein *individualmystisches Erlebnis* [...], das sich täglich in der hasidischen Gemeinde abspielen kann und soll.³² Die vom Zaddik bewirkte Erlösung ist nicht mehr und nicht weniger als die je momentane Vorwegnahme der endzeitlich erwarteten Erlösung.

So wie vielerorts in der chassidischen Literatur die Vereinzelung des Zaddik ist in *Nay-gayst* die des Pinkhes, bzw. des Schafs, bzw. des Vogels eine zeitlich begrenzte. Sie ist notwendig um den Aufstieg in sonst unzugängliche Höhen zu

30 Sohar II, 218b-219b, zitiert nach Tishby a.a.O., 935f.

31 Grözinger Jüdisches Denken. Theologie - Philosophie - Mystik II, 879 verweist auf die bis zum Sohar zurückreichende Tradition dieser Vorstellung des decensus ad inferos.

32 Grözinger a.a.O., 880.

vollziehen und die oberen Quellen zu erschließen und Segen auf die untere Welt herab zu ziehen.

Das Verhältnis zwischen dem Zaddik und den Volksmassen ist in der chassidischen Sicht ein auf Gegenseitigkeit angelegtes. Zu einer Doktrin des Verhältnisses zwischen Weisen und Massen entwickelt erscheint diese Theorie der idealen jüdischen Gemeinde bei R. Ya'akov Yosef von Polna'a, dem Chronisten des Baal Schem Tov. Eine Grundlage hierfür fand er in der antiken Vorstellung von Materie und Form, die auch in die Kabbala eingeflossen ist.³³ R. Ya'akov Yosef unterscheidet jede Gemeinde in Menschen der Materie und der Form, Gelehrte und ungeistige Menschen. Diese zwei sind aufeinander angewiesen und bilden zusammen ein Ganzes. Die Vollkommenen Israels, die den wahren Gottesdienst und die Gemeinschaft mit Gott suchen, stellen die Form dar; die gemeinen Menschen aber, die sich mit den irdischen Dingen abgeben, sind die Materie, die ihr Leben und ihre Vitalität von der Form erhält. Jedoch nur in ihrer Kombination haben sowohl Materie wie Form Bestand.³⁴

R. Ya'akov Yosef diskutiert in einer seiner Schriften, wie wichtig beide Teile füreinander sind. Während aber der Weise die Notwendigkeit erkennt und von jedermann lernt, weigern sich die Materie-Menschen häufig, sich mit den Weisen zu verbinden. R. Ya'akov Yosef vergleicht diesen Zustand der Trennung mit der *Verkleinerung des Mondes*, der Trennung zwischen der zehnten und der sechsten Sefira, Mond und Sonne:

Und das rührt vom Fehler des Mondes her [der ja sagte: Es können nicht zwei Könige eine einzige Krone tragen].

Darum kennt der Weise seinen Mangel und lernt von jedermann, um von ihm Licht zu empfangen und *seinen* Mangel auszufüllen [...] Und davon verstehst du die [Worte]: >Mit Reschit hat Gott Himmel und Erde geschaffen< [...] Dies lehrt, dass in Wirklichkeit, am Anfang der Schöpfung alles eine einzige Einheit war, so dass der Aspekt Himmel mit dem Aspekt Erde verbunden war wegen ihrer Einheit. Und das ist es, was die Schrift sagt: >Et ha-Schamajim we Et-ha-Arez, (den Himmel und die Erde)<, denn das eine war im anderen enthalten wie die beiden großen Leuchten [Sonne und Mond, die ja ursprünglich gleich groß waren und sich so einer Krone bedienten] [...] Und so ist es mit den verschiedenen Menschengruppen, auch hier waren die Materie-Leute in einer einzigen Verbindung mit den Form-Leuten, und

33 Dresner *The Zaddik. The doctrine of the Zaddik according to the Writings of Rabbi Yaakov Yosef of Polnoy*, 273, weist z. B. darauf hin, dass der Sohar zwischen „Gehirn-“ und „Schalen-Menschen“ unterscheidet und den Dienst im Heiligtum nur von ersteren ausüben lassen will.

34 Vgl. Scholem *Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala*, 126.

danach wollten die Materie-Leute für sich allein sein, da war die Finsternis der Materie-Leute auf der Tiefe, [...] so heißt es [auch in der Schrift]: > und Gott schied zwischen Licht und Finsternis< (Gen 1:4) [...] Und es bleibt der Rat: > Es ward Morgen und es ward Abend, ein Tag< (Gen 1:5), in einer einzigen Verbindung! Verstehe dies!³⁵

Fil-folk und *Zaddik* bilden das irdische Gegenstück zum oberen *Zaddik* und seiner *Shekhina*, zusammen sind sie eine harmonische Einheit und beiden gebührt die Krone. Kennen wir diesen Text des R. Ya'akov Yosef, dann (aber eben nur dann) verstehen wir die Anspielung der Vision von Riese und Menschlein und der in ihr aufgeworfenen Frage, wie es möglich sei, dass zwei eine Krone tragen. Schließlich finden wir in *Nay-gayst* unendlich viele Hinweise auf die Messianität des *Zaddik*. Ein besonders schönes Beispiel soll hier für alle anderen stehen:

Der auf die Erde zurückgekehrte Pinkhes beginnt seine Rede an die Alt- und Jung-Propheten mit einem Zitat R. Nakhman von Bratslavs. Eine Zeit lang hegte R. Nakhman messianische Hoffnungen. Er hielt sich selbst für den Messias ben Yosef und hoffte, sein einziger Sohn werde der Messias Ben David sein. Sein Sohn aber starb.

Diese Erfahrung ist in die autobiografischste seiner Erzählungen *A mayse fun a rov un a ben yoked* eingeflossen: Der einzige Sohn eines Rabbis fühlt sich wegen eines Mangels zu einem bestimmten *Zaddik* hingezogen. Dreimal zieht er aus, ihn aufzusuchen, und jedes Mal hindert ihn sein Vater daran, das dritte Mal nach einer direkten Intervention des Teufels. Danach stirbt der Sohn. Dem Vater wird danach folgender Zusammenhang durch den Teufel offenbart: Der Sohn war die kleine Leuchte (die Verkörperung der *Shekhina*) und der *Zaddik* die große Leuchte (die *Sefira Zaddik*, bzw. deren Verkörperung), hätten beide sich vereinigt, so wäre der Messias gekommen. Daraufhin bricht der Vater in den Ruf aus:

Gevald, gevald ... Haval al de'avdin velo mishtakhin.³⁶

Wehe, wehe über die, die verloren gingen und nicht wieder gefunden werden.

Mit diesem Ausruf endet die Erzählung. In *Nay-gayst* beginnt Pinkhes Rede vor seinen Anhängern so:

Brider un fraynt mayne tsu eyn dor un tsu eyn gedank un zern[,] umgeheyer iz der tsar fun hobn-zikh un zikh farlirn, greser un umgeheyrer iz di freyd ober fun tsurik un nokhamol zikh gefinen.³⁷

35 Ben Porat Yosef, 14df, zitiert nach Grözinger a.a.O., 858f.

36 Rabbi Nakhman Bratslaver Sippurey Ma'asiot. Vunder mayses 161.

37 Der Nister *Nay-gayst*, 19.

Meine Brüder und Freunde einer Generation und eines Gedankens; unermesslich ist der Schmerz, einander zu haben und zu verlieren, größer und unermesslicher aber ist die Freude, einander erneut zu finden...

Diese Anspielung bezieht sich sowohl darauf, dass eine messianische Gestalt verloren ging und nun in der gegenwärtigen Generation wieder gefunden wurde, wie auch auf das messianische Zusammenwirken zweier Zaddikim, dem Unterweiser und dem Unterwiesenen, als große und kleine Leuchte.

6. Der Dichter als Zaddik

Bis hierher haben wir die einzelnen Traditionsschichten jüdischer Mystik gegenwärtigt und beschrieben wie in *Nay-gayst* entweder einzelne Metaphern nur je eines Stadiums oder auch multivalente Metaphern mit je unterschiedlichen Inhalten aus verschiedenen Stadien verwendet wurden. Da der Nister seinen Helden mit seinem eigenen Namen (*Pinkhes der zun fun menakhem dem koyen*), wie mit seinen Eigenschaften (mit Adjektiven wie *shtil* und *shvaygndik* haben Freunde den Nister charakterisiert, das Gefieder der schwarzen Krähe mag an die auffällig dichten schwarzen Haare des Nister erinnern) ausgestattet hat und die Erzählung in seiner eigenen Gegenwart spielen lässt, müssen wir uns fragen, ob er die Fähigkeiten und Funktionen des Zaddik dem Schriftsteller, dem symbolistischen Schriftsteller und hier besonders sich selbst zuschreibt. In der Tat gibt es dafür etliche Belege.

6.1 Der Einfluss von Romantik und Symbolismus

Die Vorstellung des Schriftstellers oder des Künstlers als Prophet eines kommenden, goldenen Zeitalters, und als Priester einer (noch) unsichtbaren Kirche begegnet bei den Vertretern der deutschen Frühromantik, von denen wir zwar nicht angeben können, inwieweit der Nister mit ihnen direkt vertraut war, deren Erbe jedenfalls durch die russischen Symbolisten auf ihn gekommen ist.

Die deutsche Frühromantik um Friedrich Schlegel und Novalis erwartete ein Goldenes Zeitalter als eine harmonische *Gemeinschaft des Endlichen und des Unendlichen*.³⁸

Der Widerschein dieses goldenen Zeitalters wird teils als Orient teils als Morgenröte bezeichnet, wobei mit *Orient* mehr das Licht der Aufklärung, mit *Morgenröte* mehr der Schein der Poesie angesprochen ist:

38 Novalis Schriften II,533.

Zunächst rede ich nur mit denen, die nach dem Orient sehen.³⁹

Ich habe einige Ideen ausgesprochen, die aufs Centrum deuten, ich habe die Morgenröte begrüßt nach meiner Ansicht, aus meinem Standpunkt. Wer den Weg kennt, thue desgleichen nach seiner Ansicht aus seinem Standpunkt.⁴⁰

Hier liegt eine vielleicht nicht zufällige Parallele zu der aus der Höhle der Sonne entgegen ziehenden Vorhut in *Nay-gayst* vor.

Das Goldene Zeitalter wurde als ein endzeitliches Ereignis erwartet, dem sich die Geschichte in unendlicher Perfektibilität annähert, das aber durch den Künstler als außerzeitliches Ereignis jederzeit vorweggenommen und der Menschheit mitgeteilt werden kann. Denn vor allem die Kunst besitzt die Fähigkeit, die unüberwindliche Kluft zwischen dem Endlichen/Bedingten und dem Absoluten/Unbedingten zu überwinden. Kunst und goldenes Zeitalter werden in eins gesetzt, wie die folgende Eintragung Schlegels in seinen philosophischen Fragmentenheften belegt:

Die Schönheit liegt in der Art der Vorstellung und in der aesthetischen Ansicht der Welt sieht man wirklich alle Dinge in Gott. Die Aesthetik hat einen Mittelpunkt und der ist eben der – Menschheit, Schönheit, Kunst, goldnes Zeitalter ist das Centrum dieses Centrums.⁴¹

Die Kunst soll in den Menschen das Organ erwecken, dass sie hinter der Erscheinungswelt der Dinge deren Entwicklungstendenz und Zusammenhang sehen und sich selbst als handlungsfähige Subjekte im Prozess der Vervollkommnung der Welt zu begreifen.[...] Wahre Kunst ist daher immer Verkündigung der Epiphanie des Absoluten in der sich verändernden Welt und kann insofern auch als Fortsetzung der biblischen Offenbarung, als Fortschreibung der „neuen Mythologie“ betrachtet werden.⁴²

Es ist nun folgerichtig der Künstler und hier vor allem der Dichter, der die Erinnerung an das verlorene Ideal des Zusammenhangs zwischen der endlichen und der unendlichen Sphäre heraufbeschwört. Novalis spricht vom Dichter als dem vollkommenen Repräsentanten der Menschheit, der im Stande ist, den Irrtum der Trennung aufzudecken und echtes *Selbstbewusstsein* zu schaffen.⁴³ Sowohl Novalis als auch Schlegel weisen im *Athenaeum* dem Dichter/Künstler die Rolle zu, Priester einer unsichtbaren Kirche, Mittler zwischen Gottheit und Menschheit, Prophet einer idealen Zukunft und Einer der Menschheit zu sein:

39 Schlegel Ideen, in *Athenaeum* III, 28.

40 Schlegel a.a.O., 32.

41 Schlegel a.a.O., 8, 197.

42 Stockinger Die Auseinandersetzung der Romantiker mit der Aufklärung, 99.

43 S. Novalis Schriften III, 431 und 640.

Dichter und Priester waren im Anfang Eins, und nur spätere Zeiten haben sie getrennt. Der ächte Dichter ist aber immer Priester, so wie der ächte Priester immer Dichter geblieben. Und sollte nicht die Zukunft den alten Zustand der Dinge wieder herbeiführen?⁴⁴

Vorbereitung des Goldenen Zeitalters heißt in diesem Zusammenhang Erinnerung: Wenn sich die Welt, durch das Wirken des Dichters veranlasst, an ihren idealen Ursprungszustand erinnert, dann nähert sie sich der künftigen Erlösung, die in einer universalen Wiedervereinigung des gegenwärtig Getrennten besteht.⁴⁵

Nichts ist poetischer, als Erinnerung und Ahndung, oder Vorstellung der Zukunft. Die gewöhnliche Gegenwart verknüpft beide durch Beschränkung – es entsteht Kontiguität, durch Erstarrung – Kristallisation. Es gibt aber eine geistige Gegenwart – die beide durch Auflösung identifiziert – und diese Mischung ist das Element, die Atmosphäre des Dichters.⁴⁶

Der Dichter lenkt die Aufmerksamkeit der Menschen nach innen, da das goldene Zeitalter nicht von außen über die Welt hereinbricht, sondern von innen, aus der Seele jedes einzelnen Menschen heraus. Er bewirkt dies durch die Zauberkraft seiner Sprache, kraft derer er das goldene Zeitalter aufsteigen lässt, das als utopisches Ideal und eschatologischer Fluchtpunkt die gesamte Menschheit miteinander verbindet. Das nur ihm bekannte geheime Wort verwandelt die Welt und stiftet Harmonie. Die Universalität des Dichterworts schließt alle Sprachen und Völker zusammen:

Das ganze Menschengeschlecht wird am Ende poetisch. Neue goldne Zeit⁴⁷

Allerdings bildet bis zum Anbruch des Reichs Gottes die Poesie eine *Sprache in der Sprache* und ist nur einigen Eingeweihten verständlich:

Viele haben gemeint, man solle von zarten, mißbrauchbaren Gegenständen, eine gelehrte Sprache führen, z.B. lateinisch von Dingen der Art schreiben. Es käme auf einen Versuch an, ob man nicht in der gewöhnlichen Landessprache so sprechen könnte, dass es nur der verstehen könnte, der es verstehen sollte. Jedes wahre Geheimnis muß die Profanen von selbst ausschließen. Wer es versteht ist von selbst, mit Recht, Eingeweihter.⁴⁸

Diese besondere Sprache innerhalb der Landessprache solle, so Novalis, eine

44 Novalis Blütenstaub, in Athenaeum I, 90.

45 Vergl. Valk Der Dichter als Erlöser. Poetischer Messianismus in einem späten Gedicht des Novalis, 5ff.

46 Novalis Schriften III, 352 (von Novalis gestrichen).

47 Novalis Schriften I, 347.

48 Novalis Schriften II, 485.

dem Ton oder den Bildern nach fremde, eine Tropen- und Rätselsprache sein.⁴⁹ Man darf allerdings diesen Vorsatz in Tropen und Rätseln zu sprechen nicht so verstehen, als solle zwischen der eingeweihten Gemeinschaft und der Öffentlichkeit eine fixe Grenze gezogen werden. Vielmehr geht es Novalis auch darum, gerade durch das *Mystische* der Texte diese für das Publikum *reizend*⁵⁰ zu machen.

Diese wenigen Bemerkungen und Zitate mögen belegen, dass es zwischen den eschatologischen Vorstellungen der Frühromantiker und denjenigen der Kabbala und des Chassidismus eine gewisse Kompatibilität gibt. Ausgehend von einem vergangenen, idealen Zustand der Welt, in einem gegenwärtigen Zustand der Getrenntheit lebend, strebt der Mensch nach der Wiederherstellung völliger Harmonie in der Zukunft. Und er selbst ist es, der diesen Zustand baut und schafft. Dabei geht die Bewegung zur Erlösung zunächst von einem elitären, eingeweihten Kreis aus, dessen Erkenntnisse nicht ohne weiteres der Allgemeinheit übermittelt werden können.

Die Funktion der Vermittlung, die im Chassidismus der Zaddik innehat, und die er dort teilweise, keineswegs ausschließlich, durch das Erzählen von auf besondere Weise geheiligten Geschichten ausübt, hat in der Vorstellung der Frühromantiker der Künstler und vor allen anderen der Dichter inne.

Wie die Kabbala und der Chassidismus ist auch der russische Symbolismus vom Neoplatonismus beeinflusst. Die Symbolisten sahen in der Welt der Phänomene nur eine Reflexion einer höheren spirituellen Welt. Der russische Symbolist Ivanov wies der Kunst sowohl die Fähigkeit zu, die Realität zu verändern, als auch diejenige, hinter dem Materiellen das Intelligible zu erkennen.⁵¹ In einem Essay über die Grenzen der Kunst beschrieb er den kreativen Prozess als Wechsel zwischen Aufstieg zur Epiphanie und Abstieg zur künstlerischen Inkarnation.⁵² Hier seine Definition des Symbolismus:

(Symbolism is) parallelism between the phenomenal and noumenal, consciously expressed by the artist; a harmony between what art depicts as external reality (realia) and what it sees through the external as an internal and higher reality (realiora); the naming of correspondences and irrelationships between the appearance (which is only a parable „nur ein Gleichnis“) and its essence (comprehended rationally or

49 Novalis a.a.O.

50 Novalis a.a.O.

51 S. Wachtel Russian symbolism and literary tradition: Goethe, Novalis, and the poetics of Vyacheslav Ivanov, 145.

52 S. Terras Handbook of Russian literature, 392-403.

mystically), which casts a shadow of the visible event [...] ⁵³

In romantischer Tradition stehend, sahen die Symbolisten ein weiteres Mittel der gegenseitigen Durchdringung von Phänomen und geistigem Urbild in der Rhythmisierung und Musikalisierung der verwendeten Sprache, der Hervorbringung einer poetischen Prosa. ⁵⁴

Für Ivanov war der Symbolismus die Erinnerung einer alten Sprache der Götter und die Poesie, ein religiöser Akt und eine rituelle (priesterliche) Handlung. Blok galt der Dichter als Mystiker und Theurgiker im Besitz einer geheimen Kenntnis. Beide verlangen, dass die Kunst der Religion dienen solle, und der Künstler ihr Prophet sei.

Für Ivanov steht der Dichter am momentanen Endpunkt einer Traditionskette, er verbindet Vergangenheit und Zukunft, Himmel und Erde, die Massen mit der spirituellen Wahrheit. Intertextualität gilt ihm als Mittel, um die Bindung an die Traditionen zu betonen und das *alte Wahre* wirken zu lassen. Die Wahrheit ist ewig und zieht sich von Anbeginn in ewigen Symbolen durch die Literatur.

Das Zusammenwirken von Dichter und Massen war Gegenstand intensivster Diskussion unter den Symbolisten. Der Dichter steht in der Pflicht, Beziehungen mit den Massen aufzunehmen und sich letztlich mit ihnen zu verbinden.

6.2 Der Künstler im Werk des Nister

Die Vorstellung des Künstlers als Einer von Erscheinungs- und Geisteswelt und als messianische Figur zieht sich durch Nisters ganzes Werk. Sie findet sich schon in seinen ersten hebräischen Schreibversuchen, in denen vom Künstler als Nachtigall im Garten, als Geliebten des Hohen Liedes, und als Priester, der den Tempel erlöst, die Rede ist.

Dein Herz ein feuchter Garten, ein frischer Garten!

Seine Beete – deine Brüste,

Deine Lippen – seine Rosen,

Deine Wangen – seine Lilien,

Seine Quellen – deine Augen.

Aber warum säumt so lange der Sänger?

Verwundet der Wipfel, er klagt, betrübt, der Wipfel,

Verflochten die Zweige, bitterlich weinen die Furchen. –

Sie soll kommen die Nachtigall, sie soll singen ihre Gesänge, die Nachti-

53 Ivanov Sobranie sočinenij II, 597, zitiert nach Wachtel 67.

54 Wie auch der Nister sie schrieb, s. S. 7.

gall.⁵⁵

In einem zweiten ganz ähnlichen Gedicht geht es um den Tempel:

Du bist, dein Ganzes, der Tempel! Deine Lippen der Schrein,
 seine Tafeln – deine Brüste,
 Deine Stirn – sein Parokhet,
 Deine Augen – seine Kerubim
 Ihre Flügel – deine Wimpern.

Aber, es ist kein Priester in ihm, und sein Altar verödet,
 Keiner bringt sein Opfer dar, bringt Weihrauch dar,
 Lässt Opfer aufsteigen, bringt seine Gabe. –

Soll der Priester kommen und sein Priesteramt versehen!⁵⁶

Die Vorstellung zieht sich durch alle Texte und Anfechtungen hindurch und erscheint schließlich in Nisters letztem Werk *Di mishpokhe Mashber*, in der der Flötenspieler Sruli eine ganze Gemeinde mit seinem Spiel in die himmlischen Paläste entführt und durch dieses Spiel alle Hindernisse beseitigt, alle Himmeltüren öffnet. Die Sukzession vom Zaddik auf den Schriftsteller finden wir explizit in der *Mishpokhe*, am Ende des zweiten Teils. Während der Zaddik Lusi Mashber gleichsam den Blicken entschwindet, wird angekündigt, dass man nunmehr die Fortsetzung nach den Aufzeichnungen des Meirl mit eigenen Mitteln angeben wird:

Un shoyrn, un do nemen mir tsurik tsu dos vort bay Mayerlen, un vegn vayterkumendikn nemen mir zikh unter shoyrn mit eygene mitlen, un loytn nusekh, vos iz undz aygntimlekh, tsu barikhtn.⁵⁷

An dieser Stelle geben wir das Wort an Mayerl zurück, und versuchen das noch Folgende mit eigenen Mitteln und in unserem eigenen Stil zu berichten.

6.3 Der Dichter in *Nay-gayst*

Wenden wir uns abschließend dem Befund in *Nay-gayst* selbst zu, so finden wir dort den zaddikischen Dichter Pinkhes in vielfältigsten Bildern dargestellt:

- als Himmelsreisenden und Seher verborgener Wahrheiten,
- als denjenigen, der einen im Himmel erteilten Auftrag auf der Erde zu erfüllen hat,

55 Aus dem Hebräischen übersetzt nach Sadan Fodem un kanves. Vegn der Nister, 45.

56 Aus dem Hebräischen übersetzt nach Dov Sadan Fodem un kanves. Vegn der Nister, 49.

57 Der Nister *Di mishpokhe Mashber* II, 446.

- als denjenigen, der nach einer Zeit der Absonderung wieder in den *yishev* zurück kehren soll, um das *filfolk* zu speisen; im Bild vom Schaf und dem Berg-Geist,
- als denjenigen, der auf der Leiter zwischen Erde und Himmel stehend die Sprache, die göttlichen Ursprungs ist, in einer Glocke die ebenso den Mund mit der Zunge, wie auch die Struktur der zehn Sefirot verkörpert, zum Klingen bringt; im Bild der Krähe auf der Leiter,
- als den, der dem *fil-folk* die kulturellen und spirituellen Schätze bringt, dabei aber auf ihm fußt; im Bild vom Menschlein, das auf der Schulter des Riesen stehend die Krone vom Himmel holt,
- als denjenigen, der den *keburbn* betrauert, die Tempelgeräte hütet und von einem himmlischen Zaddik unterwiesen wird; Im Bild des von der Insel geretteten Menschen, der einen Mitternachtsritus ausführt und im Bild des Fuchses in der Ruine,
- als *Zaddik ha-Dor*, der nach jedem neuen Bruch seine Gemeinde tröstet und die Zuversicht in die Erlösung wiederherstellt,
- als denjenigen, der das *unterkeburvedike*, das was vor dem *keburbn* war, freilegt und so die Erinnerung an die frühere Gestalt des Judentums und der Gottheit rekonstruiert,
- als denjenigen, der die Vergangenheit mit der Zukunft verbindet und so die Heilszeit schon hier und jetzt sichtbar macht,
- als den Zaddik, der seine Gemeinde und die Menschheit überhaupt zu einer gemeinsamen Himmelsreise und zur Aufhebung aller Beschränkungen führt,
- und der sie durch den Hochzeitsbaldachin der Literatur, als eines sich fortwebenden Kommentars zum Tanakh, den er aus der Mitte der *Sefirot* bis auf die Erde hinabzieht, mit Gott vermählt.

Die Sukzession von Zaddik auf den Dichter beschreibt der Nister als den Aufgang des stillen, weiß gekleideten Mannes zum Stuhl in der Halle des unterirdischen Palastes. Der wartende Stuhl mit der hohen Lehne kann wohl als der Stuhl des R. Nakhman von Bratslav verstanden werden, der seit dessen Tod nicht wieder besetzt wurde.

7. *Nay-gayst* als poetologisches Manifest

Sind wir darin einig, dass der Nister in *Nay-gayst* den Schriftsteller in charismatischer Sukzession des Zaddik und hier insbesondere des R. Nakhman von Bratslav sieht, dessen Funktion darin besteht Himmel und Erde durch seine Literatur zu vereinen, und diese Literatur wiederum als den zeitweiligen Endpunkt eines sich fortwebenden Textes, des mystischen Kommentars zur Torah, so bleibt uns noch zu fragen woher die ungeheure Selbstgewissheit rührt mit der er diesen Anspruch in *Nay-gayst* vorträgt, eine Selbstgewisstheit die wir so weder vorher noch hinterher in seinem Werk antreffen.

Vielleicht hilft hier die Faustregel, dass man seiner Sache immer dann am sichersten ist, wenn man sie gegen Angriffe verteidigt.

Der Nister schrieb diesen Text im Waisenhaus in Malachowka. Die schrecklichen Pogrome der letzten zwei Jahre hatten tiefen Eindruck auf ihn gemacht. Diese Geschehnisse hatten nichts Messianisches, sie konnten höchsten wie messianische Wehen verstanden werden. Die verstörten Waisenkinder, und nicht nur sie, sondern das ganze gepeinigte Volk, bedurften des Trostes und der Versicherung, dass eines Tages die *ge'ule*, die Erlösung dennoch kommt. Auch hierin mag ein Grund liegen, dass ein Hauptakzent in *Nay-gayst* auf dem Trost für das Volk liegt.

Wenn in *Nay-gayst* der Dichter Pinkhes, der Nister selbst beauftragt wird, das untere Heiligtum zu bauen, so erscheint es durchaus plausibel, diesen *mishken* mit der jiddischen Literatur zu identifizieren.

Der Nister hatte erlebt, dass zwischen 1915 und 1917 überhaupt kein Jiddisch geschrieben werden durfte. Er hatte die Februar-Revolution begrüßt, die sofort jegliche Diskriminierung der Juden abschaffte und damit zum ersten Mal seit Jahrhunderten eine echte Perspektive für diese bot, weil man nun, so der Nister selbst, endlich alles sagen und schreiben durfte, was man wollte. Und er musste erleben, dass diese gerade gewonnene Freiheit alsbald wieder beschränkt wurde. Nach dem Bannfluch über die hebräische Sprache, war die jiddische die einzig als jüdische Schriftsprache verbleibende. Ihr kam damit eine ganz besondere Verantwortung zu. Nach den Vorgaben des Regimes sollte sie nichts weiter sein als ein Vehikel, um die sowjetischen Inhalte zu den jiddischen Massen zu transportieren. Sie sollte keine nationale Eigenheit haben, weder besondere nationale Inhalte transportieren, noch sich einer besonderen nationalen Formensprache bedienen, schon gar nicht einer religiös hoch aufgeladenen.

Nay-gayst beharrt dagegen auf nationaler Eigenständigkeit:

Das Bild von Bär und Schaf, die friedlich aus der Höhle treten, hat einerseits ei-

ne deutliche biblische Konnotation: Bär und Schaf kommen als Tiere des messianischen Friedens bei Jesaja⁵⁸ vor. Darüber hinaus kennzeichnen beide Tier in apokalyptischer Manier, zwei Reiche bzw. Völker: Russland und das jüdische Volk. Der Bär hat insoweit messianische Funktion, angezeigt durch das weiße Fell, weil und solange er die Eigenart des Schafs respektiert und schützt. Betrachten wir die drei aufeinander folgenden Visionen im ersten Teil von *Nay-gayst* unter dem Aspekt der Materie/Form Dichotomie dann ist die Glocke die Materie, die die Form-Krähe zum Klingen bringt, der Materie-Riese erlangt die Krone durch des Form-Menschlein und das Materie-Volk (Bär) bedarf des Form-Volkes (Schaf), nämlich das russische des jüdischen. Hier liegt durchaus ein Anspruch auf spirituelle Führung vor.

Der Nister schrieb diesen Text als die nationale jüdische Autonomie zur Disposition stand. Nachdem die Februarrevolution sie zunächst gewährte, war sie nach dem Oktoberputsch schon wieder eingeschränkt worden. Danach wurde sie zwar durch die ukrainische Rada wieder gesetzlich verankert. Gleichzeitig konnte oder wollte aber die Rada Leib und Leben der Juden in der Ukraine nicht schützen, sodass sich die Hoffnung vieler Juden auf die Bolschewiki richtete. Endgültig abgeschafft wurde die jüdische Autonomie in der Ukraine erst nach dem Sieg der Bolschewiki im November 1920, also nach Entstehung von *Nay-gayst*.

Die Frage nach der Autonomie der jüdischen Kultur ist der Punkt in dem der Nister und Moyshe Lifshits bei all ihrer Verschiedenheit, zum Zeitpunkt der Veröffentlichung von *Geyendik* 1923 gemeinsam in *groysen akhbrayes*, großer Verantwortung stehen. Sie verteidigen eine nationale jiddische Kultur und die Verwendung tradierter Formen.

Der Punkt aber der sie scheidet, ist die Art dieser Literatur, die für Nister nur symbolistisch sein kann.

Un visn zolstu zayn, az dayn ort iz nisht funoybn do, un dayn zakh iz nisht dem mishkn do tsu badinen, nor dayn baruf iz untn zayn, un mit andere un mit daynglaykhn dort a nayem mishkn boyen. Un veys: un lernen un oyfklern vestu zey darfn, vi mit zakhn, un vi mit keylim heylike zikh bageyn un dertseyln un farshteyn gebn, vi mit mishkn un bikhlal zikh firn, vayl shoyn lang, az men iz dort opgevoynnt fun mishkn, un vayl lang un fun a tsayt shoyn az gots vort un gaysts kol hot zikh nisht gehert tsvishn koyhanim ...⁵⁹

Und wissen sollst du, dass dein Ort nicht hier oben ist und es nicht deine Sache ist, im Heiligtum hier zu dienen, sondern dein Beruf ist es, unten zu sein und mit ande-

58 Jes 11:6f.

59 Der Nister *Nay-gayst*, 13.

ren und mit deinesgleichen, dort ein neues Heiligtum zu bauen. Und wisse: Du musst sie lehren und aufklären, sowohl mit heiligen Angelegenheiten als auch mit heiligen Geräten umzugehen, und erzählen und erklären, wie sie sich mit dem Heiligtum und überhaupt verhalten sollen. Denn schon lange ist man dort dem Heiligtum entwöhnt, und schon lange her ist es, dass Gottes Wort und Geistes Stimme unter den Priestern gehört wurden...

Ich verstehe diese Passage in *Nay-gayst* im wörtlichen Sinne. Der Umgang mit der Literatur und der jiddischen Sprache ist Umgang mit heiligem Gerät mit dem Ziel, Gottes Wort und Geistes Stimme in der Welt zu verbreiten. In diesem Sinne plädiere ich dafür, *Nay-gayst* als ein poetologisches Manifest des Nister zu lesen, das jüdisch-national, religiös und symbolistisch ist.

8. Ausblick

Man soll sich bekanntlich nicht in die Rolle desjenigen *shiker* begeben, der seinen Hausschlüssel unter der Laterne sucht, nicht weil er ihn da verloren hat, sondern weil es da am hellsten ist.

Der positive Bezug von *Nay-gayst* auf die Oktober-Revolution ist so wiederholt behauptet worden, dass sich diese Annahme von selbst immer weiter spinnt und niemand sich mehr recht bemüßigt fühlt, sie zu hinterfragen.

Es gibt verschiedene Gründe für diese Sicht. Einmal die Einbettung des Textes in die Sammlung *Geyendik*, in der Nisters und Lifshits Text auf den ersten Blick erscheinen wie *moshl* und *nimshl*, so als sei *Nay-gayst* die Umsetzung von Lifshits' Theorie. Zum Zweiten die Metaphern, die unmittelbar Anlass dafür zu geben scheinen: die Rede von der *nay-nerue*, vom *fil-folke*, auf das zuzugehen jetzt Zeit sei, und die Rede vom *heyliken mizrekh*.

Die beiden letzteren Metaphern haben im jüdischen Kontext weit ältere Wurzeln. Der Osten lässt sich als Himmelsrichtung, aus der der Messias einst kommen wird, bis auf den Tanakh zurückverfolgen, und die Beziehung zwischen Zaddik und *fil-folke* spielt im Chassidismus eine hervorragende Rolle. Das allerdings ist kein Beleg, dass der Nister die Deutungen dieser Metaphern nicht auf die Revolution als messianisches Ereignis erweitert haben könnte.

Unbestritten wurde auch in der jiddischen Literatur die Metapher vom Osten auf die Revolution angewandt. Ebenso unbestritten wurde die Beziehung zwischen Künstler und Massen zu Beginn der Sowjet-Zeit neu verhandelt, wenn auch ganz und gar nicht in Nisters elitärem Sinn.

Es gibt etliche gewichtige Argumente gegen diese Auffassung, einige aus *Nay-gayst* selbst, einige aus Nisters späteren Werken.

8.1 *Nay-gayst*

In *Nay-gayst* schildert der Nister die Zeit der Abfassung der Erzählung als eine Zeit geistiger Verwerfungen und Entbehrungen. Ein Engel fliegt über Land und kündigt noch weitere und schlimmere Hungersnot an und wie wir aus apokalyptischen Vergleichstexten wissen, meint Hunger hier nicht den physischen, sondern den spirituellen Hunger. Das Schaf, das diesen Hunger stillen soll, bringt die geistige Nahrung des Trostes: die messianische Botschaft.

Shof, gey in yishev. A hunger in land iz, a hunger af fikh dort, a hunger af broyt, un a hunger af grozn, un landlayt farshmakhtn, un zey vartn af hilf dort, un muters nisht hobn di kinder tsu zoygn, un a malekh in himl iz durkhgefloygn un gezogt hot der malekh, az shverer nokh tsaytn dem land shteyen for...

Schaf, geh in die Siedlung. Es ist ein Hunger im Land, ein Hunger nach Vieh und ein Hunger nach Brot und ein Hunger nach Gräsern und Landleute verschmachten und warten auf Hilfe, und Mütter haben nichts, um die Kinder zu säugen, und ein Engel ist durch den Himmel geflogen. Und gesagt hat der Engel, noch schwerere Zeiten stehen dem Land bevor...

Und das Schaf soll sich den Hungernden anbieten:

Kh'hob gehert fun dayn noyt, un in land, vos se tut zikh, un az hunger dort hersht un dayn kind iz farshmakht un se hot nisht tsu zoygn, bin gekumen atsind mit tsvey eyterlekh fule, mit krigelekh tsvey un mit shofener milkh...⁶⁰

Ich weiß deine Not und was vorgeht im Lande, dass Hunger dort herrscht und dein Kind ist verschmachtet und hat nichts zu saugen, ich bin jetzt gekommen mit zwei Euterchen, vollen, mit Krügelein zweien voll schafener Milch...

Weit eher, als dass der Nister mit *Nay-gayst* den Anbruch eines messianischen Zeitalters begrüßt, geht es in diesem Text darum, Notzeiten, Zeiten messianischer Wehen durch den Trost spiritueller Hoffnung zu überstehen, bis bessere Tage anbrechen.

8.2 *Hoyptshtet*

Ein Gegenstück zu *Nay-gayst* finden wir in der Sammlung *Hoyptshtet*, den Reportagen, die Nister als einziges Genre nach 1932 offen standen, also seinem Übergang von symbolistischer zu (vorgeblich) realistischer Schreibweise. Der Text heißt *A nakht mit a tog*, seine erzählte Zeit fällt somit mit der in *Nay-gayst* erzähl-

60 Der Nister, *Nay-gayst*, 21.

ten zusammen. Mit dem Unterschied, dass hier der Tag auch real anbricht, während er in *Nay-gayst* stets nur erwartet wird.

In *A nakht mit a tog* bereist der Nister mit einem Kollegen einige Kolvirtn, jüdische Kolchosen auf der Krim. Während einer nächtlichen *subbotnik*-Aktion treffen die beiden im Kolvirt ein. Sie treffen zuerst auf den von einem Juden gehüteten Dorfbrunnen. Die Menschen des Dorfes sind fast alle im Feld, in einem Haus aber treffen sie auf einen zweiten Juden. Die Szene hat etliche Anklänge an Pinkhes Eintritt in den himmlischen *mishken* in *Nay-gayst*, nur ist alles ganz anders:

Az mir efenen un kumen arayn trefn mir a faroykhertn kanets af a langem hiltsernem Tisch af shtolns. Der tish mit gornisht nit gedeckt, a hoyler un koytiklekher.

In shtub shmekt mit erdener pol un mit zoyermilkh. Dorflich – die vent opgerisn, nisht getinkevet.

S'geyt unz antkegn a yid, norvos fun epes ton bam lempl ufgeshtanen, fregt ver mir zaynen, mir zogn, un er lodt unz tsum tish ayn.⁶¹

Als wir öffnen und eintreten finden wir eine verräucherte Petroleumlampe auf einem langen hölzernen Tisch auf Stahlfüßen vor. Der Tisch ist nicht gedeckt, er ist leer und schmutzig.

Im Haus riecht es nach Erdboden und Sauermilch. Dörflich – die Wände schäbig nicht gestrichen.

Ein Jude geht uns entgegen, gerade von einer Tätigkeit unter der Lampe aufgestanden, er fragt wer wir sind, wir sagen es ihm, und er lädt uns ein, am Tisch Platz zu nehmen.

Später stellt sich heraus: er führt das Milchabrechnungsbuch des Kolvirt. Er tischt den Gästen Sauermilch auf.

Etliche Funktionen aus *Nay-gayst* sind hier in ihr realistisches Gegenteil verkehrt. Der Jude bringt keine geistige Milch zum Volk, nein er melkt die irdischen Kühe und verteilt reale Milch. Es werden hier auch keine himmlischen Abrechnungen vollzogen wie in *Nay-gayst*, wo es am Ende der Erzählung über die Bemühungen der Gemeinde heißt:

...un nem es arayn in dayn khashbn fun fayer un tseyl es arayn in dayn groys-flam farrekhnt...⁶²

...und nimm es auf in deine Feuer-Bilanz, bezieh' es ein in deine große Flammenrechnung...

61 Der Nister, Hoyptshtet, 234.

62 Der Nister, Nay-gayst, 30.

Es wird nicht aus himmlischen Büchern gelesen, sondern in einem schmutzigen Milch-rechnungsbuch verzeichnet, wie viel Milch jede Kuh gegeben hat, wie viel Milch der Kolvirt erhält und wie viel er der Stadt abliefern. Aus der symbolistischen Vermittlung des Unsagbaren, ist die realistische Verteilung von Kuhmilch geworden: ein selbstreflexiver Kommentar des Nister über den Übergang von symbolistischer zu realistischer Schreibweise. Irdisch und schmutzig diese Adjektive werden ständig im Text wiederholt. Der Jude im Kolvirt weiß noch:

...vos in di sform shteyt, iz ober ver darf dos do, ba gezunter, natirlekher arbet, un der yid iz geven geshlosn...⁶³

... was in den Büchern steht, aber wer braucht das hier, bei gesunder, natürlicher Arbeit, und der Jude verstummt...

Schließlich bricht in dieser *Reportage* der Tag real an mit einem Sonnen- und Hitzesturm. Der Brunnen wird nunmehr als Grab beschrieben. Es gelingt auch bei äußerster Anstrengung nicht mehr Wasser zu schöpfen, zu stark ist der Sturm. In diesem Sturm kehren drei Bewohner des Kolvirt vom Feld zurück:

...un shoyt funvaytn iz geven tsu zen, az di penemer ba zey nisht keyn penemer, nor vi ongedrolene un fun hits ufgelofene onformike mase shtiker. Dray geyogte, fun der hits-baytsh getribene, un iber zeyere kep, hot mir gedakht, hot di farhokhkete, farshtoybte, krenklekh-oyszeende, un shoyt geshlogene zun demolt, af zey nokh mer tsu yogn un zeyer ayngeshpartn gang tsu shtern, makhnes fliendike, fliglfakhedike, fayer-foyglen – salamandres – umshvebn un zikh dreyn gemakht...⁶⁴

...und schon von weitem sah man, dass ihre Gesichter nicht wie Gesichter aussahen, sondern wie geschwollene und von der Hitze zerlaufene, unförmige Massen. Drei Gejagte, von der Hitze-Peitsche getriebene, und über ihren Köpfen, so schien es, hat die schmutzig-trübe, verstaubte, krankhaft aussehende und zu der Zeit schon gezeichnete Sonne, um sie noch mehr zu jagen und ihren verbissenen Gang zu stören, fliegende Heere, flügel-schlagende Feuer-Vögel – Salamander – um sich drehen lassen.

Dieses ist nicht die Sefirot-Sonne aus *Nay-gayst*, sondern eine kranke Sonne (krank im kabbalistischen Sinne, d.h. im Zeichen der Trennung) brennt gnadenlos auf die Menschen nieder, jagt sie und läutert sie aus, bis aus ihnen der neue Sowjetmensch heraus gebrannt wird.

Die Brunnen mystischer Erkenntnis sind – wie in der Apokalypse oder in der Kabbala in Zeiten der Trennung – versiegt.

63 Der Nister, Hoyptshtet, 241.

64 Der Nister Hoyptshtet, 247.

Der Nister hielt in *Nay-gayst* mit Sicherheit nicht die messianische Zeit in seiner Gegenwart für gekommen, wohl aber hegte er noch Hoffnungen für den *Osten*, nämlich Hoffnung auf die kulturelle Autonomie des Judentums, die Unversehrtheit des Schafs, das nur so seine segensreiche Wirkung, das Licht aller Völker zu sein, entfalten kann. Ob dies nach Nisters Meinung durch die Sowjets, ob nach ihnen geschehen würde, kann man mit Gewissheit nicht sagen, aber wohl doch durch sie. Dafür spricht der in *Nay-gayst* noch weiße Himmelsbär (im Gegensatz zu seinen späteren irdischen Nachfahren in Nisters Schaffen: z.B. dem Stern-Bären in *Fun mayne giter*, der sich zuletzt als sternlos entpuppt). In *A nakht mit a tog* ist kein Raum mehr für solche Hoffnungen. Die Rede vom *heyliken mizrekeh* hat der Nister nach *Nay-gayst* nicht mehr wiederholt.

8.3 Lusi Mashbers Rede

Die Hoffnung auf die Erlösung aber hat der Nister nie verloren und lässt sie in der *Mishpokhe Mashber* in der einzigen, großen Rede des sonst schweigsamen Zaddik Lusi an seine Gemeinde über alles triumphieren. Die zahlreichen sprachlichen Übereinstimmungen mit *Nay-gayst* beweisen, dass weder die Botschaft noch die Symbole, in denen der Nister sie vermittelt, ihre Gültigkeit für ihn verloren haben:

Kh'vivin Yisra'el – hot Lusi ongeboyn shtil, opgebakt un mit kurtse zatsn, gelibt iz Yisroel, vos nit di yesurim fun goles un nit vos er iz fartribn fun zayn tatns tish shtert im nit zikh tsu filn banim lemakom – kinder tsu got un oysderveylt tsum kinfikn malkhes...

Un zoln zikh di omes haoylem nit freyen – hot Lusi vayter gezogt – mit zeyer raykhn kheylek, voz iz zey oysgefaln, un nit kuen oyf Yisroel, vos iz farshvartst, vi di getselten fun Kedar...Emes, er iz farteylet un ibergelozt oyfn khesed fun fil shverdn, vos hengen oyf zayn kop un tsvingen im oystsubetlen zayn lebns-broyt bay alerley akhzoroyes un velt-merder; zoln zikh di omes nit freyen un nit shpetn fun Yisroel, vos zet oys fremd, farteylet un a farvoglt shtif-kind tsvishn ale; di klole fun Yisroel iz tsaytvaylik, vi lang zi zol nit dojern, un dos vos iz im bashert an umglikeleker betler oyf farsholtene shliakhn, vet, sof kol sof, oyfbern...

S'kumt di likht, di ge'ule fun Yisroel, vi's iz faroytgezogt fun faroytzoger un neviim oyf shpeter...ober oyf shoyntst un ale mol, kumen tsadikim in ale doynes, ven's kumt brokh un puronyes oyf Yisroel, vos nemen oyf zikh di bazinikung fun zayn goyrl, balaytn im oyf zayn dornveg mit a lib oyg fun a derbaremdikn, vos ale feyln, velkhe darfn trefn in im, vintshn zey zey tsu hobn getrofn in zikh...

...Gelibt iz Yisroel, vos in zayne fartunklte blikn blaybt im kseyder dokh oykh a kleyn shpeltekl oyf aroystzukukn oyf der ge'ule – nit nor far zikh aleynt, nor far alemen, far velkhe er iz der gebentshter opkumer un der dermoner funem bavustn tsuzog, az „makhab dimah me'al kol pa-

*nim*⁶⁵ – az vet kumen a tsayt, ven ale trern veln opgevishbt vern fun ale penimer.

S'vet kumen di tsayt – hot Lusi forgezestst, shoynt a dervaremter fun zayne eygene reydt, ful hofenung, – ven a khupe vet gefirt vern tsum heylikn barg... khakhomim fun der velt un tsadikim mit kroynen oyf di kep un mit havdoles in di hent veln hobn dem gezalbt in der mit. un di gantse velt vet zey nokhgeyn – man, vayb un kind, nisbt nor funem mentsblekhn min, nor oykh afile kbayes, beheymes un oyfes, velkhe vern oyfgerikht vern un ongefult zayn mit visn, inem tog fun freyd, ven alemen vet dos glik trefn... yeder khokhem mit zayne onhenger un farerer, yeder novi mit di b'ney nevi'im. yeder tsadik mit di, velkhe hobn zikh lebn im noent gehalten un zikh geshpeyst fun zayne gelayterte reydt un gezalbt mayses – ale velkhe hobn opgehit dos heylike fayer in vintn un in sbturremvintn, s'zol zikh nit oysleshn in der finster.

Hit derum oykh ir, akheyntu, anshey shelomeynu – dos likht, vos iz aykh ibergegebn gevorn b'yerushe, biz yene teg, biz yames hameshiekh, ven ale knien veln zikh bukn farn oysleyzer. ...

Hit dos fayer akheyntu, anshey shelomeynu. – hot Lusi zikh genumen mer dervaremen, un der oylem hot mit fargafung im gekukt in moyl, velndik hern nokh un nokh tsu zayn treyst un tsu der derhoybener shlikhes, vos iz bashtimt far yedn ongeherikn un noent shteyendikn tsum tsadik.

– Ay, ay, – hot der oylem zikh gekviket fun hispayles fun dem vos iz do ongevizn gevorn an oysveg fun tsures-baklal, fun tsores haome un tsores haprat fun yedn eyntsikn fun di tsuberer.

*– Ay, ay, ay – hot men zikh gekviket funem gloybikn nakhes, vos s'iz bagliket tsu hobn unter der pole farshteilt dos bavuste likht, vos darf tlien un zikh oyfhalten biz meshiekhs tsaytn, vi der rebe R. Nakhman hot farshprokhn ...*⁶⁶

Vor allen geliebt ist Israel – hob Lusi still an, abgebackt mit kurzen Sätzen – geliebt ist Israel. Weder die Schmerzen des Exils noch vertrieben zu sein von seines Vaters Tisch, halten es davon ab, sich als Kinder Gottes zu fühlen – Kinder Gottes und auserwählt für das zukünftige Königreich...

Die Völker der Welt sollen sich nicht freuen – fuhr Lusi fort, dass auf sie ein so reicher Anteil entfallen ist, und nicht auf Israel herabsehen, das schwarz ist wie die Zelte Kedars. ... Wohl ist es wahr: Es ist benachteiligt und der Gnade vieler Schwerter ausgeliefert, die über seinem Kopf hängen und es zwingen sein täglich Brot bei allerlei Unbarmherzigen und Welt-Mördern zu erbetteln. Die Völker sollen sich nicht freuen und nicht spotten über Israel, das fremd aussieht, zerstreut und heimatlos unter allen. Der Fluch über Israel ist zeitweilig, wie lang er auch immer dauern mag, und seine Bestimmung, ein unglücklicher Bettler auf übel beleumundeten Wegen zu sein, wird am Ende aufgehoben...

Das Licht wird kommen, die Erlösung Israels, so wie Seher und Propheten es für später vorausge-

65 Jes 25:8.

66 Der Nister Di Mishpokhe Mashber, II, 78ff. Die Übereinstimmungen sind unterstrichen.

sagt haben... aber schon jetzt erstehen Zaddikim in jeder Generation, in der Bruch und Unglück über Israel kommt, die es auf sich nehmen, sein Schicksal zu deuten, die es auf seinem Dornenweg begleiten, voll Liebe und Erbarmen auf es schauen, und alle Pfeile, die Israel treffen sollen, auf sich zu ziehen wünschen...

...Geliebt ist Israel, dem auch in der Dunkelheit ein Spalt offen steht, auf die Erlösung zu blicken. Nicht nur auf die eigene, sondern die aller, für die es erwählt ist, zu leiden und an die bestimmte Zusage zu erinnern, dass die Zeit kommt [...] in der alle Tränen abgewischt werden von allen Gesichtern.

Die Zeit wird kommen – fuhr Lusi, jetzt schon erwärmt von seiner eigenen Rede, voller Hoffnung fort, – dass man den Hochzeitsbaldachin hinaufbringt auf den Heiligen Berg. Weise aus aller Welt und Zaddikim mit Kronen auf den Köpfen und mit Kerzen in den Händen scharen sich um den Gesalbten in ihrer Mitte, und die ganze Welt wird ihnen folgen – Mann, Weib, Kind; nicht nur das Menschengeschlecht auch wilde Tiere, Vieh und Vögel werden aufgerichtet werden und mit Wissen erfüllt, an jenem Tag der Freude und des Glücks für alle Welt... Jeder Weise mit seinen Anhängern und Verehrern, jeder Prophet mit seinen Schülern, jeder Zaddik, mit denen die sich ihm nahe hielten und sich nährten von seiner lauterer Rede und seinen gesalbten Erzählungen – alle die das heilige Feuer gebütet haben in Wind und in Sturmwind, auf dass es nicht verlöscht in der Finsternis.

Darum hütet auch ihr, Brüder und Anhänger unseres Glaubens, das Licht, das euch als Erbe übergeben wurde, bis zu dem Tag, bis zum Tag des Messias, wenn sich alle Knie vor dem Erlöser beugen...

Hütet das Feuer, Brüder und Anhänger unseres Glaubens – hat Lusi sich weiter erhitzt und die Menge hing staunend an seinen Lippen, um mehr und immer mehr des Trostes und der erhabenen Botschaft zu hören, die jedem zukommen, der dem Zaddik anhängt und ihm nahe steht.

– Ah, ah, – hat sich die Menge erquickt im Entzücken, dass dort ein Ausweg gezeigt wird aus dem allgemeinen Schmerz, aus dem Schmerz des Volkes und aus dem Schmerz jedes Einzelnen unter den Zuhörern.

– Ah, ah, ah – hat man sich gelabt an dem frommen Glück, verborgen unter dem Ärmel jenes besagte Licht zu halten, das glüht und nicht aufhören wird zu glühen bis der Messias kommt, wie der Rebbe Rabbi Nakhman versprochen hat...

Literaturverzeichnis:

- Bechtel, Delphine: *Der Nister's work 1907-1929. A study of a Yiddish Symbolist*, Bern, Frankfurt u.a. 1990
- Bergelson, Dovid: *Dikhtung un gezelschaftlikhkeyt*, in *Bikher Velt* 4-5, Kiev 1919, S. 5-16
- Boehlich, Sabine: „Nay-gayst“ *Mystische Traditionen in einer symbolistischen Erzählung des jiddischen Autors „Der Nister“* (Pinkhas Kahanovitsh), Wiesbaden 2008
- Collins, John J. (Hrsg.): *Apokalypse. The Morphology of a Genre*, Semeia 14, Atlanta 1979
- Der Nister: *Naygayst*, in: Der Nister; Kvitko, Leyb; Lifshits, Moyshe (Hrsg.): Geyendik, Berlin 1923, S. 5-30
- *Hoyptshtet (Fartseykhenungen)*, Kharkov 1934
- *Di mishpokhe Mashber II*, New York 1948
- Dresner, Samuel H.: *The Zaddik. The doctrine of the Zaddik according to the Writings of Rabbi Yaakov Yosef of Polnoy*, London, New York u.a. 1960
- Golomb, Aleksander: *Fun zeyer onbeyb. Zikhbroynes*, in: *Zamlbikher* 8, New York 1952, 249-251
- Grözinger, Karl Erich: *Jüdisches Denken. Theologie. Philosophie. Mystik*, I und II, Frankfurt a.M. 2004 und 2006
- Lvovski, Yankev: *Der Nister in zayne yugnt-yorn*, in: *Sovetish Heymland* 3, Moskau 1963
- Maggs: *The Mandelstam and "Der Nister" Files*, London/New York 1996
- Mantovan, Daniela, *Der Nister and his Symbolist Short Stories (1913-1929). Patterns of Imagination*, Ann Arbor 1993
- Mayzil, Nakhman: *Der Nister. Mentsh un kinstler*, in: *Der Nistor: Dertseylungen un eseyen*, New York 1957, 9-29
- Novalis: *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, hrsg. von Paul Kluckhohn und Richard Samuel, ³I, Darmstadt 1977, ²II, Darmstadt 1965, ²III, Darmstadt 1968 und IV, Darmstadt 1988
- Novershtern, Avrom (Hrsg.): *Igrotav shel Der Nister el Shmu'el Niger*, in *Khulyot* 1, Haifa 1992
(YIVO Archives File 303 über
<http://libsecnt.haifa.ac.il/eimsuv/viewerex.asp>, 14.12.2005)
- Rabbi Nakhman Bratslaver: *Sippurey Ma'asiot. Vunder mayses*, New York 1929
- Sadan. Dov: *May der Nister*, in: *A vort bashteyt II*, Tel Aviv 1978, 139-149
- Fodem un kanves. Vegn Der Nister*, in: *Toyern un tirn*, Tel Aviv 1979, 43-68
- Schlegel, Friedrich: *Philosophische Lehrjahre 1796-1806 nebst Manuskripten aus den*

- Jahren 1769-1828*, Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe hrsg. von Ernst Behler XIX, München, Paderborn, Wien 1971
- Schlegel, August Wilhelm und Friedrich (Hrsg.): *Athenaeum* I-III, Darmstadt 1992
(Nachdruck der Ausgaben Band I Berlin 1798, Band II und III Berlin 1799/1800)
- Stockinger: *Die Auseinandersetzung der Romantiker mit der Aufklärung*, in: Schanze, Helmut (Hrsg.) *Romantik-Handbuch* ²Stuttgart 2003, 79-107
- Scholem, Gershom: *Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala*, Frankfurt a.M. 1977
- Tishby, Isaiah: *The Wisdom of the Zohar* I-III, Oxford 1989
- Schäfer, Peter(Hrsg.): *Übersetzung der Hekhalot Literatur* I-IV, Tübingen 1989-91
- Terras, Victor (Hrsg.): *Handbook of Russian Literature*, New Haven [u.a.] 1985
- Valk, Thorsten: *Der Dichter als Erlöser. Poetischer Messianismus in einem späten Gedicht des Novalis*, über
http://goethezeitportal.de/db/wiss/novalis/valk_messianismus.pdf,
(14.12.2005)
- Wachtel, Michael: *Russian symbolism and literary tradition: Goethe, Novalis, and the poetics of Vyacheslav Ivanov*, Madison (Wis.) [u.a.] 1994

„Di berliner hobn nisht gegloybt zeyere oygn.“¹
Das jiddischsprachige Theater GOSET und der Regisseur
Alexander Granovsky

von Juliane Rösch

„Irgendetwas greift nach dem Herzen. Girrend, glitzernd, geil, blank und schwarz schlängelt etwas vorbei mit nackten Schultern aus Lumpen.“²

Solche und ähnliche Formulierungen lassen sich in Rezensionen über die Gastspiele jüdischer Theatergruppen in Berlin in den Zwanziger Jahren finden. Unbekannte Klänge hört man auf der Bühne, überrascht scheinen Zuschauer wie Kritiker von dem, was ihnen geboten wird. Das jiddische Theater hat sich aus den Fesseln des „Jargontheaters“ befreit. Ein wahrer Jubelsturm in der Pres-selandschaft der Hauptstadt begleitet das Gastspiel des Moskauer Jüdischen A-kademischen Theaters kurz GOSET genannt im Jahre 1928. Doch wer ist diese Schauspielerguppe, die die Herzen der Berliner erobert? Gastspiele aus Russ-land bzw. der Sowjetunion sind in den Zwanziger Jahren keine Seltenheit. Das russische Theater und im Speziellen das Moskauer Theater spielt in diesem Jahr-zehnt eine bedeutende Rolle in der deutschen Metropole. Persönlichkeiten wie die Regisseure Konstantin S. Stanislavsky³, Wsewolod E. Meyerhold⁴, Alexander

- 1 Manger Jitzkhak/ Turkov, Jonas/ Perenson, Moyshe (Hg): Yidisher teater in Eyrope tzvishn beyde velmelkhomes. Materialn tzu der geshikhte fun yidishn teater. Bd.2, Nju-York 1971. S. 99. (Alle Zitate und Worte, die aus jiddischen Originalquellen stammen, wurde nach den Vorgaben des YIVO transkribiert.)
- 2 E.V.: Jüdisches Künstlertheater. In: Berliner Tageblatt, 22.09.1921.
- 3 Konstantin Sergejewitsch Stanislavsky, (1863 Moskau – 1938 Moskau), russ. Schauspieler, Regisseur und Theaterreformer. S. ist Mitgründer und Leiter des Moskauer Künstlertheaters und zählt zu den Vertretern des psychologisch-naturalistischen Illusionstheaters, welches nachhaltig die europäische und amerikanische Theaterwelt beeinflusst. Ziel seiner oft sehr zahlreichen Proben: Der Schauspieler soll sich mit seiner Rolle identifizieren, d.h. die äußere Handlung soll zum intensivern Durchleben der Rolle führen und mit Natürlichkeit und Glaubhaftigkeit einhergehen.
- 4 Wsewolod Emiljewitsch Meyerhold, (1874 Pensa – 1940 Moskau), russ. Regisseur, Schauspieler, Theaterleiter deutscher Herkunft. M. erneuert die russ. Regiearbeit durch die Entwicklung einer radikal antirealistischen Bühnenkunst (Konstruktivismus). Von 1889-1902 arbeitet M. am Moskauer Künstlertheater mit Stanislavsky zusammen. 1920 wird er Leiter seines nach ihm benannten Theaters. Der Regisseur organisiert Agitproptheater, inszeniert Massenszenen und entwickelt einen grotesk-pantomimisch ausgerichteten Inszenierungsstil. M. widerruft trotz staatlicher Anweisung nicht seine künstlerische Arbeit, fällt in Ungnade, 1938 wird sein Theater geschlossen und M. 1940 hingerichtet.

Y. Tairov⁵ oder auch Yevgeny B. Vachtangov⁶ prägen nachhaltig das künstlerische Leben in Berlin. Doch anders als bei den sonst aus Russland auftretenden Künstlern hört man bei GOSET auf der Bühne nicht die russische, sondern die jiddische Sprache. Es ist nicht das erste Mal, dass auf einer Berliner Bühne Gäste aus Russland auftreten, die jene fremde und doch so vertraut klingende Sprache für ihre Inszenierungen benutzen. Bereits im September 1921 gastiert die Wilnaer Truppe im *Herrnfeldt-Theater* am Alexanderplatz. Doch wurden die Auftritte der Wilnaer eher verhalten und weniger wohlwollend in der Presse aufgenommen. Während der Schriftsteller und Kritiker Alfred Kerr im *Berliner Tageblatt* über seinen Theaterbesuch bei der Wilnaer Truppe eher irritiert schreibt:

*„Es ist eine fremde Sprache; man versteht nur Einiges. Wer Mittelhochdeutsch kann, etwas mehr. Manchmal klingt es wie aus Tirol, bald wie aus Holland, mit weichem Klangfall. Nirgends Gemauschel – sondern man fühlt eine geschlossene Eigensprache. Höchst merkwürdige Bekanntschaft.“*⁷

kommentiert der Kritiker Fritz Degener in der Zeitschrift *Der Kritiker* das Jiddische nur vernichtend:

*„verdreckte Sprache, die allgemein als Jargon bezeichnet wird und die man in der Tat kaum anhören kann, ohne eine körperliche Uebelkeit zu empfinden.“*⁸

Sieben Jahre später gastiert erneut eine Theatergruppe aus der Sowjetunion in der Metropole, welche ihre Inszenierungen in jiddischer Sprache auf die Bühne bringt. Doch dieses Mal überschlägt sich die Berliner Presse mit Lob und Anerkennung. Umjubelt und gefeiert wird das Ensemble von GOSET, das *Theater des Westens* ist bei den Vorstellungen jener Truppe ausverkauft. Einige Namen werden in der Presse immer wieder lobend hervorgehoben, wie der von Solomon Michoels oder Benjamin Zuskin, die durch brillante schauspielerische Leistungen auffallen oder der von Alexander Granovsky, welcher für seine Regiearbeit in den höchsten Tönen gelobt wird. Jedoch sticht die besonders positive Erwähnung des Zusammenspiels der Truppe in fast allen Artikeln und Rezensionen

5 Alexander Jakovlevitsch Tairov, (1885 Romny – 1950 Moskau) russ. Schauspieler, Regisseur, Theaterleiter. 1914-1949 leitet T. das Moskauer Kammertheater, dessen Spiel vom expressionistisch-bewegten, komödiantischen Theaterstil geprägt ist. Der Leiter erstrebt eine Abkehr vom Realismus hin zur komödiantischen Bühnenkunst. Das „synthetische“ Theater beeinflusst den deutschen Expressionismus.

6 Yevgeny Bagationovitsh Vachtangov (1883 Vladikavlas – 1922 Moskau), armen.-russ. Schauspieler und Regisseur, neben Meyerhold und Tairov einer der Hauptvertreter des revolutionären russischen Theaters. 1918 übernimmt V. die Leitung der Habima, des ersten hebräischsprachigen Theaters in der Welt. Mit seiner Inszenierung des *Dybuk* feiert das Ensemble weltweit Erfolge.

7 Kerr, Alfred: S. An-Ski: „Der Dybuk“. Jüdisches Künstlertheater (Kommandantenstraße) In: *Berliner Tageblatt*, 27.10.1921.

8 Degener, Fritz: Ostjüdisches Theater. In: *Der Kritiker*, 2. Novemberheft, 3. Jg.

nen hervor, die im Rahmen dieses Themas gelesen wurden. Hierbei handelt es sich zum einen um das Zusammenspiel zwischen Text und Musik, aber auch das gemeinsame Wirken zwischen den Schauspielern, die teilweise zu einer Einheit zu verschmelzen scheinen. Von besonderer Bedeutung muss dieses Ineinandewirken, das Miteinanderspielen gewesen sein. Je häufiger die Rede auf dieses Ensemblezusammenspiel fiel, umso mehr stellten sich die Fragen: Um was für eine Art von Zusammenspiel handelt es sich dabei? Woher kommt diese Faszination? Welche Art von Einheit ist gemeint? Was unterscheidet das Ensemble GOSET von dem der Wilnaer Truppe oder anderen? Was macht die Regiearbeit Alexander Granovskys so besonders? Und die sich immer deutlich aufdrängendere Frage: Wie arbeitet er?

Erst fast am Ende meiner Recherche bin ich über einen Artikel in den *literarischen bletern* gestolpert. 1928 veröffentlicht Alexander Granovsky in besagter jiddischsprachiger Zeitung *literarische bleter. ilustrirte vokalshrift far literatur, teater un kunst* einen Text, in dem er Antworten auf jene Fragen gibt, die seit so langer Zeit unbeantwortet geblieben sind.

Doch bevor ein erster Versuch unternommen wird, Antworten auf obige Fragen zu finden, wird die Entstehungszeit von GOSET, die Geschichte des Ensembles und dessen weiterer Verlauf dargestellt.

Die Entstehung des Theaterensemble GOSET

Im Verlauf der Russischen Revolution von 1917 und während den sich daraus folgenden politischen Veränderungen, gründen sich eine Vielzahl von jüdischen/jiddischen Theatergruppen, so auch GOSET.

Die Anfangsjahre sind geprägt durch zwei grundlegende Prozesse, zum Einen durch die Beziehung des Theaters zur Russischen Revolution, die den jüdischen Künstlern Autonomie gewährt, zum Anderen durch die kritische Auseinandersetzung des Theaters und der Künstler mit der eigenen kulturellen Tradition. GOSET beteiligt sich bewusst und aktiv am Umwälzungsprozess innerhalb der sowjetisch/russisch-jüdischen Bevölkerung und an der Gestaltung einer säkularen nationalen jüdischen Kultur.

Im Jahre 1919 wird Alexander Granovsky von der Jüdischen Sektion der kommunistischen Partei (Yevseksia) beauftragt, ein Jüdisches Theater zu gründen. Alexander Granovsky wird 1890 in Moskau als Abraham Azark geboren und stirbt 1937 in Paris. Wenige Tage nach seiner Geburt zieht seine Familie nach Riga, dort verbringt er seine Kindheit und Jugend. Es folgen unterschiedliche Angaben über die nächsten Lebensstationen des Sohnes aus einer großbür-

gerlich jüdischen Familie. Nicht eindeutig ist, in welcher Stadt er sich zu welchem Zeitpunkt aufhält, aber Einigkeit herrscht darüber, dass er sowohl in Skt. Petersburg wie auch in München an der dortigen Theaterschule bzw. -akademie studiert. Auch lassen sich keine eindeutig belegbaren Angaben darüber finden, wann er unter Max Reinhardt arbeitet. Es bleibt ungeklärt, ob Granovsky bereits während seines zweijährigen Studiums in München 1913/14 oder erst bei einem seiner späteren Aufenthalte ab Ende 20er Jahre in Berlin unter Max Reinhardt arbeitet. Granovskys Regieleistungen belegen aber, dass diese Zusammenarbeit mit Reinhardt seine zukünftigen Produktionen stark beeinflussen. Ende der 20er Jahre dreht er in Berlin zwei Tonfilme: *Das Lied vom Leben* und *Die Koffer des Herrn O.F.* Zudem bekommt er das Angebot erneut mit Max Reinhardt im *Deutschen Theater* in Berlin zusammenzuarbeiten. Mitte der 1930er Jahre verlässt der Theater- und Filmregisseur Berlin und geht nach Paris.

Doch zurück in das Jahr 1919, Granovsky ist soeben aus Deutschland wieder gekehrt und übernimmt umgehend die Leitung des neuen Theaters. Somit wird das erste Mal in der Geschichte des jiddischen Theaters von staatlicher Seite ein Jüdisches Theater gegründet und finanziert. Alexander Granovsky eröffnet noch im selben Jahr in Pedrograd eine Schauspielschule *shul far tsenisher kunst*. Im Unterschied zu vielen anderen Theatergruppen erhält GOSET von Anfang an staatliche Subventionen. Für die nunmehr offiziell anerkannten Schauspieler bedeutet dies zunächst ein gesichertes Grundeinkommen. Doch damit steht das Ensemble auch in staatlicher Abhängigkeit und bekommt als Auftrag die moderne szenische Kunst den jüdischen Arbeiterschichten zu vermitteln, was die Schauspielertruppe in einen Zwiespalt führt:

„In Petrograd hatte der sich von westlicher Bildung geprägte Granowsky bemüht, ein Welttheater jiddischer Sprache zu schaffen. Dieses Ziel fand Anklang bei der Intelligentsia, die Granowskys Studio unterstützte und danach strebte, die jüdische Kultur im Geist der Aufklärung zu modernisieren. Ihnen waren die beliebten jiddischen Theatergruppen peinlich, die Farcen, musikalischen Komödien, Operetten und Melodramen aufführten. [...] Die jüdische Intelligentsia hielt diese für vulgär und minderwertig und wünschte sich ein Theater, das sich mit allgemeinen Problemen befasste, oder bürgerliche Dramen aufführte, die auf den zeitgenössischen europäischen Bühnen realistisch dargestellt wurden.“⁹

Noch im gleichen Jahr, wenige Monate nach der ersten Premiere, unternimmt das Ensemble eine Gastspielreise nach Witebsk in Weißrussland, wobei dieses unter anderem auf den dortigen Leiter der Kunstakademie *Staatliche Schule für*

9 Kampf, Avram: Chagall im Jiddischen Theater. In: Christoph Vitali (Hg): Marc Chagall. Die russischen Jahre 1906-1922. Genf 1991. S. 90-111. S. 99.

schöne Künste, Marc Chagall, trifft. Einige Jahre später folgt ein zweiter längerer Aufenthalt in der Ukraine.

Petra Kremer-Drieß¹⁰, die sich in ihrer Magisterarbeit ebenfalls mit GOSET beschäftigt, stellt in ihrer Arbeit die These auf, dass während dieser Reisen durch die Provinzen und dem Kennen lernen des Lebens im *Shtetl*, bei Granovsky ein Umdenkprozess einsetzt, der sich in hohem Maße in seiner Arbeit im Jiddischen Theater niederschlägt. Granovsky ist dieses Milieu zum Zeitpunkt seiner Reisen noch nahezu unbekannt und er erlebt somit das erste Mal die Atmosphäre einer jüdischen dörflichen Gemeinschaft. Kremer-Drieß schreibt:

„dass Alexander Granowsky die Einsicht gewonnen hatte, dass das Ziel einer säkularen jüdischen Kultur in der Sowjetunion nur mit dem Preis der Zerstörung des gesamten traditionellen jüdischen Wertesystems verbunden war. Dieser Entwicklung entgegenwirkend, gaben Granowsky und sein Hauptdarsteller Salomon Michoels in diesen beiden Produktionen¹¹ der alten Lebenswelt positive Lebenszüge. Das GOSET erhielt damit eine zusätzliche Funktion. Neben der von staatlicher Seite geforderten kulturpolitischen Aufgabe trat eine weitere: die Erinnerung an die historische Identität der Juden.“¹²

Laut Kremer-Drieß kommt es aufgrund der Erfahrungen zu einem Richtungswechsel in der inhaltlichen Interpretation der *Jiddischen Klassiker*. Darauf scheint auch die nachfolgende Stückauswahl hinzudeuten, die ausschließlich jiddische Autoren beinhaltet, die zu den Klassikern zählen: Scholem-Alechem-Abend – drei Einakter von Scholem Alechem (1921), *Die Hexe* von Abraham Goldfaden (1922) und *200.000* von Scholem Alechem (1923). Zuvor studiert Granovsky nach Maeterlinks *Die Blinden* das Stück *Uriel Acosta* von Karl Gutzkow ein.

Der Umzug nach Moskau

GOSET versteht sich als Theater der jüdischen Massen, der jüdischen Arbeiter, nicht als ein Theater der jüdischen Elite. So siedelt GOSET, unter anderem aufgrund mangelnder Proberäume und in der Hoffnung ein noch breiteres Publikum anzusprechen, am 20. November 1920 nach Moskau über, in das Gebäude des bereits bestehenden Moskauer Jüdischen Theaterstudios,

10 Petra Kremer-Drieß hat 1997 am Institut für Theaterwissenschaften an der FU in Berlin eine Magisterarbeit vorgelegt mit dem Titel: *Das Staatliche Jüdische Theater (GOSET) in Moskau unter der Direktion von Alexander Granowsky (1920-1928)*. Sie betrachtet GOSET aus der theaterwissenschaftlichen Perspektive und beschäftigt sich dabei ausführlich mit den Inszenierungen der Stücke.

11 „Jüdisches Glück“ (Film, 1925) „Die Reise Benjamin des Dritten“ (1927) (Anm. der Autorin).

12 Kremer-Drieß, Petra: *Das Staatliche Jüdische Theater (GOSET) in Moskau unter der Direktion von Alexander Granowsky 1920-1928*. Berlin 1997. S. 3.

„das bereits seit April 1920 in einem dreistöckigen Haus in der Großen Tschernitschewsky Gasse in der Moskauer Innenstadt einquartiert war.“¹³

Doch nicht nur die zu klein gewordenen Proberäume sind Grund für den Umzug. Abraham Efros, der künstlerische Leiter des Ensembles, begründet diese Entscheidung mit dem Argument, dass Moskau der Ort sei, an dem jüdische Emanzipation stattfinden könne.

“Upon learning of Granovsky’s theater, Efros proposed that the troupe move to Moscow to inaugurate a new Jewish emancipation centred on a renaissance of the plastic art.”¹⁴

Die Spielzeit in Moskau beginnt am 1. Januar 1921; auf dem Programm steht der *Scholem-Alechem-Abend* mit den Einaktern von Sholem Alechem: *Agentn*, *Mazl tov* und *Farshterter Pesakh*. Für diesen Abend entwirft Marc Chagall die Bühnenbilder und Kostüme.

Marc Chagall als Bühnenbildner

„Im Gesamtwerk Marc Chagalls nimmt die Theaterarbeit für das Jüdische Theater in Moskau jedoch einen einzigartigen Platz ein. Mit ihr hat der geniale Maler der Theaterkunst der ganzen Welt großartige, neue Impulse verliehen.“¹⁵

Wie bereits erwähnt treffen Marc Chagall und GOSET 1919 das erste Mal in Witebsk aufeinander. Chagall ist während dieser Zeit Gründer und Leiter der ersten Kunstakademie *Staatliche Schule für schöne Künste* in Witebsk. Es gibt laut Berichten zum damaligen Zeitpunkt noch keinen persönlichen Kontakt zwischen Chagall und GOSET. Chagall äußert sich über die Theateraufführungen von GOSET in der Kunstakademie wenig positiv:

„Ich habe diese Vorstellungen, die im realistischen Stil Stanislawskys aufgeführt wurden, gesehen und ich kann meine Enttäuschung nicht verhehlen.“¹⁶

Abraham Markovitsh Efros (1898–1954), der als Lehrer, Kritiker und Wissenschaftler eine Schlüsselrolle in den Auseinandersetzungen um eine russisch jüdische Kunst vor und nach der Revolution spielt, übernimmt nach dem Umzug nach Moskau die künstlerische Leitung von GOSET. Efros ist es, der Chagall bereits aus Witebsk näher kennt und ihn als Bühnenbildner zu GOSET holt.

13 Vgl: Schatskich, Alexander: Marc Chagall und das Theater. In: Christoph Vitali (Hg): Marc Chagall. Die russischen Jahre 1906-1922. Genf 1991. S. 74-87. S. 76.

14 Veidlinger, Jeffrey: The Moscow State Yiddish Theater. Jewish culture on the Soviet stage. Bloomington 2000. S. 35.

15 Schatskich, 1991. S. 74-87. S. 87.

16 Ebd. S. 75.

Obwohl Granovsky skeptisch gegenüber Chagalls Kunstwerken ist, überzeugt Efros den Regisseur Granovsky und Chagall wird beauftragt, für den *Scholem-Alechem-Abend*, der auch später während der Europatournee in Berlin zu sehen ist, Bühnenbilder und Kostüme zu entwerfen. Chagall entwickelt eine neue Art der Bühnenkunst für das jüdische Theater. Sein Wunsch ist es, das alte jüdische Theater zu reformieren. Eine weitere Neuerung zeigt sich zudem bei der Ausgestaltung der Figuren. Bis zu diesem Zeitpunkt werden die Personen auf der jüdischen Bühne durch „Klamauk“ charakterisiert. Chagall ist der Erste, der die Tiefgründigkeit und die psychologische Genauigkeit der einzelnen Figuren erarbeitet und hervorhebt. Durch diese tiefe und ernst genommene Beschäftigung mit den Charakteren gelingt es, eine neue Form im Umgang mit den Figuren Scholem Alechems¹⁷ zu finden.

Doch die Zusammenarbeit zwischen dem Regisseur Granovsky und dem Künstler Chagall stellt sich als nicht sehr einfach heraus. Chagall lässt es sich beispielsweise nicht nehmen, wesentlich bei der Inszenierung und dem Theaterstil mitzuwirken. Dies führt zu Konflikten mit Granovsky, der es vorzieht, Dinge und Gegenstände eins zu eins, im Sinne seines bevorzugten Stils des Realismus, auf der Bühne darzustellen. Chagall hingegen ist dieser Realismus zuwider:

„Am Premierenabend (man spielt drei Stücke von Scholem Alechem) konnte ich nicht einmal in den Zuschauerraum gehen, so sehr war ich mit Farbe beschmiert. Wenige Sekunden, ehe der Vorhang aufging, rannte ich noch auf die Bühne, schnell ein paar Requisiten anzustreichen. Ich ertrug nicht den ‚Naturalismus‘. Plötzlich ein Zusammenstoß. Granowsky hatte einen richtigen Scheuerlappen aufgehängt. Ich seufzte und schreie: ‚Einen richtigen Scheuerlappen? Wer ist hier der Regisseur, Sie oder ich?‘ schreit Granowsky zurück.“¹⁸

So beschränkt sich die Zusammenarbeit von Chagall und GOSET lediglich auf dieses eine Stück.

Jedoch sind zweifellos die Bilder, mit denen Chagall den Zuschauerraum ausmalt, von großer Bedeutung für die Weiterentwicklung des jüdischen Theaters. Sie bilden nicht nur eine ständige Quelle der Inspiration für Regisseur und Schauspieler, sondern schaffen und garantieren darüber hinaus eine Einheit zwischen Bühne und Zuschauerraum. Mit dieser Raumgestaltung ist nicht nur ein neuer Weg der jüdischen Kunst beschritten, sondern ebenso einen wichtige Voraussetzung für die Entwicklung eines Volkstheaters geschaffen.

17 Detaillierte Beschreibungen der Kostüme und des Bühnenbildes zum Scholem-Alechem-Abend lassen sich in dem Buch von Reifenstein S. 64f. nachlesen.

18 Chagall, Marc: Mein Leben. Stuttgart 1959. S. 163.

Einführung in das Jüdische Theater

Die Wand- und Deckengemälde im Zuschauerraum von GOSET in Moskau tragen in ihrer Gesamtheit die Bezeichnung *Einführung in das Jüdische Theater*. Während seiner Arbeit als Bühnenbildner bemalt Marc Chagall aus eigener Initiative diesen Teil des Gebäudes. Mit Selbstdisziplin und großem Enthusiasmus verbringt er viele Wochen fast ausschließlich im Theater und gestaltet diesen Raum zu einem Gesamtkunstwerk. Er stattet den kompletten Zuschauerraum, Wände wie Decke, mit Gemälden aus, auf denen die Schauspieler, der Regisseur Granovsky und er selbst auf verschiedenste Art und Weise zu sehen sind:

„In einem knappen Monat, Tag und Nacht arbeitend, hat der Maler diese unvorstellbare Leistung vollbracht, vergleichbar in der russischen Kulturgeschichte nur mit Puschkins berühmtem Boldinoer Herbst, einer ungewöhnlichen Schaffensperiode des Dichters im Herbst 1830.“¹⁹

Betritt man den Zuschauerraum durch die Eingangstür, erblickt man auf der linken Seite ein riesiges Wandgemälde²⁰. An der gegenüberliegenden Seite befindet sich ein friesartiges *Hochzeitsmahl* und darunter in den Zwischenwänden der Fenster folgende vier Darstellungen:

der *Musik*,
des *Tanzes*,
der *Literatur* und
des *Theaters*.

Der Eindruck, den die Besucher von diesem Raum bekommen, muss revolutionär sein, denn auf den Wänden sind Tradition, Geschichte, Religion, Spiel, Musik, Literatur und Akrobatik miteinander verbunden und in Zusammenhang gestellt. Chagall zaubert ein Fest an die Wand und lädt die Besucher ein, an diesem Fest teilzuhaben.

Hervorzuheben sei an dieser Stelle noch einmal, welche Bedeutung dieser Raum im Zusammenspiel mit dem Ensemble des ganzen Theaters hat. Mit diesem Haus und diesem Raum schaffen Chagall und Granovsky gemeinsam, wenn wahrscheinlich auch nicht ganz freiwillig, erstmalig in der russischen Geschichte des jüdischen Theaters einen Lebens- und Identifikationsraum für Juden und für

19 Vgl.: Schatskich, 1991. S. 78.

20 Hier variieren die Angaben über die Größe: Avram Kampf: Chagall im Jiddischen Theater, S. 94 gibt als Daten 284x787cm an. Bei Christoph Vitali (Hg): Marc Chagall. Die russischen Jahre 1906-1922. Genf 1991 finden sich folgenden Maße: 4x12m.

all diejenigen, die diese Sensation in Moskau erleben dürfen. Es wurde ein zu dieser Zeit einmaliges Ensemble aus Bildern, Menschen und Kunst geschaffen.

Auch in der weiteren Geschichte GOSET zeigt sich Marc Chagalls Genialität. Mit großer Sicherheit hat der Künstler Chagall die Vorahnung, dass Umzüge des Theaters nicht auszuschließen sind. Er zeichnet sein Kunstwerk auf Leinwände, so dass diese bei Umzügen zusammengerollt werden können. Dank eines weit-sichtigen wie umsichtigen Theaterliebhabers können somit zumindest die Wandgemälde den Zweiten Weltkrieg unbeschadet überstehen und befinden sich heute im Archiv in der *Staatlichen Tretjakow-Galerie* in Moskau.

GOSET in Berlin

Im Jahre 1928, nach unzähligen Verhandlungen und einer ausführlichen Korrespondenz, erhält GOSET die staatliche Genehmigung auf Europatournee zu gehen.

„Als eines der wichtigsten Kulturgüter sollte es auf Tournee gehen und der kapitalistischen Welt beweisen, dass das beste jüdische Theater aus der UdSSR kommt“²¹

Granovsky wählt als ersten Gastspielort Berlin, in der Hoffnung dort den nötigen Erfolg und eine positive Aufnahme des Ensembles durch die einflussreichen Berliner Theaterkritiker zu finden. Die Berliner Presse zeigt bereits bei den Gastspielen der Wilnaer Truppe²² 1921 sowie bei der Habima²³ 1926 ein breites

21 Kremer- Drieß, 1997. S. 97.

22 Alexandro Azro, Leib Kadison und Jacob Sherman gründen 1916 in Wilna die Wilnaer Truppe. Ihre Stücke bringen sie in jiddischer Sprache auf die Bühne. In Warschau erleben die Wilnaer 1920 ihren erfolgreichen Durchbruch mit der Uraufführung des *Dybuk* von An-Ski. Nach Unstimmigkeiten innerhalb der Gruppe trennen sich die Schauspieler; ein Teil zieht weiter nach Rumänien, feiert dort große Erfolge, kehrt zurück nach Warschau und 1939 mit den Einmarsch der Nationalsozialisten wird ihrem künstlerischen Schaffen ein jähes Ende gesetzt. Nur vereinzelt überleben einige ehemalige Schauspieler der Wilnaer Truppe. Der andere Teil um die Akteure Alexandro Azro und Sonja Alomis fährt 1921 weiter nach Berlin und erlebt dort eine herzliche Aufnahme. Berliner Persönlichkeiten wie Sammy Gronemann, Hermann Struck, Arnold Zweig und andere unterstützen finanziell wie ideell diese jiddischsprachige Truppe. Im März 1922 beginnen die Künstler ihre Welttournee, die in Amerika endet. Mit dem Weggang Azros und Alomis von der Truppe löst sich 1926 die Schauspielergemeinschaft auf. Mit den Inszenierungen der Wilnaer Truppe ist es das erste Mal in der Geschichte des jiddischen Theater gelungen, mit anderen führenden Theater der Welt in der Presse genannt zu werden. Der Spielort Berlin spielt dabei eine sehr wesentliche Rolle.

23 Das erste hebräischsprachige Theater der Welt, die Habima, gründet sich 1917 in Moskau. Nachum Zemach, der in die Geschichte der Urvater des hebräischen Theaters eingehen wird, sammelt Enthusiasten um sich, um die Idee dieses neuen Theaters zu verwirklichen. Mit Vachtangovs Inszenierung des *Dybuk* 1922 erhalten die Mitglieder der Habima hohe Anerkennung im Inwie auch im Ausland. Ihre Tournee führt sie unter anderem 1926 nach Berlin, wo sie mit Ehren und Würde empfangen werden. Ihr Ruf war ihnen bereits vorausgeeilt, so dass Persönlichkeiten wie Thomas Mann, Max Reinhard, Albert Einstein und noch eine Vielzahl weiterer bekannter

Interesse. Dies zeigt sich in der Vielzahl der Kritiken und Rezensionen, die während der Recherche gefunden wurden. Der Kritiker Hermann Svet verweist in seinem Artikel darauf, dass allein in Berlin zur Aufführung von dem Stück *200.000* von GOSET über 40 Artikel in der Presse erschienen sind.²⁴ Die Dekoration, die Kostüme und alle anderen benötigten Materialien, die für die Stücke benötigt werden, werden in achtzehn Waggons verpackt und mit dem Zug vorausgeschickt.²⁵

Das Repertoire in Berlin von April bis Mai 1928

Der erste Aufenthalt in Berlin dauert vom 11. April bis 16. Mai 1928. In diesen vier Monaten führt GOSET im *Theater des Westens* drei Stücke auf.

Datum	Tag	Uhrzeit	Titel der Theaterstücke
11. April 1928	Mi	8 :00	200.000 von Scholem Alechem
12. April	Do	8 :00	200.000
13. April	Fr	8 :00	200.000
17. April	Di		Die Reise Benjamin III. von Mendele Moiches-Sforim (JR) 200.000 (BT)
18. April	Mi		Die Reise Benjamin III.
19. April	Do		Die Reise Benjamin III.
20. April	Fr		Die Reise Benjamin III.
21. April	Sa		Die Reise Benjamin III.
22. April	So		Die Reise Benjamin III.
23. April	Mo		Die Reise Benjamin III.
24. April	Di		200.000
25. April	Mi		Die Reise Benjamin III.
26. April	Do		200.000
27. April	Fr		200.000
28. April	Sa		Die Reise Benjamin III.
29. April	So		Die Reise Benjamin III.
01. Mai	Di	8 :00	Die Hexe (Premiere) von Abraham

und weniger bekannter Bürger die Aufführungen der hebräischsprachigen Schauspielgruppe besuchen. Heute ist die Habima das Nationaltheater Israels und hat ihren festen Sitz in Tel Aviv.

24 Vgl.: Svet: Deytshe yidn, deytshes prese un dos granovski teater. In: literarische bleter, Nr. 17 vom 27.04.1928. S. 321.

25 Benjamin, Walter: Granovsky erzählt. AdK-Akte: A-Granach 547.

			Goldfaden
02.Mai	Mi		Die Hexe
03.Mai	Do		Die Reise Benjamin III.
04.Mai	Fr		Die Reise Benjamin III.
05.Mai	Sa	8 ¹ / ₂	Die Hexe
06.Mai	So	8 ¹ / ₂	Die Hexe (JR) Die Reise Benjamin III. (BT)
07.Mai	Mo	8 ¹ / ₂	Die Hexe
08.Mai	Di	8 ¹ / ₂	Die Hexe
09.Mai	Mi		200.000 (zum letzten Mal)
10.Mai	Do	8 ¹ / ₂	Die Reise Benjamin III.
11.Mai	Fr	8 ¹ / ₂	Die Reise Benjamin III.
12.Mai	Sa	8 ¹ / ₂	Die Reise Benjamin III.
13.Mai	So	8 ¹ / ₂	Die Hexe
14.Mai	Mo	8 ¹ / ₄	Die Hexe
16.Mai	Mi		Die Reise Benjamin III. (Abschiedsvorstellung)

Repertoire GOSET in Berlin von April-Mai 1928, recherchiert nach *Jüdischer Rundschau* (JR), *Berliner Tageblatt* (BT) und *8 Uhr Abendblatt*.

Auch GOSET führt die Stücke, wie bereits sieben Jahre zuvor die Wilnaer Truppe, in jiddischer Sprache auf. Und auch GOSET spielt während des ersten Aufenthalts in Berlin Stücke von jiddischen Klassikern. Doch das Bild des jiddischen Theaters hat sich verändert. Die Berliner verbinden mit dieser Art des Theaters keine traditionellen volkstümlichen Aufführungen mehr, vielmehr erwarten sie hohe Kunst – und werden laut den Rezensionen nicht enttäuscht.

Die Presse und ihre Kritiken

„Di Berliner hobn nisht gegloybt zeyere oygn.“²⁶

Die Presse bejubelt das Theaterensemble und spricht von einem der größten Theaterereignisse der Saison. Arnold Zweig legt den Lesern der *Jüdischen Rundschau*, nachdem er 200.000 gesehen hat, ans Herz:

„geht hin Bürger! Laßt Euch entzücken!“²⁷

Jacob Monty in der *Vossischen Zeitung* schreibt ebenso wie Zweig voller Leidenschaft:

26 Manger (1971), S. 99.

27 Zweig, Arnold: 200.000 Moskauer Jiddisches Theater. In: *Jüdische Rundschau*. 17.04.1928.

„Ein Spiel, das den Zuschauer vom Sitz aufreißt, hinein in den Rhythmus der Leute da oben auf der Bühne“²⁸

Und bei Kurt Pinthus im *8 Uhr Abendblatt* ist zu lesen:

„bezaubernd, bestrickend, beglückend, himmlisch...“²⁹

GOSET brilliert als Theater aufgrund der häufig erwähnten genialen Regiearbeit Granovkys, dem damit verbundenen Zusammenspiel des Ensembles und den hervorragenden Leistungen einzelner Schauspieler, wobei an erster Stelle Solomon Michoels und ihm folgend Benjamin Zuskin für ihr herausragendes Spiel immer wieder lobend hervorgehoben werden. Man ist sich einig, dass hier großartige Kunst hervorgebracht wurde. Der Kritiker Schmarjahu Gorelik (1877-1943)³⁰ zieht eine Bilanz über die Entwicklung des Jüdischen Theaters – angefangen von der Wilnaer Truppe, die sich von der „elenden Schmiere“³¹ befreit hat, über die Habima, hin zu GOSET, das mit seinen Leistungen im Superlativ gewürdigt wird. Selbst die nationale Zeitung *Germania* kann sich dem Bann von GOSET nicht entziehen und findet anerkennende Worte:

„Michoels und Suskin, die turmhoch über die Mittelmäßigkeit der anderen herausragen und tüchtige Charakterdarsteller sind [...] daß der Erfolg groß war.“³²

Viele Persönlichkeiten der damaligen Zeit besuchen Aufführungen. Nach der Vorstellung *Die Reise Benjamin des Dritten* kommt beispielsweise der bekannte Berliner Schauspieler Alexandro Moissi zu seinem Kollegen Zuskin, umarmt ihn und küsst ihn mit Tränen der Begeisterung in den Augen:

„Ikh troyrn, meyn troyrn tsu shpiln Senderlen azoy vi du tust es!“³³

Auch der Schriftsteller David Bergelsohn befindet sich unter den Zuschauern. Er sagt in einem Interview, das in den *literarischen bletern* wiedergegeben wird:

„Dem kamer-teater kon ikh nokh fun di ershte yorn, ven er hot ongeboyn tsu shpiln in Moskeve di ershte zakh – Sholem Alekhems ‚Mazl-tov‘, vu Vofsi [Michoels-Vofsi – Doppelname des Schauspielers – Anm. der Autorin] hot gegebn a glentsendike reb

28 Jacobs, Monty : « 200.000 » im Theater des Westens. Das Moskauer Jüdische Akademische Theater. In: Vossische Zeitung, 13.04.1928.

29 Pinthus, Kurt: „Die Reise Benjamin des dritten“ Moskauer Jüdisches Akademisches Theater. 20.4.1928 8 Uhr Abendblatt.

30 Gorelik arbeitet an russisch- und hebräischsprachigen Zeitungen mit. In veröffentlichten Briefen kritisiert er die radikalen jiddischen Parteien und Strömungen und stellt sie der zionistischen Idee gegenüber. Gorelik selbst tritt 1905 aus dem Bund aus und schließt sich der zionistischen Bewegung an. 1910 ist er verantwortlich für die Herausgabe des Sammelbands *Der yiddisher alamakh*.

31 Gorelik Sch.: Der Weg des Jüdischen Theaters. In: Jüdische Rundschau vom 23.05.1928.

32 Kühn, Edmund: „200.000“ Gastspiel des Moskauer Jüdischen Akademischen Theaters im Theater des Westens. In *Germania* vom 15.04.1928.

33 Manger, 1971. S. 99.

Alter, an opgevoygenem, an opgemastenem, aza min geshtalt ikh gornisht geven oyf der yiddisher stsene biz im. Fun dermolt on hot der teater adurkhegemakht a kolosaln veg. A. Granovsky hot zikh aroysgevizn far a rezhiser, tzu velkhn siz shver tsu gefinen aglaykhn tsvishn di greste velt-rezhisern. Far der tzeyt hobn zikh in dem teater-kolektiv antviklt ay-nike kreftn – Vofsy, Zuskin u.a.“³⁴

Bergelsohn ist der Meinung, dass sich durch den Auftritt des Kammertheaters in Europa neue Anhänger der jiddischen Sprache und Folklore finden. Bergelsohn trifft während der Vorstellung den Schriftsteller Alfred Döblin, der sich an ihn wendet, um ihm zu gestehen, dass er selbst kein Wort verstehe. Bergelsohn bedankt sich lachend bei Döblin, der über diese Reaktion verdutzt ist. Bergelsohn erklärt Döblin, dass er deshalb dankbar sei, weil es das Vorurteil widerlege, dass Jiddisch nur ein „Jargon“ sei – ein deutscher Dialekt.³⁵ Auch der damals schon berühmte Regisseur Max Reinhardt lässt es sich nicht nehmen, dieses so gepriesene russisch-jüdische Theater zu besuchen. Bekannt ist, dass er sich die Vorstellung *Die Reise Benjamin des Dritten* ansieht und *autoritativen Beifall* spendet.³⁶

Durch die Vielzahl der bekannten Persönlichkeiten, die dieses Theater von Granovsky besuchen, hier seien nur stellvertretend einige erwähnt, ist belegt, dass dieses Jiddische Theater auf gleicher Ebene mit anderen anerkannten Theatern agiert. Schon der Habima gelingt es, ähnlich erfolgreich in Berlin und darüber hinaus in der Welt zu werden. Während dieses Ensemble in hebräischer Sprache auf der Bühne auftritt, spielt GOSET auf Jiddisch, dem so genannten „Jargon“. Mit den Inszenierungen des Ensembles GOSET wird das vorher unmöglich scheinende Realität – das so verpönte und missachtete Jiddisch geht in die Weltgeschichte des Theaters ein und kann mit anderen Weltklasse-Theatern konkurrieren.

Auch bei ihrem zweiten Aufenthalt in Berlin wird GOSET stürmisch bejubelt. Und dies obwohl die Wahl des Repertoires nicht den Wünschen der Zuschauer zu entsprechen scheint. Auf dem Programm steht *Trounadek* von Jules Romains, eine französische Operette. Man bewegt sich außerhalb der jüdischen Thematik und stößt dabei auf Ablehnung. Ein fremder Stoff aus einem fremden Milieu macht die Problematik des jüdischen Theaters deutlich. Obwohl die Leistungen Michoels' und anderer wieder hervorragen, gelingt es nicht, die französische Welt auf die der Jiddischkeit zu übertragen. Jiddischer Humor und französische Grazie hätte Granovsky sicher gern vereinbart, doch setzt er dieses Stück

34 N.N.: David Bergelson vegn dem Granovsky teater. Literarische bleter 1928. S. 321.

35 Vgl.: N.N.: David Bergelson vegn dem Granovsky teater. Literarische bleter 1928. S. 321.

36 Eloesser, Arthur: Die Reise Benjamin des Dritten. Das Moskauer jüdische Theater im Theater des Westens. In: Vossische Zeitung, 20.04.1928.

nach fünf Vorstellungen ab und wendet sich wieder den traditionellen Klassikern zu.

„*Es iz far unz a groys befridigung, vos di forshetlung fun Peretz, Baynakht oyfn altn mark' hot azoy oysgenumen in Berlin.*“³⁷

Folgendes Repertoire ist im Berliner *Theater des Westens* von September bis Oktober 1928 zu sehen:

Datum	Tag	Uhrzeit	Titel der Theaterstücke
28.Sept. 1928	Fr	8 :00	Trouadek von Jules Romains
29.Sept.	Sa		Trouadek
30.Sept.	So	8 ¹ / ₄	Trouadek
01.Okt.	Mo	8 ¹ / ₄	Trouadek
02.Okt.	Di	8 ¹ / ₄	Trouadek
03.Okt.	Mi	8 ¹ / ₄	Die Reise Benjamin III.
04.Okt.	Do	8 ¹ / ₄	Die Reise Benjamin III.
05.Okt	Fr	8 ¹ / ₄	200.000
06.Okt.	Sa	8 ¹ / ₄	Die Reise Benjamin III.
07.Okt.	So	8 ¹ / ₄	Die Reise Benjamin III.
08.Okt.	Mo	8 ¹ / ₄	200.000
09.Okt.	Di	8:00	Die Nacht auf dem alten Markt (Premiere) von Itzchak Leib Peretz
10.Okt.	Mi	8 ¹ / ₄	Die Nacht auf dem alten Markt
11.Okt.	Do	8 ¹ / ₄	Die Nacht auf dem alten Markt
12.Okt.	Fr	8 ¹ / ₄	Die Nacht auf dem alten Markt
13.Okt.	Sa	8 ¹ / ₄	Die Nacht auf dem alten Markt
14.Okt.	So	8 ¹ / ₄	Die Nacht auf dem alten Markt
15.Okt.	Mo	8 ¹ / ₄	Die Nacht auf dem alten Markt
16.Okt.	Di	8 ¹ / ₄	Die Nacht auf dem alten Markt
17.Okt.	Mi	8 ¹ / ₄	Die Nacht auf dem alten Markt
18.Okt.	Do	8 ¹ / ₄	Die Nacht auf dem alten Markt
19.Okt.	Fr	8 ¹ / ₄	Die Nacht auf dem alten Markt
20.Okt.	Sa	3 ¹ / ₄ + 8 ¹ / ₄	Die Nacht auf dem alten Markt
21.Okt.	So	8 ¹ / ₄	Die Nacht auf dem alten Markt
22.Okt.	Mo	8 ¹ / ₄	Die Nacht auf dem alten Markt
23.Okt.	Di	8 ¹ / ₄	Die Nacht auf dem alten Markt

37 Zuskin, Benjamin: Vi mir hobn gearbet oyf Peretzes "Beynakht oyfn altn mark". In: Literarische bleter 1928 Nr.45. S. 879.

24.Okt.	Mi	8 ¹ / ₄	Die Reise Benjamin III.
25.Okt.	Do	8 ¹ / ₄	Die Nacht auf dem alten Markt
26.Okt.	Fr	8 ¹ / ₄	Die Nacht auf dem alten Markt (Abschiedsvorstellung)

Repertoire GOSET in Berlin von September-Oktober 1928 recherchiert nach *Jüdischer Rundschau*, *Berliner Tageblatt* und *8 Uhr Abendblatt*.

Mit dem Stück *Baynakht oyfn altn mark* erobert GOSET ein weiteres Mal die Herzen des Publikums. Doch auch für Granovsky hat dieses Stück und dessen Inszenierung eine besondere Bedeutung. Der Schauspieler Zuskin schreibt, dass es Granovsky sehr am Herzen gelegen habe, einen Stoff von Itzchak Leib Peretz auf die Bühne zu bringen. Laut Zuskin hat er über sieben Jahre gesucht, um den passenden Stoff für sich und seine Truppe zu finden. Zwei Jahre saß er am Umschreiben des Textes, er kürzte ihn dabei auf zwei Drittel, um ihn bühnentauglich zu machen. Es folgen zehn Monate des Einstudierens mit über 250 Proben. Dies ist jedoch nur durch staatliche Subventionen möglich. Zusammen mit einem der besten Moskauer Künstler Robert Falk und dem Komponisten Alexander Kreyn, schufen sie eine einzigartige Vorstellung. Bevor ich speziell auf die Regiearbeit Granovskys zu sprechen und zurück auf den erwähnten Artikel kommen möchte, sei an dieser Stelle bereits das Ende von GOSET vorweggenommen.

Granovskys Weggang und das Ende von GOSET

Die sowjetische Regierung gewährt nach zähen und langen Verhandlungen zu Beginn des Jahres 1928 eine Gastreise GOSET durch Europa. Dies mit dem Ziel, dem kapitalistischen Ausland die liberale und fortschrittliche Kulturpolitik der noch jungen Sowjetunion zu demonstrieren:

„durch ihre hohe künstlerische Qualität wurden die Gastspiele der zwanziger Jahre zu einer Art Legitimation der Sowjetmacht.“³⁸

Zudem solle die Verbindung der russischen Künstler mit der Revolution und ihre Identifikation mit dem neuen Staat betont werden. Doch in Berlin steht man der Funktion von GOSET als Propagandainstrument kritisch gegenüber. In einem Zeitungsartikel ist zu lesen:

„Auf das aber, auf nichts anderes kommt es den Russen vor allem an: auf das Theater um des Theaters, des Spiels um des Spiels willen, nicht auf Kassenrapport und nicht auf Par-

38 Choroschilow, Pawel. Berlin - Moskva, Moskau - Berlin: 1950 – 2000. Berlin 2003. S. 177.

teipropaganda [...] Auch Granowsky schert sich den Teufel um dergleichen äußerliche Plakatierung irgendeiner politischen Tendenz.“³⁹

Ähnliches ist in dem Artikel von Nico Rost nachzulesen, der ebenfalls die Meinung vertritt, dass Granovsky sich selbst weder für parteipolitische Formen, noch sein Theater als ein parteipolitisches Machtmittel missbrauchen lässt:

„Er ist in dieser Revolution immer Granowskij geblieben. Kein einziges Mal hat er, wie die Kerschenews und so viele andere, das Theater durch kommunistische Phrasen verunreinigt. [...] Er hat einfach nicht mitgemacht. Er haßt jeden Dilettantismus und erreicht, was er will, immer auf rein theatralischem Weg.“⁴⁰

Nach dem Erfolg der gewährten Gastspielreise verkündet Granovsky, dass er nicht wieder mit nach Russland zurückkehren werde. Doch dieser Rücktritt erfolgt nicht aus einer Laune heraus. Während des Gastspielaufenthalts in Paris wird Granovsky durch die sowjetische Regierung von seinem Amt als Leiter von GOSET enthoben, die Theaterkasse beschlagnahmt und die geplante Reise in die USA verboten. Die Vermutung liegt nahe, dass es sich dabei um politisch motivierte Gründe handelt. Dies ist ein herber Schlag und großer Verlust für die Truppe, die sich davon nie wieder recht erholen wird. Trotz Verhandlungen und langen Diskussionen auch mit Freunden und Liebhabern des Theaters, ist Granovsky nicht dazu zu bewegen, den Rückweg gemeinsam mit seinem Ensemble anzutreten. Seine Entscheidung begründet er damit, dass der politische Druck zu groß für ihn sei und die Linie, die ihm vorgegeben werde, zu streng, so dass er seine künstlerischen Ideen und Fähigkeiten nicht genügend ausleben könne. Zudem hat Granovsky bereits zu diesem Zeitpunkt Angebote für Inszenierungen an Berliner Bühnen erhalten.

Die Schauspieler geraten in eine Krise. Der Aufenthalt im Ausland wird zu einer politischen Debatte. Granovsky und seinem Ensemble war eine eindeutige Aufgabe zugeordnet: Sie sollten neben ihrer künstlerischen Präsentation die sowjetische Kulturpolitik vertreten. Doch die Berliner Kritiker schätzen als Stärke dieses Theaters in erster Linie die künstlerisch innovativen Ausdrucksformen, die Granovsky unabhängig von der herrschenden Sowjetregierung entwickelt hat.

„Der Konflikt gewann an zusätzlicher Schärfe, da einige Rezensenten besonders die Produktion von ‚Die Reise Benjamins III.‘ mit zionistischen Ideen und einer positiven Darstel-

39 Kahn, Harry: Russisch-jüdisches Theater. In: Die Weltbühne. Die Schaubühne(24), 1. Halbjahr 1928, Heft 16. S. 609-610.

40 Rost, Nico: Granowskij. Der Querschnitt Bd.5/1.Lichtenstein 1970, S. 458-462. S. 460.

*lung des traditionellen Ostjudentums in Verbindung brachten, wogegen Granovsky in der Presse ebenfalls nicht widersprach.*⁴¹

Ende 1928, nach einem zweiten Aufenthalt in Berlin, folgt man dem Aufruf aus Moskau zu einer sofortigen Rückkehr – ohne den künstlerischen Anführer und Gründer. Dort titulierte die russische Presse Granovsky als politischen Emigranten und Verräter. Lunacharsky, der Leiter des Volkskommissariats für Bildung, veröffentlicht einen Artikel in der russischen/sowjetischen jiddischsprachigen Zeitung *Emes*, der in den *literarischen bletern* wiedergegeben wird.⁴²

Granovskys Inszenierungen werden weiterhin in Moskau gespielt, doch ohne Erwähnung seines Namens als Regisseur. Zudem fordert man von der Truppe, deren Leitung der Schauspieler Salomon Michoels übernimmt, ein Repertoire, das sich dem Stile des sozialistischen Realismus anpasst. Das bedeutet, dass sämtliche Klassiker der jiddischen Literatur nicht mehr gespielt werden dürfen, sondern den parteilichen Forderungen nachgekommen werden muss. Es folgen Zensur und Repressalien. Zwischen 1946-1949 werden im Zuge der Stalinistischen „Säuberung“ viele, insbesondere jüdische, Schauspieler und Künstler in der Sowjetunion auf Geheiß Stalins inhaftiert und ermordet. Unter ihnen ist auch der Schauspieler und Leiter von GOSET Salomon Michoels, der am 27. Januar 1948 ermordet wird. Die letzte Zeitungsnotiz, die auf das Bestehen von GOSET hinweist, findet sich laut Nora Levin im November 1949.⁴³

Alexander Granovskys Artikel in den *literarischen bletern*

Abschließend folgt erneut eine Betrachtung von Granovskys Regiearbeit. Anhand eines Artikels aus den *literarische bleter* von 1928 werden erstmals Antworten auf die oben genannten Fragen gefunden.

Seine Leistungen als Regisseur werden bereits zu Lebzeiten anerkannt und gewürdigt. Der Schriftsteller und Politiker Ernst Toller schreibt nach seinem Theaterbesuch in Moskau:

41 Kremer-Drieß, 1997. S. 98.

42 Dazu siehe: *Literarische bleter* 1928. S. 833. Nr.42.

43 Vgl: Levin, Nora: *Yiddish literature and theatre 1917-1930*. In: *The Jews in the Soviet Union since 1917*. London 1990. S. 193-221. S. 219.

„eines der stärksten Regietalente, denen ich je begegnet bin“⁴⁴

Doch nicht nur Toller ist fasziniert von jener Regiearbeit, auch im Programmheft des *Moskauer Jüdisches Akademisches Theaters*, wie sich GOSET selbst bezeichnet, sind Lob und Anerkennung reich gesät. Dort befindet sich eine Zusammenstellung Berliner Pressestimmen zu Granovskys Arbeit. Der deutsche Journalist und Theaterkritiker Herbert Ihering schreibt im *Berliner-Börsen-Courier*:

„herrliche Aufführung Granowskys. Seine Regiebegabung ist enorm. Großer, berechtigter Erfolg.“⁴⁵

Aus der *Berliner Morgenpost* stammt folgendes Zitat des Journalisten und Schriftstellers Max Osborn:

„Wie Granowsky das Spiel hergerichtet hat, ist zauberhaft.“⁴⁶

Und auch Alfred Kerr, Schriftsteller, Theaterkritiker und Journalist, äußert sich sehr wohlwollend über die gesehene Vorstellung:

„Granowsky ist ein Umkrempeler... Kein toter Punkt am ganzen Abend... Eine große Fröhlichkeit und ein Augenglück... Wunderbar.“⁴⁷

Doch bedarf es wohl einiger Mühen und der nötigen Ausdauer, um einen solch ein Begeisterung, die jener Regisseur hervorrief, zu erreichen. Alexander Granovsky hat von Beginn an eine sehr klare Vorstellung von dem, was er von den Schauspielern erwartet. In einem Interview mit Walter Benjamin berichtet Granovsky von seiner Beziehung zum jiddischen Theater:

„Granowsky: Ich habe nie ein jiddisches Theater gesehen.

Benjamin: Sie haben also zuerst an einer russischen Bühne gespielt?

Granowsky: Ich bin nie Schauspieler gewesen - So ist es: wie aufgeschlossen, vorurteilslos man meint, eine Schule für jiddische Schauspieler zu eröffnen. So bin ich an das Jiddische gekommen. Nicht programmatisch, auch nicht als Akteur, sondern von Anfang an als Lehrer und Regisseur.“⁴⁸

Granovsky selbst spricht kein Jiddisch.

“did not even speak the language - his German would suffice until he could pick up enough Yiddish with the help of his troupe.“⁴⁹

44 Toller, Ernst: Gruss ans Jiddische Theater. S. 7-9. In: In: Das Moskauer Jüdische Staatstheater. Berlin 1928. S. 132.

45 Adk-Akte: DOKFONDS Theater: Berliner Theater des Westens. o. S.

46 Ebd.: o. S.

47 Ebd.: o. S.

48 Benjamin, Walter: Granowsky erzählt. Zum Gastspiel des Jüdischen Theaters aus Moskau, das jetzt in Berlin einen durchschlagenden Erfolg hatte. Berlin 1928 AdK Akte: A. Granach 547.

49 Veidlinger, Jeffrey: The Moscow State Yiddish Theater. Jewish culture on the Soviet stage. Bloomington 2000. S. 29.

Die Schauspieler, eine Aufnahmebedingung der *shul far szenisher kunst* bestehen jedoch darin, unter anderem die jiddische Sprache fließend zu beherrschen. Außer der Entscheidung nur jiddischsprachige Schauspieler an der *shul far szenishe kunst* aufzunehmen, gibt es auch bei den ersten Schritten während der Entstehung von GOSET die Überlegung, mit welchen Akteuren man arbeiten könne. Und so stellt er sich die Frage:

„*tzi zoln mir onnemen shiler fun andere dramatische shul, oder aktiorn fun fremde bines*“⁵⁰

Granovsky entscheidet sich für keine der beiden Varianten, sondern arbeitet mit Laien. Somit erhält der Leiter der *shul* den Mensch als *roy-shtof*, welcher, wie er selbst schreibt:

[iz] „*baarbet gevorn in unzere varshatn*“⁵¹

Erst nachdem die Schauspieler in der Lage sind, ihre eigenen Gefühle, ihre Fähigkeiten und Körper ihrem Willen zu unterwerfen, bekommen sie die Möglichkeit die Bühne zu betreten. Dabei ist als klares Ziel von Beginn an definiert, dass der Akteur auf der Bühne dazu befähigt sein solle, sich in ein System einzuordnen bzw. sich diesem unterzuordnen. Keine Alleingänge oder Soloauftritte sollen im Vordergrund stehen, sondern wie Granovsky zusammenfasst:

„*mit eyn vort der yesod fun der kinstlerisher dertziung iz oystzubildn di feykayt tzu vern a teyl fun der organisher gantzkeyt fun der farshtelung.*“⁵²

Auch der Schauspieler Benjamni Zuskin berichtet über die Vorstellung von dem Stück *Beynakht oyfn altn mark*:

„*Der karakter fun der oyffirung hot farlangt, az di shoyshpilerishe shaferishe arbet zol getun vern durkh dem gantsn kolektiv. Men hot ale gearbet akhzoryesdik, ober mit der grester anttsikung, un s'iz take aroysgekumen a kolektiv, a masn-forshtelung.*“⁵³

Somit sollte der Schauspieler nach der Vorstellung Granovskys nicht als Individuum auf der Bühne agieren, sondern mit dem Ensemble zu einer Ganzheit verschmelzen:

„*Dos iz geven a naves in der geschikhte fun yidishn teater in Rusland.*“⁵⁴

Damit fand sich endlich der Beleg für einige der oben genannten offenen Fragen. Mit dieser Form der Darstellung, Stanislavsky-Methode genannt, arbeiten in dieser Zeit viele Regisseure. Doch innerhalb der Forschung wurde diese

50 Granovsky, 1928. S. 1.

51 Ebd. S. 1.

52 Ebd. S. 1.

53 Zuskin, Benjamin: Vi mir hobn gearbet oyf Peretzes "*Beynakht oyfn altn mark*". In: Literarische bleter 1928 Nr.45. S. 880.

54 Manger, 1971. S. 46.

Methode bislang nicht in einen Zusammenhang mit Granovskys Regiearbeit gebracht.

Zudem lernt der russische Regisseur unter Max Reinhardt in Berlin, gilt als einer seiner Lieblingsschüler, und ist somit mit Massenszenen und Gruppenauftritten vertraut. Weiter führt Granovsky aus, wie für ihn eine vollendete Vorstellung aussieht und welche Faktoren dafür zusammenspielen müssen:

„Ikh batrakht di binekunst far a zelvstsbhtendiken un aleynhersbndiken gebit, deriber muzn ale elementn, fun velker es bashteyt a farendikte farshtelung – der mentsh, dos bukh, di muzik, di dekoratzie un dos likht – untevarfn zikh an eynuneyntziken umdershiterlekh gedank un der farendikter partitur fun der farshtelung.“⁵⁵

Ein weiteres Anliegen Granovskys ist es, ein jüdisches Volkstheater zu erschaffen. Dazu wählt er überwiegend Texte aus, die sich mit dem jüdischen Alltagsleben befassen oder die jüdische Welt (oder jüdische Kultur) mal mehr und mal weniger satirisch mit einem Augenzwinkern betrachten.⁵⁶ Zudem haben diese Stücke alle eine Gemeinsamkeit: Der Redetext ist nur sehr gering. In der Vorlage für das Stück *Baynakht oyfn altn markt* beispielsweise beläuft sich die Wortzahl auf lediglich tausend Worte. Die Sprache verliert somit ihre dominante Funktion im Theater und wird zu einem Element neben anderen. Die Musik bekommt eine tragende Rolle in den Stücken von GOSET. Es gibt keine einzige Inszenierung ohne Musik. So umfasst beispielsweise die Aufführung von *Die Hexe* 45 Musiknummern, sowohl Lieder wie auch Orchesterstücke.

„Die Musik erfüllte in den Inszenierungen weder illustrierende noch denotative Funktionen. Sie eröffnete dem Publikum vielmehr eine Fülle von Assoziationen, half ihm, bestimmte Beziehungen herzustellen und verdeutlichte satirische Aspekte. Das Orchester konnte zeitweilig sogar andere theatralische Zeichen wie das Wort oder die Geste ersetzen. Es befreite so den Schauspieler für andere Aufgaben.“⁵⁷

Granovsky erarbeitet ein Zusammenspiel dieser beiden wichtigen Elemente, Text und Musik, und bringt dieses in einen immer wieder lobend erwähnten Einklang. Die Presse jubelt ob dieser gelungenen Zusammenführung von menschlichem Wort, Gesang und instrumentaler Untermalung sowie solistischer Einsätze des Orchesters.

55 Granovsky, 1928. S.1.

56 Alechem Scholem: *Die Agenten; Mazeltov; 200.000*/Abraham Goldfaden: *Die Hexe*/Mendele Moyches Sform: *Die Reise Benjamin III.*

57 Fischer-Lichte, Erika: *Retheatralisierung des Theaters als Emanzipation: das „Staatliche Jüdische Theater“ in Moskau 1920-1928.* In: Bayerdörfer, Hans-Peter (Hg): *Theatralia Judaica. Emanzipation und Antisemitismus als Momente der Theatergeschichte von der Lessing-Zeit bis zur Shoa.* Tübingen 1992. S. 255.

„Granovsky was extremely sensitive to the ranges and particular qualities of both the human voice and the musical instruments [...] He treated his text as a musical work and placed great emphases on the tonal quality of each phrase and word. He divided the text among his actor according to pitch, timbre, volume.“⁵⁸

Der Regisseur wendet sich vom szenischen Naturalismus des jiddischen Theaters ab, gestaltet die literarischen Vorlagen frei und inszeniert grotesk und ironisch. Häufig werden Begriffe wie der des *entfesselten* Theaters oder des avantgardistischen Theaters im Zusammenhang mit GOSET erwähnt. Erika Fischer-Lichte setzt sich mit dem Theaterstil und dessen Umsetzung auf der Bühne sehr ausführlich auseinander. Sie spricht von der *Entliterarisierung des Theaters*, die sich anhand der Inszenierung des Stückes *Baynakebt oyfn altn mark* verdeutlichen lässt.⁵⁹ Doch die Entliterarisierung ist nur ein Merkmal, welche die Regie Granovskys ausmacht. Die Einheit von Bühne und Zuschauerraum, die Ästhetik des Grotesken, die funktionale Raumbühne und eine nicht-psychologische Schauspielkunst, deren Dominanz die Geste bildet, zählt Fischer-Lichte ebenso zu den Prinzipien von GOSET.⁶⁰ Diese Elemente finden sich jedoch nicht nur im jüdischen Theater, sondern ebenso in der europäischen Theateravantgarde zwischen 1905 und 1935 wieder.

Zum Schluss gebe ich das Wort an den Schriftsteller und Journalisten Kurt Pinthus, welcher in seiner Besprechung des Stückes *Die Reise Benjamin des Dritten* nach der Vorlage von Mendele Moiches Sforim noch einmal das auf den Punkt bringt, was Granovsky Inszenierungen ausmacht und welches letztendlich auch zur Entstehung dieses Textes führte:

„Und alles, alles: Weisheit, Clownerie, Licht, Farbe, Sprache, Tanz, Dekoration, Gruppenbewegung zu einer Einheit, einer Einheitlichkeit verschmolzen, wie sie bei uns zu Lande abhanden gekommen ist.“⁶¹

58 Gordon, Joseph/Gordon, Mel: Granovsky's Tragic Carnival: Night in the Old market. In: The Drama Review, 29/4, NY 1985. S. 91-122. S. 93.

59 Fischer-Lichte, 1992. S. 246.

60 Vgl.: Fischer-Lichte, S. 257.

61 Pinthus, Kurt: „Die Reise Benjamin des Dritten“ Moskauer jüdisches akademisches Theater. In: 8 Uhr Abendblatt, 20. 04. 1928.

„Wenn die Nazi-Verbrecher nach Hause kommen“ – Dovid Eynhorns Berichte über die nationalsozialistischen Verbrechen im New Yorker *Forverts* 1940-1945

von Anne-Christin Saß

Der jiddische Dichter und Publizist Dovid Eynhorn (1886-1973) ist hauptsächlich durch seine lyrischen und schriftstellerischen Werke einem größeren Publikum bekannt. Insbesondere seine frühen Gedichte *Stile Gezangen* (Stille Gesänge, 1909) und *Mayne Lider* (Meine Lieder, 1912) weisen ihn als einen bedeutenden Vertreter der jiddischen Romantik aus und sind von der zeitgenössischen Kritik anerkennend beachtet worden, da sie die „herbstliche Stimmung“ und Sehnsüchte der jüdischen Jugend Russlands im Übergang von der alten Ordnung zur neuen Gesellschaft treffend beschreiben.¹ Die Einträge in den einschlägigen Lexika nennen zudem die Mitarbeit in verschiedenen jiddischen Zeitschriften, wie der Warschauer bundistischen Zeitung *Lebnsfragn*, der New Yorker Tageszeitung *Forverts* und der von Chaim Zshitlovsky herausgegebenen Zeitung *Dos naye lebn*.² Seit den 1920er Jahren berichtete Dovid Eynhorn aus Berlin und Paris regelmäßig für den New Yorker *Forverts*, die einflussreichste und langlebigste jiddisch-sozialistische Tageszeitung in den USA. Nach seiner Immigration in die Vereinigten Staaten im Jahre 1940 etablierte er sich als fester Mitarbeiter des *Forverts* und veröffentlichte eine Reihe von Artikelserien und Kurzgeschichten. Die bekanntesten sind seine autobiographischen Erinnerungen an die jiddische Literaturszene *Tsvishn tsvey veltn* (Zwischen zwei Welten) und die Folge *Zayde un eynikel* (Großvater und Enkel), die in philosophischer Form seine Auffassungen gegenüber jüdischem Nationalismus und jüdischer Religiosität widerspiegelt.

Mit der Wiederentdeckung der zwar kurzlebigen, aber in höchstem Maße schöpferischen jiddischen Literatur- und Kulturszene der Hauptstadt der frühen Weimarer Republik sind auch Eynhorns literarische Arbeiten seiner Berliner Zeit in den Blick der Forschung geraten.³ Dies betrifft vor allem seine Mitarbeit

1 Encyclopedia Judaica, Bd. 1, Sp. 532.

2 Die Angaben zu Leben und Werk Dovid Eynhorns sind, wenn nicht anders gekennzeichnet folgenden Nachschlagewerken entnommen: Zalman Rayzen: Leksikon fun der nayer yidisher literatur, prese un filologie Bd. 1, Vilnius 1927, Sp. 81-86; Leksikon fun der nayer yidisher literatur, Bd. 1, New York 1956-1981, Sp. 73-76.

3 Hier sind insbesondere die Arbeiten von Delphine Bechtel und Heather Valencia zu nennen, die sich aus literaturwissenschaftlicher Perspektive mit den Exilerfahrungen der aus Osteuropa stammenden jiddischen und hebräischen Schriftsteller beschäftigen. Vgl. Delphine Bechtel: Jiddi-

an dem 1922 erschienenen Sammelband *Der onheyb* (Der Anfang), den er gemeinsam mit Shemarya Gorelik und Max Weinreich herausgab, sowie seine Reminiszenzen an Berlin in seinem 1930 veröffentlichten Reisebericht *Fun Berlin biz San-Frantsisko*.⁴

Eynhorns umfangreiche journalistische Tätigkeit ist dagegen bislang weder aus literaturwissenschaftlicher oder publizistischer noch aus geschichtswissenschaftlicher Sicht Gegenstand einer eigenen Untersuchung gewesen. Dabei stellen vor allem Eynhorns Beiträge für den New Yorker *Forverts* eine besonders aufschlussreiche Quelle dar.⁵ In ihnen verdichten sich zum einen die Migrationserfahrungen der osteuropäischen Juden, die in Folge des Ersten Weltkrieges gezwungen waren, ihre Heimat zu verlassen. Zum anderen zeichnen Eynhorns Artikel ein eindrückliches und differenziertes Bild der beiden großen europäischen Migrationszentren Berlin und Paris. So treten aus der Perspektive des „Fremden“ die gesamteuropäischen Krisenentwicklungen und die Homogenisierungsbestrebungen der jeweiligen Gesellschaften mit ihren unterschiedlichen Exklusionsmechanismen in der Zwischenkriegszeit deutlich hervor.⁶

Im Folgenden werden aus der thematischen Fülle und Vielzahl von Artikeln die in den Jahren 1940-45 im New Yorker *Forverts* veröffentlichten Berichte und Kommentare zum Verlauf des Zweiten Weltkrieges, der Ermordung der europäischen Juden und die Reflexionen Eynhorns über das nationalsozialistische Deutschland und die Deutschen vorgestellt. Dabei wird gefragt, wie Eynhorns

sche Literatur und Kultur in Berlin im Kaiserreich und in der Weimarer Republik, in: Jüdische Sprachen in neuer Umwelt. Hebräisch und Jiddisch von der Aufklärung bis ins 20. Jahrhundert, hg. von Michael Brenner, Göttingen 2002, 85-95 und Heather Valencia: Yiddish Writers in Berlin 1920-1936, in: *The German-Jewish Dilemma. From the Enlightenment to the Shoah*, ed. by Edward Timms and Andrea Hammel, New York 1999, 193-207. Für einen ersten allgemeinen Überblick zur jiddischen Zeitschriften und Literaturproduktion: Leo and Renate Fuks: *Yiddish Publishing Activities in the Weimar Republic, 1920-1933*, Leo Baeck Institute Year Book 33 (1988), 417-434 sowie Marion Neiss: *Jiddische Zeitungen und Zeitschriften in Berlin von 1919 bis 1925*, Berlin 2002.

- 4 *Der Onheyb*, Zamlbukh far literatur un visnshaft. Redaktirt fun Dovid Eynhorn, Shemarya Gorelik, Maks Vaynraykh; ders.: *Fun Berlin biz San-Frantsisko*, Varshe 1930. Darüber hinaus ließ Eynhorn eine Sammlung seiner Gedichte in der Berliner Jüdischen Arbeiterbuchhandlung veröffentlichen. Dovid Eynhorn: *Gezamlte lider 1904-1924*, Berlin o. J. (1925).
- 5 Der Nachlaß Eynhorns, in dem Eynhorns publizistische und journalistische Tätigkeit umfassend dokumentiert ist, befindet sich im YIVO New York, RG 277. Für den verloren geglaubten und in der Schweizer Nationalbank Bern entdeckten Teil seines persönlichen und literarischen Archivs für die Zeit 1900-17 vgl. Shifra Kuperman: *Ha'arkhiv ha'ibud shel Dovid Eynhorn*, in: *Khulyot. Journal of Yiddish Research* 2003, No. 8, 177-188.
- 6 Zum Ansatz einer europäischen Geschichtsschreibung aus jüdischer Perspektive vgl. den programmatischen Aufsatz von Dan Diner: *Geschichte der Juden – Paradigma einer europäischen Historie*, in: *Annäherungen an eine europäische Geschichtsschreibung*, hg. von Gerald Stourzh, Wien 2002, 85-103.

eigene Migrationserfahrungen seine Wahrnehmung des Dritten Reiches und seine Einstellungen gegenüber den Deutschen prägten und inwiefern er sich damit von der allgemeinen Berichterstattung in der amerikanisch-jiddischen Presse unterschied. Damit soll zum einen die (amerikanisch) jiddische Presse als mögliche Quelle für die Frage nach der Wahrnehmung und Haltung der amerikanischen und europäischen Judenheiten gegenüber der deutschen Gesellschaft und den Deutschen diskutiert werden.⁷ Zum anderen verweisen die Artikel Eynhorns auf eine intensive Auseinandersetzung mit der deutschen Gesellschaft vom Beginn der Weimarer Republik bis in die frühe Nachkriegszeit. Aus der spezifischen Perspektive Eynhorns, die geprägt war durch seine osteuropäisch-jüdische Herkunft, verbunden mit einer traditionell jüdischen Erziehung sowie einem Engagement für die jüdische Arbeiterbewegung und seine vielfältigen Migrationserfahrungen in Westeuropa, ergeben sich außerordentlich bemerkenswerte Ansichten auf die deutsche Gesellschaft, die weit über eine einfache Gegenüberstellung von Opfern und Tätern hinausgehen.

Nach einigen biographischen Hinweisen und Anmerkungen zu Eynhorns Berlin-Erfahrungen werden seine während des Zweiten Weltkriegs verfassten Berichte für den *Forverts* in einem systematisierenden Überblick vorgestellt und unter den genannten Aspekten betrachtet. Anschließend folgt eine Übersetzung des bereits im Januar 1943 veröffentlichten Beitrages „Wenn die Nazi-Verbrecher nach Hause kommen“, in der sich Eynhorns Fragen nach individueller Schuld und Verantwortung, der moralischen und psychischen Zerrüttung ganzer Generationen durch den Krieg und sein anhaltendes Ringen um Menschlichkeit in einer von totalitären Systemen geprägten Zeit in literarischer Form verdichten.

1) Die Berliner Jahre 1920-24

Der 1886 in Korelits (Weißrussland) geborene Dovid Eynhorn wuchs in einer gut gestellten Familie auf und erhielt nach dem Wunsch seines Vaters, eines ehemaligen Militärarztes, eine traditionell religiöse Erziehung. Mit 13 Jahren begann er, Gedichte auf Hebräisch zu schreiben. Unter dem Einfluss der jüdisch-sozialistischen Arbeiterbewegung und des Allgemeinen Jüdischen Arbeiterbundes (Bund) wechselte Eynhorn ins Jiddische und veröffentlichte seine ersten

7 Bislang ist die jiddische Presse dieser Jahre vor allem im Kontext der allgemeinen Fragestellung nach dem Wissen um die Shoah und die Haltung der amerikanischen Juden gegenüber den Ereignissen in Europa untersucht worden. Vgl. dazu Robert Moses Shapiro (Ed.): *Why Didn't The Press Shout? American and International Journalism During the Holocaust*, Hoboken (N. J.) 2003.

Gedichte im Jahr 1904 in bundistischen Zeitungen. 1909 zog er mit seiner Familie nach Wilna, das er drei Jahre später aufgrund von politischen Repressalien und nach einem sechsmonatigen Gefängnisaufenthalt wieder verlassen musste. Wie viele andere osteuropäisch-jüdische Studenten ging er 1912 in die Schweiz und war dort als Mitarbeiter für verschiedene jiddische Zeitungen tätig.⁸ Ab 1915 lebte er in Warschau, wo er insbesondere in der bundistischen Zeitung *Lebnsfragn* wöchentlich sozialpolitische Kommentare, Artikel und Rezensionen veröffentlichte, von denen ein großer Teil in der 1921 erschienen Sammlung *Shvarts-royt* wieder abgedruckt wurde.⁹ Obwohl Dovid Eynhorn politisch dem Bund nahe stand und Zeit seines Lebens in sozialistisch-jiddischen Zeitungen publizierte, ist er spätestens seit den 1930er Jahren keiner Partei eindeutig zuzuordnen.

Im September 1920 emigrierte er nach Berlin, das für die folgenden vier Jahre sein Aufenthaltsort wurde. Eynhorns erste Eindrücke, die sich den Briefen an seine in Warschau auf eine Einreisegenehmigung wartende Frau Gneia entnehmen lassen, sind zunächst von verhaltenem Optimismus geprägt: „Berlin ist eine Stadt von einem besiegten Lande, wo tiefe Trauer über allem liegt. Es ist aber zu bewundern, wie die Bevölkerung doch gut zu den Fremden ist – man merkt keinen kränklichen Hass. Ich denke in Deutschland herrscht die tiefe tragische Stimmung, welche wird große Dichter hervorbringen und vielleicht eine neue Richtung in der Religion.“¹⁰

Nach einer ersten Orientierungs- und Eingewöhnungsphase in der Hauptstadt der jungen Weimarer Republik, die eine zeitweilige Schaffenskrise zur Folge hatte, beteiligte sich Eynhorn an verschiedenen publizistischen und literarischen Projekten innerhalb der osteuropäisch-jüdischen Migrantenszene.¹¹ Er arbeitete unter anderem als Übersetzer für den russisch-jüdischen Verlag *Vostok*, publizierte wissenschaftliche Artikel in verschiedenen Sammelwerken und schrieb gelegentlich Artikel für den New Yorker *Forverts*. Dort veröffentlichte er auch Kapitel eines nicht vollendeten Romans über das russisch-jüdische Emigrantenleben in Berlin. Obgleich er selbst in den Kreisen der russisch-jüdischen Literaten und Intellektuellen verkehrte, kritisierte er ähnlich wie die in Warschau

8 Eine eindruckliche Beschreibung des osteuropäisch jüdischen Studentenlebens in der Schweiz bietet: A. Bukshayn: *Di Boymayster fun leben. Roman fun yidishen shtudenten-leben in der shvayts*, Niu York 1926.

9 Die biographischen Angaben sind den in Anmerkung 2 genannten Lexika und der Kurzbiographie in seinem Nachlass entnommen. YIVO RG 277 Dovid Eynhorn Papers. Vgl. auch Dovid Eynhorn: *Shvarts-royt*, Varshe 1921.

10 Dovid Eynhorn an Gneia, Brief vom 17.10.1920, YIVO RG 277 Folder 60.

11 Vgl. dazu den Briefwechsel mit seiner Frau Gneia, in dem er über die verschiedenen Projekte berichtet. YIVO RG 277 Folder 60-64.

lebenden Schriftsteller Perets Markish und Melech Ravitch mit polemischer Schärfe die Kaffeehauskultur der Migranten, die sich vor allem im *Romanischen Café* am Kurfürstendamm trafen. Von dort aus, so Eynhorn in einem im Juni 1922 im *Forverts* veröffentlichten Brief, würden die russisch-jüdischen Exilanten das Volk Israel erretten, die ukrainischen Pogromopfer wie ihr eigenes Vermögen zählen, jede Nacht neue Hilfskomitees gründen und sich um die „fetten Töpfe“ der deutsch-jüdischen Philanthropen scharen.¹² Im Unterschied dazu gehörte Eynhorn zu den wenigen russisch-jüdischen Schriftstellern, die direkte und beständige Kontakte zu den in Deutschland lebenden osteuropäisch-jüdischen Arbeitern unterhielten. Er reiste zu Vorträgen ins Ruhrgebiet und unterstützte die in verschiedenen Städten gegründeten jüdischen Arbeiterkulturvereine bei ihrer kulturellen Arbeit. Darüber hinaus suchte er die Begegnung mit der deutschen Arbeiterbewegung und war aktives Mitglied im *Verein der ausländischen Journalisten* in Berlin.

Die anfänglich optimistische Haltung Eynhorns wich in den letzten beiden Jahren seines Berliner Aufenthaltes einem zunehmend kritischen und düsteren Ton, der insbesondere in seinen für das amerikanische politisch-literarische Journal *Der Veker* und den *Forverts* verfassten Beiträgen zur politischen Lage in Europa und der gesellschaftlichen Entwicklung in Deutschland zu spüren ist. Mit einer Mischung aus Fremdheit, Anziehung und Abschreckung beschreibt Eynhorn in diesen Artikeln die Alltagsrealität und Atmosphäre in Berlin. Besonders deutlich wird diese zwiespältige Erfahrung in der Abschiedsszene seines Reiseberichtes *Fun Berlin biz San-Frantsisko*, in der er die vier Jahre seines Berliner Aufenthaltes Revue passieren lässt:

„Adieu, Berlin,
 Du Stadt ohne Tradition,
 ohne Romantik,
 Stadt mit einer grauen wilhelminischen Vergangenheit,
 ganz Gegenwart
 in Erwartung der Zukunft. (...)

Du wartest unheimlich und gespannt, mit schweren Gedanken, die wie Gespenster in den finsternen Abgründen deiner Seele lauern, von oben zugedeckt mit der Gemütlichkeit von schneeweißen Wolkenfetzen (...). Genauso sehen die weißen Gar-

12 Brif fun Dovid Eynhorn: Daytshe yiden barimen zikh mit di yidishe kolengreber, in: *Forverts* vom 28.6.1922. Vgl. dazu auch Ludger Heid: *Maloche – nicht Mildtätigkeit. Ostjüdische Arbeiter in Deutschland 1914-1923*, Hildesheim Zürich New York 1995, 511f. Zur Kritik an der Berliner Migrantenszene von Seiten osteuropäisch-jüdischer Schriftsteller siehe auch Bechtel, *Jiddische Literatur* (Anm. 3), 90-92.

dinen und Blumentöpfe in den Fenstern Deiner Heime aus. Sie verschleiern eine tiefe und nahezu unbewusste Seele, die noch versunken liegt im Mysterium des Todes und mittelalterlichen Visionen wie in einem halbdunklen Raum eines gotischen Domes. (...)

Ich bin gekommen, um bei Dir Ruhe und Ordnung zu suchen.

Ruhe habe ich nicht gefunden, Ordnung ja. (...)

Wie ein Tropfen im Strom habe ich mich auf Deinen riesigen Arbeiterversammlungen bewegt, in den unendlich marschierenden Reihen Deiner Arbeiterdemonstrationen, gezittert wie eine Saite in der gespannten Ruhe Deiner allgemeinen Streike.

Ich habe das Mysterium der Gemeinschaft durchgemacht,
das Mysterium der Arbeit,
und dafür danke ich dir.“¹³

Es waren diese ambivalenten Erfahrungen in der von politischen und wirtschaftlichen Krisen geschüttelten deutschen Gesellschaft, die sich – aufgewühlt durch die Folgen des Krieges und die Sehnsucht nach Stabilität – an Militarismus und Autoritätsgläubigkeit klammerte, die Eynhorn in den Inflationsjahren der Weimarer Republik nicht heimisch werden ließen. Die Begegnung mit deutschen Juden, deren Engagement für die ostjüdischen Migranten Eynhorn als „philanthropische Spielereien“ kritisierte und seine tiefe Verbundenheit mit den jüdischen Arbeitern trugen schließlich auch zu seiner Entscheidung bei, 1924 einem Teil der bereits weiter gewanderten Arbeiter zu folgen und nach Paris zu emigrieren.

2) Die Berichterstattung für den *Forverts* 1940-45

In Paris setzte Dovid Eynhorn seine literarische und publizistische Tätigkeit fort. Er arbeitete unter anderem als Redakteur für das 1928 erschienene Kunstjournal *Di epokhe* und die sozialistische Zeitung *Unzer shtime*. Als Dovid Eynhorn 1940 nach der deutschen Besetzung Frankreichs in die Vereinigten Staaten floh, war er bereits einem breiten Leserkreis durch seine zahlreichen Beiträge für den *Veker* und den *Forverts* bekannt. Hatte sich Eynhorn Mitte der 1920er Jahre mit mehreren Artikeln in die Auseinandersetzungen zwischen dem sozialistischen und kommunistischen Lager innerhalb der jüdischen Arbeiterschaft Amerikas eingeschaltet, veröffentlichte er Ende der 1920er und zu Beginn der 1930er Jah-

13 Dovid Eynhorn: Fun Berlin biz San Frantsisko, Varshe 1930, 19-20. Die Übersetzungen stammen von der Autorin. Das der hier zitierten Passage vorangestellte Gedicht Eynhorns, in der er die Lebenswirklichkeit Berlins zu Beginn der 1920er Jahre in einer Aneinanderreihung von einzelnen Wörtern auf originelle Weise dekonstruiert, ist in deutscher Übersetzung abgedruckt bei Bechtel, Jiddische Literatur (Anm. 3), 94.

re in der amerikanisch-jiddischen Presse vor allem Beiträge, die sich mit der gesellschaftlichen und politischen Situation in Frankreich und allgemeinen jüdischen Themen, wie dem Verhältnis von Religion, Kultur und Nation auseinandersetzen.¹⁴ Nach seiner Immigration in die Vereinigten Staaten konnte Eynhorn an seine langjährigen Beziehungen zum *Forverts* anknüpfen und erhielt sofort eine Stelle als fester Mitarbeiter. Er veröffentlichte nun wöchentlich politische Kommentare und Berichte, aber auch Gedichte und kurze Prosastücke.¹⁵ Da er mit seinen Beiträgen nicht den strengen Vorgaben des Tagesjournalismus unterworfen war, sondern seine Kommentare in der Wochenendausgabe veröffentlicht wurden, lässt sich eine relativ freie Wahl in den von Eynhorn behandelten Inhalten vermuten.¹⁶

Der überwiegende Teil der in den Jahren 1940-45 verfassten Artikel befasst sich ausschließlich mit dem hier interessierenden Themenkomplex der Wahrnehmung des Zweiten Weltkrieges und der Auseinandersetzung mit der deutschen Gesellschaft. Nur einige wenige Beiträge behandeln dagegen dezidiert amerikanisch-jüdische Probleme. Verfolgt man die Kommentare über die vier Kriegsjahre hinweg, lassen sich folgende Schwerpunkte herauskristallisieren: 1. die Betrachtung der Gemeinsamkeiten und Unterschiede der bolschewistischen und nationalsozialistischen Herrschaftspraxis unter Berücksichtigung der Rolle Hitlers und Stalins in der Weltpolitik, 2. die Diskussion der Lage der Juden in Europa sowie die Frage nach der Geschlossenheit und Handlungsfähigkeit der amerikanischen und europäischen Judenheiten und 3. die Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Ideologie, der deutschen Gesellschaft und Kultur. Diese Themenkomplexe werden im Folgenden unter besonderer Berücksichtigung der beiden letztgenannten Aspekte näher vorgestellt.

- 14 Aus der Fülle der vorliegenden Artikel seien hier nur seine Briefe an die amerikanischen Kommunisten genannt, die im *Vecker* veröffentlicht wurden (15.12.1923, 19.4.1924) und die Kolumne *Tsu a nabent harts*, die ebenfalls im *Vecker* erschien (1926-28) und in der Eynhorn sowohl aktuelle politische Ereignisse kommentierte, aber vor allem innerjüdische Diskussionen kritisch begleitete.
- 15 Ein Register seiner Artikel findet sich im Nachlass YIVO RG 277, Folder 119-122. Einige dieser Artikel für den *Forverts* veröffentlichte er unter dem Pseudonym Ofrim Ikir.
- 16 Abe Cahan, der Herausgeber des *Forverts* behielt sich jedoch das Recht vor, über die Veröffentlichung von eingereichten Artikeln zu entscheiden und in einzelnen Fällen, Kürzungen vorzunehmen. Vgl. dazu die Auseinandersetzung Cahans mit Rafail Abramovič YIVO RG 1139 Folder 35, 36.

2.1) Bolschewistische und nationalsozialistische Herrschaftspraxis im Vergleich

In der Diskussion um die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der bolschewistischen und nationalsozialistischen Herrschaftspraxis zeigt sich zum einen Eynhorn in Folge der Revolution von 1917 entwickelte kompromisslose Haltung gegenüber der kommunistischen Bewegung und seine Ablehnung jeglicher Ideologie und dogmatischer Überzeugungen. Diese entschiedene Ablehnung war besonders von der Erfahrung der Berliner Inflationsjahre, ihrer radikalisierten Arbeiterschaft, der kommunistischen Umsturzversuche und der Ausbreitung der gegenrevolutionären Bewegung mit ihren geheimbündischen Tendenzen geprägt. Daher unterschied in dem politischen Schachspiel, das Hitler und Stalin nach Auffassung Eynhorns miteinander spielten, die beiden Systeme – abgesehen von der Rassentheorie – nur wenig.¹⁷ So versuchten Stalin und Hitler, ihre Gesellschaften entlang der Kriterien von Rasse, Ethnie oder Klasse zu ordnen und verfolgten jeweils weitgreifende Expansionsziele. In ihrer Herrschaftspraxis agierten sie mit Terror gegen die eigene Bevölkerung in Verbindung mit pseudopartizipatorischen Deutungsangeboten wie der Identifikation mit einer charismatischen Führungspersönlichkeit.¹⁸

Zum anderen spiegelt sich insbesondere in seinen ideengeschichtlichen Ausführungen zu den Wegbereitern der Ideologien des 20. Jahrhunderts sein in der jüdischen Kultur und Religion verwurzelt Humanitätsideal wider. Ausgehend von dem biblischen Grundsatz, dass die folgende Generation erntet, was die vorige gesät hat,¹⁹ verweist Eynhorn auf die im 19. Jahrhundert gelegte Saat: „Das alles, was wir jetzt haben: den Rassismus, den Zynismus, die herzlose und vermaterialisierte Welt, die kalte wissenschaftliche Brutalität ohne Mitleid und ohne Herz, das Leugnen von Moral und Menschlichkeit, das Betrachten der Geschichte wie einen Automaten, als eine blinde Maschine, in der die Menschen als ihre willenlosen Produkte erscheinen, die Religion der Gewalt und des Hasses –

17 Dovid Eynhorn: *Di shpil, vos hitler un stalin shpilen tsuzamen. A politisher shakh-shpil mit tsvey listigen shpilern*, Forverts vom 21.2.1941.

18 Auch wenn Eynhorn in diesen Punkten stark verallgemeinert und bspw. den Röhm-Putsch mit den trotzkistischen Prozessen gleichsetzt, bilden die genannten Elemente wesentliche Bestandteile der aktuellen Totalitarismusforschung. Vgl. dazu: Ian Kershaw and Moshe Lewin (Ed.): *Stalinism and Nazism. Dictatorships in Comparison*, Cambridge 1997 und Ricard Overy: *The Dictators. Hitler's Germany, Stalin's Russia*; London 2005. Ebenso Dan Diner, der insbesondere auf die Folgen für die Erinnerungskultur des nationalsozialistischen Genozids und des stalinistischen Sozozids hinweist. Dan Diner: *Das Jahrhundert verstehen*, München 1999.

19 2. Mo. 20,5 und Jer. 21,14.

das alles hat sich nicht Hitler ausgedacht, nicht Stalin und nicht Mussolini. Dies alles ist im 19. Jahrhundert gesät worden.“²⁰

Als die wesentlichen Impulsgeber für das nationalsozialistische und stalinistische System sieht Eynhorn den Rassentheoretiker Arthur de Gobineau und den Sozialphilosophen Georges Sorel. So zeigen seiner Ansicht nach Gobineaus Rassentheorie und Sorels 1908 erschienene Abhandlung *Über die Gewalt* ein genaues und vollständiges Bild dessen, was der Nazismus in grausamer Weise praktizierte.²¹ Die Maxime des Klassenkampfes und der Diktatur des Proletariats gemischt mit Sorels Gedanken führten dagegen zum Bolschewismus. Diese historischen und ideengeschichtlichen Zusammenhänge einer von den europäischen Entwicklungen nur mittelbar betroffenen Leserschaft näher zu bringen, bildet ein zentrales Motiv der Eynhornschen Artikel. Damit verbunden war die Hoffnung, dass die folgende Generation – enttäuscht von den Resultaten der herrschenden Ideologien – ihre Verantwortung wahrnehmen und andere, von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen ausgehende Überzeugungen und Formen menschlichen Zusammenlebens entwickeln würde.

2.2) Die Lage der Juden in Europa und die Haltung der amerikanischen Juden

In einem der ersten Artikel, den Dovid Eynhorn nach seiner Immigration für den *Forverts* schrieb, ging er genau auf diese Diskrepanz zwischen seiner eigenen Erfahrung und der Lebenswirklichkeit der amerikanisch-jüdischen Leserschaft ein. Der jüdische Leser in Amerika, so habe man ihm gesagt, wolle ermutigt, getröstet und mit positiven Zukunftsaussichten für sein Volk und die ganze Menschheit versorgt werden.²² Dies sei in dieser finsternen Zeit zwar eine zutiefst menschliche und verständliche Regung, aber bei der überwiegenden Mehrheit jedoch als ein Ausdruck von Schwäche zu verstehen. Es sei vielmehr nötig, der Wahrheit in die Augen zu sehen, den Hass nicht zu unterschätzen und den Gegner zu kennen, um nicht Lügen zum Opfer zu fallen und sich den Bedrohungen entgegenstellen zu können. An dieser Stelle kritisierte Eynhorn alle jüdischen Parteien, die in dieser Beziehung ausnahmslos gefehlt hätten und zu lange

20 Dovid Eynhorn: Der itstiger dor shnaydt di frukht vos der friheriger dor hot farzeyt. Di filozofen, visenshaftslayt un gelerte fun 19ten yorhundert, vos haben tsugegryet dem boden far dem blutigen 20ten yorhundert, *Forverts* vom 12.7.1941.

21 Eynhorn bezog sich hier vor allem auf Goerges Sorel: *Réflexions sur la violence*, Paris 1908 und Arthur de Gobineau: *Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen*, dt. Ausg. hg. von Ludwig Schemann, 4 Bde. Stuttgart 1898-1901.

22 Dovid Eynhorn: Hitler's milkhome gegen yiden un gegen der yidisher moral. Zaynen mir yiden shtark genug di milkhome tsu gevinen? *Forverts* vom 30.11.1940.

die Gerüchte von der Schwäche Hitlers und der nationalsozialistischen Bewegung weiter verbreitet hatten. Damit zielte Eynhorn unter anderem auf die Berichterstattung in der linksgerichteten amerikanisch-jiddischen Presse – einschließlich des *Forverts* – die die Machtübernahme und die ersten Jahre der nationalsozialistischen Herrschaft mit relativer Passivität und schweren Fehleinschätzungen kommentiert hatte. Eynhorn hatte dagegen vergleichsweise früh vor der Gefahr durch die Nationalsozialisten und einem drohenden Rassenkrieg in der europäisch-jiddischen Presse gewarnt.²³

Diese differierenden Wahrnehmungen lassen sich nicht allein auf die begrenzten Erfahrungen der amerikanischen Juden mit der deutschen Gesellschaft zurückführen, sondern sind auch innerhalb der Gruppe der russisch-jüdischen Migranten zu finden, die während der 1920er Jahre in Berlin gelebt hatten. So setzte beispielsweise der von 1920 bis 1933 in Berlin lebende Menschewik und Bundist Rafail Abramovič in seinen Berichten für den *Forverts* noch bis zum Mai 1934 seine Hoffnungen auf einen Sturz der Nationalsozialisten durch die deutsche Sozialdemokratie.²⁴ Eynhorn, der anders als Abramovič auch während seiner Berliner Zeit eine kritische Haltung gegenüber den Sozialdemokraten eingenommen hatte, teilte dagegen weder diese Hoffnungen noch das Vertrauen in die deutsche Kultur und Zivilisation.²⁵ Sich selbst verstand Eynhorn als Vertreter eines „gesunden Pessimismus“, der die jüdischen Leser mit seinen Artikeln aufschreckt und warnt. Gleichzeitig vertrat er die unerschütterliche Überzeugung, dass der Mensch als Individuum gut ist und nur in der Masse – regiert von Verbrechern und verführt von Ideologien – zu Ungerechtigkeiten und Gewaltexzessen fähig wird. Seine Berichte zur Lage der Juden in Europa konzentrieren sich vor diesem Hintergrund insbesondere auf zwei Aspekte: die Rolle der Juden im Zweiten Weltkrieg, verbunden mit der Suche nach potenziellen Verbündeten sowie die Frage nach der inneren Stärke und des moralischen Gerüstetseins für den Krieg gegen Hitler und die Nationalsozialisten.

Ausgehend von dem als Weltanschauungs- und Vernichtungskampf geführten Krieg Hitlers, bezeichnet Eynhorn den Zweiten Weltkrieg als „jüdischen

23 Zur Wahrnehmung Hitlers und der Nationalsozialisten durch die linke amerikanische jiddische Presse siehe Abraham Brumberg: *Towards the Final Solution. Perceptions of Hitler and Nazism in the US Left-of-Center Yiddish Press, 1930-1939*, in: *Why Didn't The Press Shout*, 17-39. In der jiddischen Zeitung *Pariz* veröffentlichte Eynhorn mehrere Kommentare zum Aufstieg der Nationalsozialisten und ab Juli 1935 eine Artikelserie „Der zukünftige Rassenkrieg“, in der er vor dem unausweichlichen Krieg warnte und die osteuropäischen Juden als die am stärksten gefährdeten Opfer ‚Hitler-Deutschlands‘ bezeichnete. Für die Hinweise auf Eynhorns in französisch-jiddischen Zeitschriften publizierte Artikel danke ich Agnieszka Wierzycholska.

24 *Forverts* vom 14.5.1934.

25 Vgl. Brumberg, *Perceptions* (Anm. 22), 22-29.

Krieg“, in dem die Juden zum Prüfstein für die anderen Völker werden. In dem gleichnamigen Artikel verurteilt er die Kollaborationsbereitschaft in den besetzten Ländern Europas als Verrat an den Prinzipien der Menschenwürde. Dabei warnt er eindringlich vor der bei Vertretern aller Lager und Parteirichtungen anzutreffenden Überzeugung, sich um den Preis jüdischen Lebens die Freiheit der eigenen Mehrheitsbevölkerung erkaufen zu können, da dieser Vermutung eine gravierende Fehleinschätzung des Charakters des Nationalsozialismus zugrunde liege.²⁶ Denn das Hauptkriegsziel der „Hitleristen in allen Ländern“ umfasse nicht allein die physische Vernichtung der Juden, sondern auch die Ausrottung „Israels als Weltanschauung“.²⁷ Damit, so Eynhorn weiter, sei die Welt in zwei Lager gespalten, in der die einen alle geistigen Errungenschaften der Menschheit zerstören wollten und die anderen die kulturellen Werte, die Zivilisation und den Fortschritt verteidigten. In seiner Gleichsetzung des Judentums mit den großen menschlichen Idealen Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Menschenliebe und Wahrheit zählte Eynhorn zu den Angehörigen Israels nicht bloß die 17 Millionen Juden, sondern „alle guten Demokraten, erzogen nach der demokratischen christlichen Moral, (...) die zerstreuten einfachen einzelnen Sozialisten von edler Art (...) [und] alle Millionen, die noch an Moses zehn Gebote glauben“.²⁸

Angesichts dieser grundsätzlichen und die Menschheit als Ganzes bedrohenden Auseinandersetzung gab es für Eynhorn keine neutrale Position. Indifferente, abwartende Haltungen und taktische Überlegungen setzte er im Kampf um die Menschlichkeit mit einer indirekten Unterstützung Hitlers gleich. In diesem Sinn griff er im inneramerikanischen Kontext vor allem die Politik des 1938 gegründeten *Keep America out of War Congress* und dessen prominenten Vertreter, den amerikanischen Sozialisten Norman Thomas an, der einen Kriegseintritt der USA vehement ablehnte.²⁹ Eynhorns harsche Abrechnung mit der amerikanischen Linken, in der er den kommunistischen Sozialisten mit ihren klassenrevolutionären Tendenzen eine ideologische Unterstützung Hitlers und den linken Sozialisten heimliche Sympathien für Hitlers Kampf gegen den Kapitalismus vorwarf, gipfelte schließlich in der Forderung nach einer prinzipiellen Trennung zwischen „demokratischen“ und „revolutionären“ Sozialisten. „Es wird Zeit,

26 Eynhorn: *Di yidishe milkhome*, Forverts 8.3.1941.

27 Eynhorn, *Hitlers milkhome*, (Anm. 21).

28 Ebd.

29 Zur Gründung des Kongresses und der Politik Norman Thomas vgl. Justus D. Doenecke: *Non-Interventionism of the Left: The Keep America out of the War Congress 1938-41*, in: *Journal of Contemporary History* 12 (1977) No. 2, 221-236 und Bernard K. Johnpoll, *Pacifists Progress: Norman Thomas and the Decline of American Socialism*, Chicago 1970.

dass die ehrlichen und demokratischen, idealistischen und menschlichen Sozialisten sich nach einem anderen Namen umsehen.³⁰

So wie Dovid Eynhorn vehement für einen Zusammenschluss aller den jüdisch-christlichen Werten verpflichteten Menschen ungeachtet ihrer politischen Überzeugungen eintrat, richteten sich seine innerjüdischen Appelle ebenfalls auf die Herstellung der dringend erforderlichen Geschlossenheit zwischen den unterschiedlichen Richtungen innerhalb der amerikanischen und europäischen Judenheiten. Das größte Problem sei es, dass die Juden bis zum Beginn des Weltkrieges an dem Glauben festgehalten hätten, dass das 20. Jahrhundert der Sonderstellung der Juden ein Ende bereiten werde. Sowohl die jüdischen Kommunisten und Sozialisten als auch die Anhänger des Assimilationsgedankens glaubten an einen neuen Messias, der ihnen die Erlösung bringen werde.³¹ Alle diese Erwartungen – und hier schloss Eynhorn seine eigenen Hoffnungen auf den Sozialismus mit ein – seien bitter enttäuscht worden.

Die drängende Frage, die Eynhorn seinen Lesern daher immer wieder stellte, war die nach den notwendigen Waffen, für den gegen die Juden geführten Krieg. Diese Waffen, die ebenso das Fundament für den dringend erforderlichen Burgfrieden zwischen den jüdischen Lagern bildeten, lagen nach Eynhorn in dem in der jüdischen Geschichte verborgenen nationalen Ideal der Völkerverbrüderung und der Gleichheit aller Menschen. In einem kurzen Abriss der jüdischen Geschichte zählte er all jene Prinzipien auf, von denen er glaubte, dass sie von allen jüdischen Parteien geteilt würden. Diese umfassten die von dem Propheten Micha beschriebene Vision des Völkerfriedens, Schwerter in Pflugscharen zu verwandeln, die aus der Gottesebenbildlichkeit des Menschen resultierende Gleichheit und Würde aller Menschen sowie die biblischen Grundsätze der Gerechtigkeit, die sich besonders in der Verurteilung der Sklaverei und der Verweigerung der absoluten Verfügungsgewalt eines Staates über seine Bevölkerung zeigten. Nach diesem Exkurs kam Eynhorn zu dem Schluss: „Wenn wir unsere dreitausendjährige Literatur durchstudieren, können wir ein nationales Weltprogramm aufstellen, eine Konstitution von herrlichen Punkten und Paragraphen.“ Eindringlich fragte er seine Leser: „Kann man sich auf dieses nationale Programm nicht verständigen? Kann man mit diesen Ideen nicht eine neue Begeisterung beim Volk schaffen? Ein neues Feuer damit anzünden, einen neu-

30 Eynhorn, Dovid: Norman Tomas un Adolf Hitler, Forverts 1.3.1941.

31 Eynhorn, Dovid: Oykh mir yiden zaynen nit geven tsugegrayt. Di toes'n vos unzere partayen hoben gemakht. – Vos men darf itst ton, Forverts 22.3.1941.

en Glauben, der uns wärmt und schützt in diesem kurzen schrecklichen Winter?“³²

Mit dieser Konstituierung eines in der jüdischen Religion und Tradition verwurzelten und in einen säkularen Kontext übertragenen nationalen Programms suchte Eynhorn die Zerrissenheit und Apathie innerhalb der amerikanischen Judenheit zu überwinden. In dem Wissen, dass nicht jeder die Dringlichkeit seines Aufrufes verstehen würde, führte er seinen Lesern ebenso die Fehlentwicklungen der einzelnen Richtungen vor Augen. Seine hier stark überzeichnende Kritik, verbunden mit zum Teil ungerechtfertigten Angriffen gegenüber einzelnen jüdischen Gruppierungen, wird vor dem Hintergrund seiner Flucht aus dem deutsch besetzten Frankreich und der relativen Gleichgültigkeit und Passivität der Mehrheit der amerikanischen Juden verständlich. Fast verzweifelt forderte Dovid Eynhorn seine amerikanischen Leser in den ersten Monaten nach seiner Ankunft auf, sich ihrer moralischen Verantwortung bewusst zu werden, entschiedene Hilfsmaßnahmen für die europäischen Juden zu ergreifen und Großbritannien im Kampf gegen das nationalsozialistische Deutschland mit allen Mitteln zu unterstützen. „Können wir nicht in der letzten Minute aufstehen, uns vereinigen, aufwachen und in uns die alte Fackel anzünden, die eine Welt erleuchtet hat?“

Dass diesen Appellen keine konzertierten Aktionen folgten und in den ersten Kriegsjahren in der amerikanischen Öffentlichkeit nur ganz vereinzelt jüdische Stimmen zu hören waren, die ein militärisches Eingreifen zur Rettung der europäischen Juden forderten, hatte seine Ursache in den antisemitischen Tendenzen der US-amerikanischen Bevölkerung und dem insbesondere in den Jahren 1940/41 verbreiteten Vorwurf der Kriegshetze gegenüber den amerikanischen Juden.³³ Die Furcht vor einer Verschärfung der antisemitischen Stimmung, die Sorge um die Gefährdung des erreichten gesellschaftlichen Status, aber auch die Ungläubigkeit gegenüber den Nachrichten aus Europa und ihre Fehlinterpretationen führten daher zu einer zögerlichen und uneinheitlichen Politik der leitenden jüdischen Organisationen.³⁴

32 Ebd. Genauso die folgenden Zitate.

33 Vgl. dazu Rafael Medoff: „A foolish Encroachment upon the Allied High Command“? American Jewish Perspectives on requesting U.S. Military Intervention against the Holocaust, *Modern Judaism* 20 (2000), 299-314. Im Jahr 1941 führte der Senat sogar eine formale Anfrage über diese Anschuldigungen durch. Siehe auch: Edward S. Shapiro: „The Approach of War: Congressional Isolationism and Anti-Semitism, 1939-1941, *American Jewish History* 63 (1984), 45-65.

34 Zur Situation der amerikanischen Juden zu Beginn des Zweiten Weltkriegs vgl. Edward S. Shapiro: *World War II and American Jewish Identity*, in: *Modern Judaism* 10 (1990), 65-84. Für die Diskussion um die Rolle der amerikanischen Juden und ihrer Führung: Raphael Medoff: *The Deafening Silence*, New York 1987. Kritisch dazu die Rezension von Yehuda Bauer in: *The Je-*

2.3) Die Auseinandersetzung mit der deutschen Gesellschaft und der nationalsozialistischen Ideologie

Angesichts der Nachrichten über die Massenerschießungen in Osteuropa, die Ghettoisierung der jüdischen Bevölkerung, deren Deportation und Ermordung in den Gaskammern und dem weithin fehlenden tatkräftigen Engagement der amerikanischen Juden, setzte sich Eynhorn in der Folge ausführlich mit den Deutschen und der deutschen Gesellschaft auseinander. In der Antwort auf die Frage eines Lesers, warum er sich soviel mit den Deutschen beschäftige und die Schuld der Nazis auf alle Deutschen übertrage, spiegeln sich Trauer und Wut über die von Eynhorn in den USA empfundene Ignoranz und Gleichgültigkeit gegenüber dem Schicksal der europäischen Juden: „Genau wegen dieser Frage schreibe ich dauernd über sie [die Deutschen, *A.S.*], damit die amerikanischen Juden verstehen und begreifen, und die Deutschen erkennen. Denn dann werden sie vielleicht einen winzigen Teil der Todesangst, von dem Grauen und Leiden der schrecklichen Tode spüren, die unsere Brüder dort fühlen, wenn sie in ihre Hände fallen.“³⁵

Ein wesentlicher Teil seiner Artikel befasste sich daher mit der grundsätzlichen Frage, inwieweit die Deutschen für den Aufstieg der Nationalsozialisten und die Kriegsverbrechen verantwortlich zu machen seien. Ausgehend von dem Standpunkt, dass Geschichte nicht nur von einzelnen Personen und Parteien gemacht wird, sondern diese Repräsentanten der Bevölkerung und ihres Willens sind, sah Eynhorn die Deutschen eindeutig in der Verantwortung für die Verbrechen der Nationalsozialisten – zumal die NSDAP mit Hitler legal an die Macht gekommen sei. Dabei könnten sich die Deutschen auch nicht auf das Argument zurückziehen, sie seien von Hitler verführt und in den Zielen der Nationalsozialisten getäuscht worden. Mit so einer Antwort könne sich allenfalls das russische Volk verteidigen, denn die Bolschewisten seien mit der Losung „Land, Frieden und Gerechtigkeit“ angetreten und hätten erst danach gezeigt, wer sie eigentlich seien. Mit den Nazis in Deutschland sei dies anders gewesen,

wish Quarterly Review 80 (1990) No. 3/4, 371-375. Nach dem Kriegseintritt der USA im Dezember 1941 glaubte die Mehrheit der amerikanischen Juden zumindest bis 1943 an die von der Roosevelt-Administration verfolgte Politik des „rescue through victory“, die als einzige Möglichkeit die genozidalen Verbrechen zu beenden, in der vollständigen Niederlage Deutschlands sah. Für die Frage, was die amerikanische Öffentlichkeit über die nationalsozialistischen Verbrechen und die Ermordung der europäischen Juden wusste vgl. die grundlegende Studie von Deborah E. Lipstadt: *Beyond Belief: The American Press and the Coming of the Holocaust, 1933-1945*, New York London 1986.

35 Dovid Eynhorn: Di daytshen un zayere fartaydiger. Di retsifes fun di daytshe armyen in di okupirte lender. Di daytshe neshome, Forverts 29.10.1943.

diese hätten nichts verheimlicht. Zehn Jahre lang hätten sie offen und klar ihre finsternen Ideen gepredigt und genau so lange hätten ihre Gegner Zeit gehabt, die Bevölkerung über die nationalsozialistische Bewegung aufzuklären.³⁶ Die wenigen deutschen Emigranten und Gegner des Regimes reichten nach Eynhorn nicht aus, um ein Gegengewicht schaffen zu können – daher müssten alle Deutschen für schuldig erklärt werden.

Sein Bericht über die Deportation der Kinder und Mitarbeiter des in der Nähe von Warschau gelegenen Medem-Kindersanatoriums im August 1942 nach Treblinka bietet hierfür ein eindringliches Beispiel. „Und hier, bei den mehreren hundert toten Körpern der kleinen, heiligen Kinder des Medem-Sanatoriums, werfe ich die Schuld allen Deutschen ins Gesicht, den Linken wie den Rechten. Ich stempele ihre Stirnen mit dem Kainszeichen und klage sie an vor der Welt und den kommenden Generationen.“³⁷ Den Kommunisten hielt Eynhorn ihre zeitweilige Kooperationsbereitschaft mit den Nationalsozialisten zu Beginn der 1920er Jahre vor und kritisierte sie für ihre antisemitischen Tendenzen.³⁸ Den deutschen Sozialdemokraten warf er vor, Hitler in der letzten Minute nicht bewaffneten Widerstand geleistet zu haben. Die deutsche Intelligenz habe sich dagegen von Anfang an den Ideen der Nationalsozialisten verschrieben und auch die demokratischen Parteien mit ihrer großen Presse hätten nichts unternommen, um den Antisemitismus wirksam einzudämmen, sondern sich zu Beginn der 1920er Jahre an den öffentlichen Hetzkampagnen gegen die „Ostjuden“ beteiligt. Schließlich kritisierte Eynhorn auch die deutschen Juden in den USA, da sie hier mit ihrer deutschen Kultur herumstolzierten und abschätzig auf die polnischen Juden herabschauten.

Aber nicht nur die Deutschen, auch die umliegenden Staaten hatten nach Eynhorn durch ihre Fehleinschätzung der nationalsozialistischen Bewegung zu Beginn der 1930er Jahre Hitlers Kriegserfolge mit vorbereitet.³⁹ Eynhorn führte diese Fehltritte auf die fehlenden Begegnungen mit den deutschen Arbeitern und mangelnde Kenntnisse über die Einstellungen der deutschen Bevölkerung,

36 Dovid Eynhorn: *Iz dos daytshe folk take umshuldig? Ken men ihm reynvashen fun fi farbrekhens vos vern bagangen fun hitler'n un di natsis. Vos di fakten bavayzen*, Forverts 26.7.1941.

37 Dovid Eynhorn: *Di shkhite in dem medem sanatorium*, Forverts 12.12.1942. Ausführliche Berichte über das Erholungsheim, seine Mitarbeiter und Kinder finden sich im *Medem-sanatoriebukh*, Tel Aviv 1971.

38 Eynhorn bezog sich hier vor allem auf die im Sommer 1923 vor völkischen Studenten gehaltene Rede Ruth Fischers, in der diese an antisemitische Stereotype anknüpfte. Vgl. dazu Mario Kessler: *Die KPD und der Antisemitismus in der Weimarer Republik*, in: *UTOPIE kreativ* 2005, H. 173, 223-232.

39 Dovid Eynhorn: *Gants Daytshland hot Hitler tsugegrayt dem zig far hitler'n. Un andere lender hoben zikh dem geholfen. – A kapitel geshikhte vos men tor nit fargesen*, Forverts 29.11.1941.

aber vor allem auf den weit verbreiteten Unwillen zurück, deren nationalistische und rassistische Haltungen zu erfassen. Mit anhaltender Dauer des Krieges und der in ihren Ausmaßen immer sichtbarer werdenden Vernichtung der europäischen Juden erschien es Eynhorn umso dringlicher, den amerikanischen Lesern ein aus erster Hand gezeichnetes Bild vom Zustand der deutschen Gesellschaft zu vermitteln. In seinen Beschreibungen der deutschen Gesellschaft und seinem Versuch der Konstruktion eines deutschen Nationalcharakters griff Eynhorn daher wiederholt auf seine Erfahrungen der 1920er Jahre zurück.

Schon im Januar 1924 hatte Eynhorn aus Berlin in mehreren Artikeln für den *Forverts* die Grundstimmung der deutschen Bevölkerung in düsteren Farben geschildert und vor der von ihr ausgehenden Gefahr gewarnt. „Die deutsche Seele ist eine überschattete. Sie sieht überall finstere und drohende Gespenster und wenn sie wild wird, wird der Tod aus den verborgenen Seelenwinkeln heraus-tanzen. Dann wird hinter den gemütlichen weißen Blumentöpfen ein Blutbad angerichtet werden, das die Welt noch nicht gesehen hat! Kein Kommunismus, keine Revolution, sondern ein Totentanz wird zum Vorschein kommen.“⁴⁰ Mit Blick auf die Lage der Juden in Deutschland schrieb er im Sommer desselben Jahres: „Es wächst ein Judenhass in Deutschland, der bereit ist, wenn sich die Gelegenheit bietet, alle Juden zu töten. Dieser Judenhass ist nicht nur bei den Monarchisten, sondern auch bei den breiten sozialistischen und kommunistischen Arbeitermassen vorhanden.“⁴¹ Bezug nehmend auf diese frühen Warnungen – die Mitte der 1920er Jahre weitgehend belächelt, aber spätestens mit dem Überfall auf Polen im September 1939 bittere Realität geworden waren – zeichnete Eynhorn das Bild einer von Pflichtgefühl, Rationalität und Theoriegläubigkeit durchdrungenen deutschen Gesellschaft, die gleichzeitig zu Mystizismen und einer schwärmerische Verehrung des Todes neigte. Für den deutschen Mann, so Eynhorn bestehe das Leben aus einer Anzahl von Pflichten. Egal ob es die Liebe zu seiner Frau, die Erziehung der Kinder, die Freundschaft gegenüber seinen Kameraden sei, all dies geschehe aus Pflicht. Wenn die Pflicht es gebiete, könne er auch hassen und grausam werden wie ein wildes Tier.⁴² Das Problematische an der Theoriegläubigkeit sei dagegen, dass die Deutschen insgesamt nicht danach fragten, ob jemand ein guter oder schlechter Mensch sei, sondern ob er Protestant, Katholik oder Sozialist ist. Diese Zuordnungen er-

40 Dovid Eynhorn: A nayem tants tantst itst berlin – dem toyten tants. A poetishe shilderung fun dem itstigen leben in daytshland, *Forverts* 30.1.1924.

41 Dovid Eynhorn: Der itstiger antizemitizm in daytshland, *Forverts* 22.6.1924 und Dayshe antisemiten treten aroys gegen yezusen vayl er iz a yid, *Forverts* 6.7.1924.

42 Dovid Eynhorn: Der daytsh – zayn neshome un zayn karakter, *Forverts* 21.6.1941.

möglichten es ihnen, in diesem Krieg nicht Menschen, sondern Ideen zu töten.⁴³ In diesen Beschreibungen, die notwendigerweise stereotypisierende Züge aufweisen und den in weiteren Artikeln erfolgenden Dämonisierungen der Deutschen als „blonde Bestien“ und „zweibeinige Raubtiere“,⁴⁴ kehren sich Eynhorns Berliner Erfahrungen, die er 1930 noch als ambivalent beschrieben hatte, vollständig ins Negative.

Sein bereits in der Frühphase der Weimarer Republik entwickelter kritischer Blick auf die deutsche Gesellschaft ermöglichte es ihm aber, früher als andere den Charakter der nationalsozialistischen Bewegung sowie des Zweiten Weltkrieges klar zu erkennen. So bezeichnete Eynhorn beispielsweise schon im Januar 1941 noch vor dem Pogrom in Jasi und den Massenmorden in Bessarabien und der Bukowina Rumänien als Laboratorium Hitlers, in dem die Zukunft Europas vorweggenommen werde.⁴⁵ Zudem mahnte er immer wieder, die ideologische Dimension des Krieges und den unbedingten Vernichtungswillen Hitlers ernst zu nehmen.

In seiner Analyse der deutschen Gesellschaft blieb Eynhorn aber nicht bei der Einbettung der nationalsozialistischen Bewegung in die deutsche Kultur sowie der Suche nach historischen und nationalen Erklärungsmustern für deren Vernichtungspolitik stehen, sondern richtete den Blick darüber hinaus auf die Folgen der nationalsozialistischen Herrschaft für die Deutschen. Dabei beschäftigte er sich insbesondere mit der Frage, ob nach der physischen und moralischen Zerrüttung ganzer Generationen durch den Krieg der Aufbau einer den Prinzipien der Menschenwürde verpflichteten Gesellschaft gelingen könne.

Unter der Überschrift „Wird der deutsche Soldat nach dem Krieg wieder ein zivilisierter Mensch werden?“ beschrieb Eynhorn im September 1942 eindrücklich die psychischen und moralischen Auswirkungen des Krieges auf die deutschen Soldaten.⁴⁶ So sei es der nationalsozialistischen Führung zwar gelungen, die deutsche Bevölkerung ideologisch auf einen unmenschlich geführten Krieg vorzubereiten, aber selbst mit dem ideologischen Rüstzeug der Rassentheorie könne ein Mensch nicht einen anderen töten, ohne dabei selbst Schaden zu

43 Dovid Eynhorn: Dos daytshe folk un zayn kultur, Forverts 28.8.1943.

44 Dovid Eynhorn: Vu velen zikh ahin ton di yiden fun eyrope, Forverts 4.1.1941. Allgemeine Untersuchungen zum Deutschlandbild während des Zweiten Weltkrieges und des Einflusses der Kriegspropaganda in den jeweiligen Ländern, sind bislang nur vereinzelt vorhanden. Vgl. dazu Elke Scherstjanoi (Hg.): Rotarmisten schreiben aus Deutschland. Briefe von der Front (1945) und historische Analysen, München 2004.

45 Dovid Eynhorn: Rumenie vert bislekhvayz ermordet. Hitlers blutiger eksperiment darf dinen als lesan far der gantser velt, Forverts 25.1.1941.

46 Dovid Eynhorn: Vet der daytsher soldat kenen vern tsurik a tsivilizirter mentsh nakh'n krig? Forverts 5.9.1942. Ebenso die beiden folgenden Zitate.

nehmen. Der deutsche Soldat, so Eynhorn, ist im Krieg zum Mörder, Räuber und Schänder geworden: „Bei ihm sind alle edlen menschlichen Gefühle abgestumpft worden. Und dasselbe blutige wilde Tier, das andere mordet, peinigt und schändet, wird danach in sein Land zurückkehren.“ Nach seiner Rückkehr werde der deutsche Soldat daher jedes Mal, wenn er seine Frau und Kinder ansieht, über seine Taten erschrecken oder er wird seine Frau und Kinder mit derselben Brutalität und Verachtung ansehen wie seine vormaligen Opfer. Der eine wird darüber halb verrückt werden, der andere ein herzloser Verbrecher sein. Aber beide, so war Eynhorn überzeugt, werden nicht menschlich leben können. „Nach dem Krieg, wenn wir unsere jüdischen Toten zählen, werden die Deutschen für jeden gepeinigten Juden zehn deutsche lebendige Tote zählen – Menschen, die in sich eine tote Seele tragen, ein totes Gewissen und ein kaltes Herz aus Stein. Und es gibt keine entsetzlicheren, finsternerer Gestalten als lebendige Tote.“

Die hier vorgenommene Umkehrung der Perspektive verweist auf das in der modernen jiddischen Kultur verwurzelte Konzept *mentsb*, dem Eynhorn auch angesichts der Shoah verpflichtet bleibt.⁴⁷ Nicht der physische Tod ist von diesem Standpunkt aus am stärksten zu fürchten, sondern der Verlust der Menschlichkeit, der gleichzusetzen ist mit seelischem und geistigem Tod. *Tsu zayn a mentsb*, verstanden in seiner allgemeinen Bedeutung als ethische Verpflichtung sich und seinem Nächsten gegenüber, verbindet sowohl religiös geprägte Anschauungen von der Gleichheit aller Menschen und dem Wert jedes Einzelnen mit den säkularen Idealen der Gleichberechtigung und Demokratie. In diesem Sinn liegt für Eynhorn die eigentliche Tragik in der Entmenschlichung der deutschen Gesellschaft.

Seine Anklagen gegen die Deutschen, die für ihn den Zivilisationsbruch des 20. Jahrhunderts am eindeutigsten verkörpern, sind immer auch vor dem Hintergrund seiner generellen Auseinandersetzung um die Frage zu verstehen, wie ein menschenwürdiges Leben in einer von totalitären Ideologien geprägten Zeit möglich ist. Sein skizziertes Programm zur Überwindung der Spaltungen innerhalb der Judenheit stellt daher weniger einen tragfähigen Konsens zwischen den unterschiedlichen Gruppierungen als ein Manifest der Menschlichkeit dar. Dem grenzenlosen Terror und der umfassenden Außerkraftsetzung der bislang geltenden grundlegenden menschlichen Konventionen stellte Eynhorn das Prinzip *mentsb* entgegen, das von dem einzelnen Menschen als einem freien und selbst-

47 Zum Konzept *mentsb* vgl. den instruktiven Beitrag von Marc Kaminsky: Discourse and Self-Formation: The Concept of *Mentsb* in Modern Yiddish Culture, in: The American Journal of Psychoanalysis 54 (1994) 4, 293-316.

verantwortlichen Individuum ausgeht. Dabei ist der Einzelne dazu aufgerufen, unabhängig von den konkreten Umständen, seine Würde und Menschlichkeit gegenüber dem Nächsten zu wahren.

Die im Januar 1943 von Eynhorn im *Forverts* veröffentlichte szenische Erzählung „Wenn die Nazi-Verbrecher nach Hause kommen“⁴⁸ ist ein eindrucksvoller Beleg für diese Haltung und verarbeitet in literarischer Form die bereits in dem Artikel über die Rückkehr deutscher Soldaten aus dem Krieg diskutierten Fragen nach persönlicher Verantwortung, Mittäterschaft und individueller Schuld.

Wenn die Nazi-Verbrecher nach Hause kommen. Die Strafe, die sich über ihnen ausgießen wird. – Eine Phantasie in vier dramatischen Bildern von Dovid Eynhorn

(Forverts vom 16.1.1943)

Der Soldat

Ein stilles Dorf in den Bergen in Bayern, Deutschland. Ein winterlicher Nachmittag. Die Berge sind ganz mit Schnee bedeckt und auf dem Plateau eines großen Berges, etwas vom Dorf abgerückt, steht die alte Kirche mit ein paar spitzen gotischen Türmen. Es ist still. Man sieht keinen Menschen und hört keinen Laut. Mit langsamem Schritt, den Kopf geneigt, wie von einer schweren Sache niedergedrückt, eingehüllt in einen Soldatenmantel, mit großen schweren Stiefeln, geht ein junger Mann von 35 Jahren; er geht langsam, den verschneiten Weg suchend zur Kirche.

An der schneebedeckten Treppe der Kirche nimmt er seine Mütze ab, bekreuzigt sich und öffnet unsicher die schwere Tür. In der alten Kirche ist es noch stiller als auf der Straße. Jede noch so kleine Bewegung gibt ein Echo. Weit hinten liegt der Altar im Dunkeln, erleuchtet von zahlreichen Kerzen. Auf der rechten Seite des Kirchenschiffes steht ein geschnitzter Beichtstuhl. Der junge Mann stippt seine Finger in eine Schale mit Wasser, die neben der Tür steht, bekreuzigt sich noch einmal und geht in den Beichtstuhl. Er neigt seinen Kopf zum Gitter, hinter dem der Priester sitzt. Eine Weile herrscht ein ruhiges Schweigen, das von Zeit zu Zeit von einem fernen Donner unterbrochen wird. Ein Zeichen, dass sich irgendwo eine Menge Schnee von einem Fels gelöst hat und hinunterstürzt.

48 Dovid Eynhorn: Ven di natsi-farbrekher veln kumen ahaym, Forverts 16.1.1943. Diese Erzählung ist eine der ersten literarischen Auseinandersetzungen Eynhorns mit der Shoah. Während der Kriegsjahre erschienen im *Forverts* mehrere Gedichte, die 1943 auch in Buchform erschienen. Dovid Eynhorn: Av ha-rahamim, Niu York 1943.

Der Priester: Bist du gekommen, um zu beichten, mein Sohn?

Der Soldat: Ja.

Der Priester: Seit wann bist du aus dem Feld zurück?

Der Soldat: Zwei Wochen.

Der Priester: Aus Russland?

Der Soldat: Nein, aus Polen.

Der Priester: Im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes...

Der Soldat: Amen!

Der Priester: Nun sprich' mein Sohn, was liegt dir auf dem Herzen.

Der Soldat: Vater, ich kann nicht. Es fällt mir schwer, es auszusprechen. Es ist zu schrecklich.

Der Priester: Vor Gott sind alle Sünden bekannt.

Der Soldat: Vater, wenn ich ein einfacher Verbrecher wäre, ein Mensch, der alle sieben Todsünden begangen hätte, würde ich noch reden können; aber das ... *(der Soldat zittert am ganzen Körper)*

Der Priester: Hab' Mut mein Sohn, erzähle.

Der Soldat: Vater, gibt es Vergebung für das Ermorden von Kindern, kleinen unschuldigen Kindern, Säuglingen, die man ihrer Mutter von der Brust weggerissen und vor ihren Augen getötet hat? *(aus dem Beichtstuhl hört man ein stilles Seufzen)* Vater, gibt es Vergebung, wenn man junge Töchter ihren Eltern entreißt, sie nackt auszieht und vor den Augen ihrer Eltern vergewaltigt? *(vom Beichtstuhl kommt ein strenges Schweigen)* Vater, gibt es Vergebung, wenn man nackte, geschlagene, gepeinigte Frauen, alte Menschen und Kinder zwingt, ihr eigenes Grab zu schaufeln, in dem man sie bei lebendigem Leib begräbt?

Der Priester *(aus dem Beichtstuhl)*: Abstoßend! Schändlich!

Der Soldat: Es sind zwei Wochen, dass ich nicht schlafen kann. Die Toten umringen mich. Ich habe eine Frau und ein kleines Kind von zwei Jahren. Manchmal überkommt mich nachts ein wilder Zorn. Ich bin bereit, den Strick zu nehmen, ihnen die Köpfe zu zerschmettern und mich selbst aufzuhängen. Es jagt mich, wie ein finsterner Geist der Vergeltung. Gibt es für mich keine Befreiung? Keine Vergebung? Bin ich verdammt in alle Ewigkeit?

Der Priester *(aus dem Beichtstuhl)*: Mensch, es ist nicht meine Aufgabe, dich zu belehren oder zu richten. Ich bin da, den Menschen die Sünden zu vergeben im Namen des Erlösers, der mit seinem Blut alle menschlichen Sünden erkaufte hat, die Gewesenen wie die Zukünftigen. Von der Kreuzigung bis heute sind alle schauderlichen Verbrechen begangen worden. Aber solche, in so einer Form, kennt die Kirche nicht und ich weiß nicht, ob sie nicht zu der ewigen Verdammnis gehören. Mein Sohn, verlass' sogleich das Dorf. Geh zurück, von wo

du gekommen bist. Vielleicht kannst du mit irgendetwas deine furchtbaren Sünden auslösen.

Der Soldat: Vater, das ist unmöglich. Der Führer hat jedem Soldaten befohlen, brutal, grausam und unmenschlich zu sein. Ich werde dort noch größere Verbrechen begehen.

Der Priester (*mit zitternder Stimme*): Mein Sohn, verlass' das Dorf, verlass' deine Familie, ein Geist ist in dich gefahren. Ich werde vor Gott für deine Seele beten. Das ist das einzige, was ich tun kann.

Die Frau des Soldaten

Am nächsten Tag. Dieselbe Szene, derselbe Platz. Es hat geschneit, und der weiße Schnee hat den Fußweg, der zu der kleinen Kirche führt, nun ganz zugeeckt. Eingehüllt in ein Tuch, mit einem Kind an der Hand, geht eine junge Frau mit schnellen Schritten aus dem Dorf. Von Zeit zu Zeit bleibt sie stehen, um zu Atem zu kommen. Vor den Stufen der Kirche bleibt sie stehen, hält einen Moment inne, danach steigt sie die Stufen hoch und öffnet die Tür.

In der Kirche dieselbe Stille. Die Frau beugt sich tief, als wenn sich eine schwere Hand auf ihre Schulter gelegt hätte. Langsam nähert sie sich dem Beichtstuhl, in dem der Priester sitzt.

Eine Stimme aus dem Beichtstuhl: Gesegnet sei Jesus Christus.

Die Frau: In alle Ewigkeit, Amen.

Die Frau kniet sich hin und neigt ihren Kopf zum Fenster.

Die Frau: Vater, Fritz ist gestern Abend zu euch gekommen?

Der Priester: Ja, er war hier.

Die Frau: Und er ist nicht zurückgekommen.

Der Priester: Ich weiß.

Die Frau: Sie sind aus dem Dorf verschwunden, er und seine zwei Kameraden.

Der Priester: Ich weiß.

Die Frau: Vater, musste das sein?

Der Priester: Unvermeidlich.

Die Frau: Sind denn alle diese furchtbaren Sachen, die man erzählt, wirklich geschehen?

Der Priester: Mein Schweigegebot verbietet mir, darüber zu sprechen.

Die Frau (*resigniert*): Ja, ja, ich weiß. Ich darf euch das nicht fragen. (*plötzlich mit hoher Stimme, fast hysterisch*) Ja, ja, es ist gut so. Er soll nicht zurückkommen. Ich werde ihn im Schlaf erwürgen. Er soll sich mir nicht mehr nähern. Vater, er ist

gestorben, gestorben, tot! Es ist gut so, ich werde meine Greti allein aufziehen. Ich werde ihr Vater und Mutter sein. Ich werde die Männer meiden, die aus dem Krieg kommen. Verdammt sollen sie sein!

Der Priester: Meine Tochter, richte sie nicht. Sie sind verführt worden. Du selbst hast dem Führer geschworen.

Die Frau bricht in ein bitteres Weinen aus, steht auf und verlässt schnell die Kirche.

Auf dem Gut eines deutschen Grafen

Ein altes Grafengut in Preußen. Die Uhr auf dem Kamin hat zwölf geschlagen. Am Feuer in einem hohen Patriarchenstuhl sitzt der alte Graf, links von ihm auf einem Stuhl – die Frau Gräfin. Aus dem zweiten Zimmer kommt ein älterer Herr mit leisem Schritt in Uniform herein.

Der Graf (*vom Kamin*): Nun, Herr von Schönholz, ihr habt diese Nacht wieder ein Staatsverbrechen begangen? Nach meiner Rechnung müsstet ihr schon sieben mal die Todesstrafe bekommen haben.

Der ältere Herr: Unserem Stand ist es erlaubt, das englische Radio zu hören.

Der Graf: Ja, ja, es ist nicht leicht zu wissen, ob der Stubenmaler Hitler von Schickelgruber die Privilegien des preußischen Adels anerkennen wird. Unsere Generäle werden jeden Tag erniedrigt.

Der ältere Herr: Ja! (*seufzt*)

Der Graf: Hätten wir das gewusst, als wir ihn zu unserem Propheten erklärten. Ja ... Ja ...

Der General: Ja, mehr oder weniger. Die Berichte scheinen wahr zu sein und sehen katastrophal für uns aus.

Der Graf: Wie meinen Sie, Herr General?

Der General: Die Sache ist klar. Der Krieg in Russland zieht sich ins Unendliche. Es wird keine Entscheidung geben. Das ist ein gegenseitiges Morden auf Jahre hinaus. Im Sommer werden wir eine Offensive machen und Territorium gewinnen. Im Winter werden sie eine Offensive machen und die Gebiete zurückgewinnen, solange bis es keine Soldaten mehr gibt. Und in der Zwischenzeit wächst bei den angelsächsischen Völkern eine Macht, gegen die wir bald nicht mehr genügend Kraft haben, Widerstand zu leisten. Ich muss zugeben: den Krieg haben die Engländer gewonnen.

Der Graf (*zwischen den Zähnen*): Verflucht!

Der General: Das war vorauszusehen.

Der Graf: Wir haben gedacht, dass die angelsächsischen Länder bei einem Zusammenstoß Russland fallen lassen.

Der General: Wenn der Führer und seine Partei nicht verrückt geworden wären und einen vernünftigen Krieg geführt hätten, ohne die ganzen verfluchten rassistischen Schweinereien.

Der Graf: Ja, aber wir haben das unterstützt.

Der General: Nicht in dem Ausmaß. Übrigens haben wir uns nicht vorstellen können, dass sie es soweit treiben.

Aus dem oberen Stockwerk hört man plötzlich eine Männerstimme heftig ausrufen: Hilfe! Hilfe! Rettet mich! Mutti, Vater – wo seid ihr? Um Gottes Willen! Hilfe! Hilfe!

Die drei älteren Personen springen auf und eilen zur Treppe, die ins obere Stockwerk führt.

Der General (*zu der Gräfin*): Er hat sich noch nicht beruhigt?

Die Gräfin (*hastig zur Treppe laufend*): Oh Gott, oh Gott! Und so geht es jede Nacht, jede Nacht, schon seit zwei Wochen. Der Doktor sagt: ein Nervenzusammenbruch. Der Pastor sagt: Gottes Strafe. Ja, Gottes Strafe. Gott weiß, was unsere Jungen dort in Polen und Russland getan haben. Er ist ein stiller Junge gewesen. Später ist er in die Nazi-Partei gegangen. Wir haben nichts tun können. Als er in den Krieg gezogen ist, war er begeistert. Das erste Mal, als er gekommen ist, war er niedergedrückt. Mutti, hat er mir einmal gesagt, das ist ein Irrenhaus, ein Verbrecherheim und ein Schlachthaus. Es ist kein Krieg. Jetzt fühlt man das.

Die Frau bleibt stehen. Oben auf der Treppe erscheint der Graf mit einem jungen fünfundzwanzigjährigen Mann in einem Schlafanzug.

Die Frau: Da kommen sie. Ihr werdet es schon bald selbst hören.

Der junge Mann geht mit unsicheren Schritten die Treppe herunter, der Vater stützt ihn. Der Blick des jungen Mannes ist fixiert und starr, als wenn er die Augen nicht von etwas losreißen könnte. Das Gesicht ist leichenblass, der untere Teil zittert wie von Krämpfen geschüttelt, die Zähne klappern. Der Graf führt den jungen Mann zu seinem Patriarchenstuhl neben dem Kamin. Dort sinkt er hinein und fällt in sich zusammen wie ein Erschossener.

Der junge Mann: Mutti, Wasser! Wasser mit Kognak.

Die Frau verschwindet in einer Tür hinter der Treppe.

Der junge Mann (*ruhig*): Es ist wie verhext. Jede Nacht, jede Nacht kommen sie.

Der General (*ruhig*): Wer?

Der junge Mann: Die Juden, oh, die Juden, die Polen, die Russen; aber hauptsächlich die Juden. (*Der Blick des jungen Mannes wird wieder starr.*) Da sind sie, Kinder, Mütter, alte Menschen und vor allem die jungen Frauen. Sie stehen alle nackt da und zeigen mit dem Finger auf mich (*höher*) und rufen: „Mörder! Mörder!“

Der Graf: Aber Edgar, was ist dort geschehen?

Der junge Mann: Frag nicht, Vater, frag nicht. Deutschland ist verdammt für alle Ewigkeit.

Der Graf (*erschrocken und neugierig*): Ist das alles wahr, was das englische Radio berichtet?

Der junge Mann (*lässt den Kopf sinken wie ein Schuldiger*): Ja, Vater. Es ist alles wahr.

Der General: Unfassbar!

Der Graf: Und du Edgar, hast das mitgemacht?

Der junge Mann: Vater, wenn alle das Gleiche machen, dann wirst du mitgerissen. Der Mensch ist eine Bestie, ein Schweinehund, ein Lump. Vater, gibt es noch Vergebung? Oh, nein! (*und plötzlich*) Hilfe! Hilfe! Rettet mich! Hier sind die Juden, hier! Hier ist das junge Judenmädchel, sie kommt näher zu mir, Vater! Hilfe!

Die alte Gräfin kommt herein mit einer Flasche und mit einem Glas.

Die Frau: Nun trink, Edgar, trink, beruhige dich.

Der junge Mann nimmt das Glas mit beiden Händen und trinkt mit wilden Schlucken. Der Graf geht mit dem General beiseite.

Der General: Das ist unsere Schuld, Deutschlands Schuld.

Der Graf: Jetzt ist es schon zu spät.

In Berlin

Eine Villa im Vorort Grunewald, Berlin. Ein klarer Frühmorgen. Auf den kleinen Tannen vor der Villa, die einmal einem jüdischen Verleger gehört hat, liegen spitze Hüte gefrorenen Schnees. Die Fenster der Villa und der breiten gläsernen Veranda schimmern im Morgenlicht.

Ein elegantes Automobil fährt mit hohem Tempo auf die Villa zu. Aus ihm springt ein junger Mann von dreißig Jahren in der Uniform des Schwarzen Korps heraus, der mit schnellen Schritten auf die Eingangstür zugeht und nervös den Klingelknopf betätigt. Durch die Scheiben der Veranda sieht man, wie eine junge blonde Frau in einem blumigen Morgenmantel heraustritt. Sie macht eine Bewegung, als wenn sie überrascht ist, öffnet schnell die Tür und lässt den

Mann herein. Sie umarmen und küssen sich, und gehen einander im Arm haltend ins Haus.

Im großen Speisezimmer herrscht eine leichte Dunkelheit durch die schweren Vorhänge. Die Frau hilft dem Mann aus dem Mantel, legt seinen ledernen Gürtel mit dem Revolver auf einen Stuhl und setzt ihn an einen großen massiven Tisch.

Die Frau: Hans, du hättest mir dein Kommen im Voraus doch ankündigen können. Ich bin so besorgt gewesen. Du weißt, die Berichte von der Front in Russland sind so furchtbar und fast alle meine Bekannten haben dort jetzt jemand verloren.

Der Mann: Närrisches Zeug! Ein Krieg ist ein Krieg. Im Übrigen weißt du, dass sich mein Amt in Polen befindet, und dort droht keinerlei Gefahr. Jedenfalls wollte ich dich überraschen.

Die Frau: Schon gut, Lieber. Hast du gegessen?

Der Mann: Verdammt, nein. Man bekommt gar nichts auf den Bahnhöfen. Hast du etwas?

Die Frau (*kokett*): Nun, jetzt werde ich dich überraschen. Eine Kartoffelsuppe, belegte Brötchen mit französischem Schinken mit echter norwegischer Butter und rumänischem Schafskäse. Und außerdem habe ich durch einen Zufall einige dieser köstlichen amerikanischen Gemüsekonserven bekommen.

Der Mann: Königlich! (*erinnert sich an etwas*) Hilda, hast du noch den französischen Kognak, den ich aus Paris mitgebracht habe?

Die Frau: Alle drei Flaschen, noch nicht geöffnet.

Der Mann (*öffnet eine Flasche*): Ich bin ein Stück Eis. Brrrh, ist das eine Hundskälte in Polen.

Die Frau geht aus dem Zimmer.

Der Mann geht zum Spiegel, betrachtet sich aufmerksam, zieht die Falten seiner Jacke glatt und spricht zu sich selbst: Hans, unter keinen Umständen darf Hilda merken, was ich in Polen getan habe. Merkwürdig, man sagt Grausamkeiten verändern ein menschliches Gesicht. Aber mein Gesicht ist unschuldig, wie das eines kleinen Kindes. Ja, die Weiber dürfen es nicht wissen. Was verstehen sie schon, die Weiber?

Die Tür zur Küche öffnet sich. Der Mann zuckt zusammen, als wäre er nackt.

Hilda (*die Geste ihres Mannes bemerkend*): Mach es dir bequem Hans, du bist zu Hause.

Mit einer verführerischen Handbewegung stellt sie dem Mann das Essen auf den Tisch. Hans geht zu ihr, nimmt eine Flasche Kognak und betrachtet sie

aufmerksam, wie ein Kenner. Danach nimmt er den Korkenzieher, öffnet die Flasche und schenkt zwei Gläser ein.

Der Mann: Trinkst du mit, Hilda?

Die Frau: Ein wenig, zur Gesellschaft.

Der Mann (*macht es sich bequem, trinkt das Glas in einem Zug leer und beginnt zu essen*): Ausgezeichneter Schinken. Die Franzosen machen das gut. He, he.

Die Frau (*traurig*): Jetzt ist das zu Ende. Es kommt gar nichts mehr von Frankreich.

Der Mann: Warte nur, wenn wir siegen, dann werden sie für uns schon alle guten Sachen machen.

Die Frau (*traurig*): Bis dahin fürchte ich, werden alle unsere Jungen in Russland bleiben.

Der Mann (sich ein zweites Glas einschenkend, bissig): Quatsch! Narreteien!

Die Frau: Willst du etwas Kaffee?

Der Mann: Später. (*gießt sich ein drittes Glas Kognak ein*)

Die Frau: Du trinkst zuviel.

Der Mann (*etwas angebeitert*): D...d...das fordert d...d...der Krieg.

Die Frau (*resigniert*): Nun, ja...

Der Mann (*gießt sich ein viertes Glas ein*): He, he, he.

Die Frau: Warum lachst du?

Der Mann: Ja, über das Judenmädchen.

Die Frau: In Polen?

Der Mann: Natürlich.

Die Frau: Was ist so interessant an dem Judenmädchen?

Der Mann: Ja, gar nichts. Es ist schon nichts.

Die Frau: Eine Spionin?

Der Mann (*lacht*): Eine dumme Gans.

Die Frau: Eine Gans kann nicht interessant sein.

Der Mann: Ach Hilda, eigentlich darfst du es nicht wissen.

Die Frau (*gespannt*): Mir kannst du alles erzählen. Du weißt, ich bin der Nazi-Partei treu ergeben.

Der Mann: Nun, ja. Ja, ja, ja, Es ist zu pi...pi...pikant a la Marquise de Sa...a...a...de.

Die Frau (*neugierig gespannt*): Ich habe das Buch gelesen.

Der Mann (*zieht die Schuhe aus, legt den Kopf auf die Lehne des Stuhls, vollständig angegetrunken und schließt die Augen*): He, he, he! Hör zu Hilda. Kannst du dir vorstellen, ein Haus voll mit nackten Judenmädchen?

Die Frau schweigt.

Der Mann: Ja, das sind bloß Dummheiten. Wir waren fünf Leute vom Schwarzen Korps. Kannst du dir vorstellen, fünf Sultane in einem Harem?

Die Frau: Das alles? ...

Der Mann: Nichts. Sie war nicht nachgiebig. Da haben wir ihr gezeigt, wie man die Männer von einer Herrenrasse behandeln muss. Nun, ja, hat sie mich geohrfeigt, mir die Nase zerkratzt wie eine Katze.

Die Frau (*ruhig*): Und weiter?

Der Mann: Ja, was weiter war, das ist für die Männer. Aber du brauchst nicht eifersüchtig zu sein. Das Mädchen ist schon tot und in die Seifen- und Fettfabrik verschickt. Wir werden gute Judenseife haben.

Die Frau (*blass, mit zusammengepressten Lippen, will etwas sagen aber hält inne; sie sitzt eine lange Zeit ruhig und schaut den Mann an*): Hans, geh schlafen. Du bist müde von der Reise. Das Bett ist fertig.

Der Mann steht langsam auf, geht mit unsicheren Schritten durch die rechte Tür. Die Frau bleibt starr stehen, wie eine Statue und betrachtet mit einem fremden Blick das reich möblierte Zimmer. Dann räumt sie den Tisch ab und geht links in die Küche.

Nach einer kurzen Zeit erscheint sie wieder, geht auf Zehenspitzen zur rechten Tür, öffnet sie vorsichtig und sieht nach, ob ihr Mann schläft. Danach geht sie durch eine weiter hinten liegende Tür und kommt mit einer kleinen Pistole in der Hand zurück. Sie bleibt stehen.

Die Frau (*zu sich*): Nein, das nicht. Er muss etwas Grausames erleben. (*nachdenklich spricht sie zu sich*) Ja, das ist beschlossen.

Sie geht zur Tür links. Nach einer kurzen Zeit kommt sie mit einem großen Eimer kochenden Wassers zurück. Sie geht leise, wie eine Katze, zur rechten Tür, öffnet sie vorsichtig, geht hinein und schließt sie hinter sich. Plötzlich ertönt ein wildes Geschrei.

Der Mann: Hilfe! Hilfe! Helft mir! Polizei! Sie verbrüht mich!

Der Mann erscheint halbnackt in der Tür und läuft durch das Zimmer. Sein ganzes Gesicht ist verbrannt mit roten Striemen.

Der Mann: Aber du, Hurenweib, Schlange, Mörderin, wo ist das Telefon? Du wirst schon etwas erleben! (*plötzlich bleibt er stehen*) Ja, ich sehe gar nichts. (*befühlt mit seiner Hand das verbrühte Gesicht; schreit wild*): Blind!

Die Frau (*ironisch*): Wirst schon die Judenmädchen nicht sehen! He, he!

Der Mann (*reißt vor Schmerz den Schlafanzug von sich, bittet sie weinerlich*): Ruf den Arzt, Hilda.

Die Frau (*geht starr mit einer Pistole auf ihn zu*): Warte, ich werde dich heilen. Du kriegst von Hilda den Gnadenschuss.

Sie schießt. Der Mann fällt. Die Frau beugt sich über ihn und betrachtet ihn eine Weile. Sie steht wieder auf und gibt ihm mit dem Fuß einen Stoß.

Die Frau: Lump!

Sich umdrehend geht sie langsam zu der weiter hinten gelegenen Tür und öffnet sie. Dort hält sie einen Moment inne, tritt dann entschlossen über die Schwelle und schließt die Tür hinter sich. Es folgt ein Moment gespannter Stille. Dann hört man den trockenen Knall eines Schusses und das Fallen eines Körpers.

Übersetzung aus dem Jiddischen von Anne-Christin Saß

Der „Froyenvinkl“: Die Frauenrubrik in der bundischen Tageszeitung „Naye Folkstsaytung“

von Rebekka Denz

Die jüdische Presselandschaft in der Zweiten Polnischen Republik war eines der Zentren des jüdischen Zeitungs- und Zeitschriftenwesens in Europa. In ihren Erzeugnissen in jiddischer, polnischer und hebräischer Sprache spiegelt sich die Multilingualität der polnischen Judenheit wider.¹ Die jiddischsprachige Presse machte dabei – in all ihren Ausprägungen von Tageszeitungen bis hin zu einer großen Vielfalt an themenspezifischen Zeitschriften – den größten Anteil aus.² Frauen waren im Pressewesen personell und thematisch unterrepräsentiert, da sowohl die nichtjüdische als auch die jüdische Gesellschaft Polens prinzipiell männlich dominiert war.³

Gegenstand der vorliegenden Untersuchung ist ein Ausschnitt aus dieser Presselandschaft: der „Froyenvinkl“⁴. Es handelt sich hierbei um eine Frauenrubrik, die im bundischen Zentralorgan der „Naye Folkstsaytung“ ab Ende der 1920er Jahre erschien. Die vorliegende Betrachtung beruht auf einer Auswertung des Zeitraums vom 17. Oktober 1937 bis zum 2. September 1939, da der „Froyenvinkl“ in dieser Phase nahezu wöchentlich veröffentlicht wurde.

Im „Froyenvinkl“ wurde eine Bandbreite von Themen diskutiert, die sowohl mit der jüdischen als auch mit der nichtjüdischen zeitgenössischen Frauenpresse im europäischen Kontext vergleichbar war.⁵ Die Schwerpunkte der Beiträge

- 1 Zur jüdischen Presselandschaft in Polen: Steinlauf, Michael, *The Polish-Jewish Daily Press*, in: *Polin* 2 (1989), S. 219-245; Paczowski, Andrzej, *The Jewish Press in the Political Life of the Second Republic*, in: *Polin* 8 (1994), S. 176-193; Shmeruk, Chone, *Hebrew-Yiddish-Polish. A Trilingual Jewish Culture*, in: *The Jews of Poland Between Two World Wars*, edited by Yisrael Gutman, Ezra Mendelsohn, Jehuda Reinharz and Chone Shmeruk, Waltham, Mass. 1989, S. 285-311, S. 304ff.
- 2 Dies spiegeln die Angaben des polnischen Zensus von 1931 wider. Hier hatten 80% der jüdischen Bevölkerung Jiddisch als ihre Muttersprache angegeben. Siehe: Shmeruk, *Hebrew-Yiddish-Polish*, (Wie Anm. 1) S. 305.
- 3 Maurer, Trude, Plädoyer für eine vergleichende Erforschung der jüdischen Geschichte Deutschlands und Osteuropas, in: *Geschichte und Gesellschaft*, 27 (2001), S. 308-325, S. 314.
- 4 Jiddisch: Frauenteil oder Frauenecke. Abgesehen von gängigen Personennamen u. ä. wird das Transkriptionssystem nach der standardisierten YIVO-Umschrift verwendet. Siehe: http://www.yivoinstitute.org/max_weinreich/index.php?tid=57&aid=275 vom 27.4.2008.
- 5 Siehe zum Vergleich über das polnischsprachige jüdische Frauenjournal „Ewa“ (1928-1933): Plach, Eva, *Feminism and Nationalism on the Pages of Ewa: Tygodnik, 1928-1933*, in: *POLIN*, Band 18 (2005), S. 241-262; Steffen, Katrin, *Für „bewusste Mutterschaft“ und eine „physische*

werden im vorliegenden Artikel – in verschiedene Themenfelder eingeteilt – umrissen. So wird nach einer kurzen Beschreibung der Rubrik in fünf Kapiteln gesondert auf die Berichterstattung über die „Yidische Arbeter Froy“ (YAF), die (Inter-)Nationalen Frauenbewegungen, die Beiträge von Leserinnen, die im „Froyenvinkl“ geführten Diskussionen und die verschiedenen Serien der Frauenrubrik eingegangen.

Der Artikel ist nicht nur als Auseinandersetzung mit dieser Rubrik im zentralen Presseorgan des „Bund“ als Quelle, sondern zuweilen auch als Register für die Inhalte des „Froyenvinkl“ zu verstehen. Stellenweise soll in diesem Text eine intensive Wiedergabe und Reflexion über die Artikelinhalte vorgenommen werden. Ein besonderes Augenmerk hingegen wird auf die Zuschriften von Leserinnen gerichtet, die in einer großen Zahl im „Froyenvinkl“ abgedruckt, bislang in wissenschaftlichen Studien aber kaum beachtet wurden. Dies nicht zuletzt, da viele Leserinnenbriefe als rare Selbstzeugnisse von einfachen Proletarierinnen einzuordnen sind.

1. Der „Froyenvinkl“ der „Naye Folkstsaytung“

Ebenso wie Frauen im „Bund“ im Allgemeinen findet die Frauenrubrik in der „Naye Folkstsaytung“ im Besonderen in der innerbundischen Geschichtsschreibung kaum Erwähnung.⁶ Diese Tendenz setzt sich in der wissenschaftlichen Forschung über den „Bund“ bzw. über die bundische Presse fort. Artikel aus dem „Froyenvinkl“ werden bei der Beschäftigung mit Frauen im „Bund“ der Zweiten Polnischen Republik und der bundischen Frauenorganisation „Yidische Arbeter Froy“ (YAF) zwar zur Analyse herangezogen, meist wird die Tatsache, dass die Artikel der Frauenrubrik entstammen, allerdings selten in einer Fußnote erwähnt.⁷

Erneuerung der Judenheit“ – die jüdische Frauenzeitschrift Ewa (1928-1933) in Warschau, in: Eleonore Lappin: Michael Nagel (Hg.), Frauen und Frauenbilder in der europäisch-jüdischen Presse von der Aufklärung bis 1945, Reihe: Die jüdische Presse – Kommunikationsgeschichte im europäischen Raum, Bd. 3, Bremen 2007, S. 103-122; Dies., Jüdische Polonität. Ethnizität und Nation im Spiegel der polnischsprachigen jüdischen Presse 1918-1939, Göttingen 2004.

6 Beispielhaft sei hier das fünfbandige Standardwerk „Di geshikhte fun bund“ genannt. Hier sind in den Teilen, die die „Naye Folkstsaytung“ bzw. Dina Blond besprechen, keine Erwähnungen zur Thematik zu finden. Siehe: Hertz, J. Sh. (ed.), Di geshikhte fun bund, Bd. 4, New York 1972; Ders., Di geshikhte fun bund, Bd. 5, New York 1981.

7 Die einschlägigen Studien zur Thematik: Pickhan, Gertrud, „Wo sind die Frauen.“ Zur Diskussion um Weiblichkeit, Männlichkeit und Jüdischkeit im Allgemeinen Jüdischen Arbeiterbund („Bund“) in Polen, in: Johanna Gehmacher; Elisabeth Harvey; Sophia Kemlein (Hg.), Zwischen Kriegen: Nationen, Nationalismen und Geschlechterverhältnisse in Mittel- und Osteuropa 1918–1939, Osnabrück 2004, S. 187-199; Jacobs, Jack, The role of women in the Bund, in: Jewish Women. A Comprehensive Historical Encyclopdia (CD-ROM), Jerusalem 2006; Ders., The Bun-

Der „Froyenvinkl“ war seit Ende der 1920er Jahre die Frauenrubrik in der Tageszeitung „Naye Folkstsaytung“. Diese jiddische Zeitung war das Zentralorgan des „Allgemeinen Jüdischen Arbeiterbund“⁸ („Bund“) in der Zweiten Polnischen Republik und erschien ab 1921 ein- bis zweimal in der Woche unter dem Namen „Unzer Folkstsaytung“ bzw. „Folkstsaytung“ in Warschau. Als Tageszeitung wurde sie als „Naye Folkstsaytung“ ab dem 1. September 1922 veröffentlicht. Die letzte Ausgabe erschien im September 1939; somit war sie die letzte jüdische Tageszeitung, die nach Ausbruch des Zweiten Weltkrieges im von Nazi-Deutschland besetzten Polen gedruckt wurde. Schwerpunkte der Zeitung waren Literatur und Schulwesen. Zeit ihres Bestehens hatte die Zeitung mit zwei Problemfaktoren zu kämpfen: ihrer ständigen Geldnot und der staatlichen Zensur.⁹

Der „Froyenvinkl“ selbst wurde am 17. Oktober 1937 als sonntägliche Rubrik angekündigt. Er wurde bereits in den Jahren zuvor in unregelmäßigen Abständen veröffentlicht, sollte aber entgegen der Ankündigung als künftige Wochenrubrik bis zum Einstellen des bundischen Zentralorgans keineswegs sonntäglich, sondern phasenweise unregelmäßig, wochenweise überhaupt nicht bzw. an wechselnden Wochentagen erscheinen.¹⁰ In der Zeit vor Oktober 1937 erschien der „Froyenvinkl“ noch weitaus unregelmäßiger, meist samstags oder sonntags und zeitweise monatelang überhaupt nicht.¹¹

dist Women's Organization, (im Druck); Blatman, Daniel, Women in the Jewish Labor Bund in Interwar Poland, in: Dalia Ofer; Leonore J. Weitzman (Ed.), Women in the Holocaust, New Haven/ London 1998, S. 68-84; Ders., Blatman, Daniel, National-Minority Policy, Bundist Social Organisations, and Jewish Women in Interwar Poland, in: Zvi Gitelman (Ed.), The emergence of modern Jewish politics: Bundism and Zionism in Eastern Europe, Pittsburgh 2003, S. 54-70.

- 8 Gegründet 1897 in Wilna. Der „Bund“ hatte als illegale Bewegung bis 1917 sein Zentrum im zaristischen Russland. Nach Ende des Ersten Weltkrieges verschob sich das Zentrum in die Zweite Polnische Republik, hier wurde der „Bund“ zu einer legalen Partei. Während der Besatzungszeit Polens durch die Nationalsozialisten bestand er erneut illegal als „Untergrundbund“ fort. Seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs existiert er zumindest formal vor allem in den USA.
- 9 Hertz, J. S., *Folkszeitung. A Jewish Socialist daily*, in: Bar, Arie (Hg.), *The Jewish Press that was. Accounts, Evaluations and Memories of Jewish Papers in pre-Holocaust Europe*, Jerusalem 1980, S. 113ff; Shvarts, Pinkhos, *Folkstsaytung*, in: *Fun noentn ovar. Aroysgegebn fun altveltliker yidischer kultur-kongres* (Bd.2), New York 1956, S.331ff. Siehe zur Zensur: Fußnote 11.
- 10 Vom 17.10.1937 sonntags, stellenweise nur dreimal pro Monat. Im Juni 1938 erschien der „Froyenvinkl“ (FV) nicht. Ab dem 8.7.1938 bis zum 18.8.1939 erschien die Rubrik relativ regelmäßig freitags; in diesem Zeitraum wurde sie selten nicht oder an anderen Wochentagen herausgeben. Im Zeitraum von Freitag, dem 25.8. bis zum Freitag, dem 1.9.1939 erschien der „Froyenvinkl“ nicht. Die letzte bei der Recherche für diesen Artikel gefundene Ausgabe der Frauenrubrik wurde am Samstag, dem 2.9.1939 gedruckt.
- 11 Das unregelmäßige Erscheinen lässt sich unter anderem durch die Zensur in der Zweiten Polnischen Republik erklären, die insbesondere in den 1930er Jahren strikt gehandhabt wurde; so wurden teilweise ganze Ausgaben einbehalten oder einzelne Artikel geschwärzt. Siehe: Hertz, *Folkstsaytung*, (Wie Anm. 9), S. 118ff. Zur Zensur in Polen: Bates, John Michael, *Poland*, in: Jo-

Die verantwortliche Redakteurin des „Froyenvinkl“ war Sheyne-Feygl Szapiro-Michalewicz (geb. 1887 Wilna – gest. 1985 New York), die nicht nur BundistInnen¹² unter dem Namen Dina Blond bekannt war. Blond schrieb für verschiedene bundische Presseorgane. Weiterhin war sie als Übersetzerin von Romanen und Erzählungen aus mehreren europäischen Sprachen ins Jiddische tätig. Ihre Übersetzungen wurden meist als Fortsetzungsromane in der „Naye Folkstsaytung“ veröffentlicht, bevor einige von ihnen in Buchform erschienen.

Dina Blond wurde ab der Revolution von 1905 in Russland für die bundische Bewegung aktiv. 1920 siedelte sie gemeinsam mit ihrem Ehemann Beinish Michalewicz¹³ nach Warschau über, hier wurde sie u. a. Mitglied im örtlichen „Bund“-Komitee. Blond war zudem Mitbegründerin und Vorsitzende der bundischen Frauenorganisation „Yidische Arbeter Froy“ (YAF).¹⁴

Die Autorenschaft des „Froyenvinkl“ bestand sowohl aus weiblichen wie männlichen Führungspersönlichkeiten des „Bund“ und der YAF als auch deren einfachen Mitgliedern. Weiterhin wurde hier eine Vielzahl von Leserinnenzuschriften abgedruckt. Die Größe eines „Froyenvinkl“ belief sich pro Ausgabe auf ein Drittel bis zur Hälfte einer Zeitungsseite.

Aus der Ankündigung als künftig wöchentliche Rubrik in der „Naye Folkstsaytung“ werden die inhaltliche Zielsetzung und das Selbstverständnis des „Froyenvinkl“ deutlich:

„Als Frauenabteilung der Folkstsaytung erfüllt die Frauenecke wichtige Aufgaben. Das heißt aber nicht, dass er für die Frau eine Zeitung ersetzen könnte. (...). Die Frauenecke ist nur ein Teil der Zeitung, eine Abteilung, die auf die speziellen Nöte der Frau eingeht. (...). Um was für Fragen geht es? Vor allem um den Kampf für bessere Lebensbedingungen. Für den gleichen Lohn für die gleiche Arbeit (...). Um Fragen der sozialen Gesetzgebung, um den Schutz von Mutter und Kind, um bewusste Mutterschaft, um Kindererziehung, rationelle Hausarbeit und sozialer

nes, Derek (Hg.), *Censorship. A World Encyclopedia* (Bd.3), London/Chicago 2001, S. 1889-1895.

- 12 Unter BundistInnen werden alle Menschen, die für den „Bund“ bzw. seine Unterorganisationen tätig waren, verstanden; dies unabhängig davon, ob eine Parteimitgliedschaft nachgewiesen werden kann. Aufgrund von Quellendefiziten ist ein Nachweis der Parteimitgliedschaft grundsätzlich sehr schwierig. Siehe Darstellung zur Problematik der Parteizugehörigkeit in der Zeit des „Bund“ im Zwischenkriegspolen: Pickhan, Gertrud, „Gegen den Strom“: Der Allgemeine Jüdische Arbeiterbund „Bund“ in Polen 1918-1939, Reihe: Schriften des Simon-Dubnow-Instituts Leipzig, Band I, Stuttgart/München 2001, S. 126ff.
- 13 Geb. 1876 Brzesc – gest. 1928 Warschau. Beinish Michalewicz war Vorsitzender der TSISHO (Tsentrale Yidische Shulorganisatsie), Pädagoge und Publizist. Siehe: Baynish Mikhalevitsh gedenk-bukh, Buenos Aires 1951.
- 14 Unzer Tsayt, 3-4 (519) S. 31-35; und 5 (520), 1985, S. 21-24. Und: Pickhan, Gertrud, Dina Blond, in: *Jewish Women. A Comprehensive Historical Encyclopedia* (CD-ROM), Jerusalem 2006; *Leksikon fun der nayer yidisher literatur*, Vol. 1. New York 1956, S. 315-16.

Hygiene. Um organisatorische Fragen: Man hilft der Organisation der jüdischen Arbeiterfrau ‚YAF‘ bei der sozialistischen Aufklärungsarbeit unter der breiten Masse Arbeiterfrauen, um ihr Bewusstsein und ihren Kampfeswillen zu wecken. Um Informationsfragen: um Leben und Kampf der Arbeiterin bei uns im Land und in allen anderen Ländern der Welt. Und zum Schluss die so genannten persönlichen Fragen: die verschiedenartigen Lebensstile der Frau als Arbeiterin. (...). Um die Beziehung zwischen Mann und Frau. Eltern und Kinder.“¹⁵

Inwieweit das angekündigte Themenspektrum des „Froyenvinkl“ umgesetzt wurde, wird aus den folgenden Kapiteln ersichtlich.

2. Die Themenfelder des „Froyenvinkl“

2.1 Die Berichterstattung über die „Yidische Arbeter Froy“ (YAF) im „Froyenvinkl“

Jack Jacobs stellte in seinen zwei grundlegenden Studien die Entwicklung der „Yidische Arbeter Froy“ recht detailliert dar.¹⁶ Da im Rahmen dieses Artikels keine Geschichte der bundischen Frauenorganisation geschrieben werden soll, werden die groben Entwicklungslinien der YAF auf Basis von Jacobs Arbeit zusammengefasst. Im Anschluss werden einige ausgesuchte Beiträge im „Froyenvinkl“ vorgestellt. Die Auswahl konzentriert sich im Wesentlichen auf Zuschriften von Leserinnen, die in ihren Texten über ihr persönliches praktisches Engagement für die YAF berichten. Der US-amerikanische Historiker zieht für seine Forschungen zwar auch Beiträge aus dem „Froyenvinkl“ als Quelle heran, lässt dabei aber Zuschriften von Leserinnen weitgehend außer Acht.¹⁷

In den 1920er Jahren wurden zahlreiche Unterorganisationen des „Bund“ geschaffen, unter anderem die Mitte dieses Jahrzehnts gegründete bundische Frauenorganisation. Die „Bund“-Leitung übernahm durch die Gründung einer Frauenorganisation die Handlungsweise anderer sozialistischer Parteien in Polen und Westeuropa.¹⁸ Ausgelöst wurde die Einrichtung einer gesonderten Frauenorganisation durch das bundische Zentralkomitee im Wesentlichen als Antwort auf die relativ geringe Beteiligung von (Arbeiter-)Frauen in der Bewegung. Die Gründung der YAF löste Kritik und Ablehnung seitens von Frauen aus, die be-

15 FV, 17.10.1937.

16 Jacobs, Jack, *The Bundist Women’s Organization*; Ders, *The role of women in the Bund*, (Beide wie Anm. 7).

17 Jack Jacobs benennt die Artikel aus dem „Froyenvinkl“ in seiner Zitation allerdings lediglich aus der „Naye Folkstsaytung“ entstammend.

18 Blatman, Daniel, *National-Minority Policy, Bundist Social Organisations, and Jewish Women in Interwar Poland*, (Wie Anm. 7), S. 66; [Blond], Dina, *Tsvishn velkhe froyn: un vi azoi darfn mir firn unzer arbet*, in: *Naye Folkstsaytung* vom 10.5.1935.

reits im „Bund“ aktiv waren. Viele von ihnen sahen dafür keine Notwendigkeit.¹⁹ Innerhalb der YAF, aber auch im „Bund“ selbst herrschten Unstimmigkeiten bei der Frage nach der Rolle, Vorgehensweise und Bedeutung der Frauenorganisation. Auseinandersetzungen dieser Art sind auch in Artikeln des „Froyenvinkl“ ablesbar.²⁰ Die YAF erreichte im Zeitraum von 1929 bis 1939 einen großen Mitgliederzuwachs;²¹ zu einer Massenorganisation wurde sie aber nie.

Den Tätigkeiten und Entwicklungen der YAF wird im „Froyenvinkl“ ein gewichtiger Platz eingeräumt. Der Schluss liegt nahe, dass sich diese häufige Berichterstattung unter anderem auf die Doppelfunktion Dina Blonds zurückführen lässt, die sowohl die Vorsitzende der bundischen Frauenorganisation als auch die Herausgeberin des „Froyenvinkl“ war. Zudem verfügte die YAF zeit ihres Bestehens über kein eigenständiges Publikationsorgan.²²

Die Artikel zu diesem Themenkomplex wurden meist von YAF-Aktivistinnen der unterschiedlichen Ortsverbände selbst bzw. von Führungspersonen der bundischen Frauenorganisation wie beispielsweise Dina Blond verfasst. Der Wille zur sowohl positiven als auch kritischen Darstellung der YAF wird aus der Mehrheit der Artikel klar ersichtlich.

Im Untersuchungszeitraum findet die Berichterstattung über die bundische Frauenorganisation mit der Ankündigung einer landesweiten YAF-Konferenz ihren Auftakt.²³ Diese war, wie einem weiteren Artikel zu entnehmen ist, die erste große Landeskonzferenz der YAF seit deren Gründung. Auf den vorangegangenen kleinen Konferenzen waren „aktuelle Tagesfragen“ besprochen und die „Wahl der Leitungskörperschaft“ vorgenommen worden. Auf der Landeskonzferenz wurden erstmals die prinzipiellen Probleme der Organisation und des Kampfes der Frauenbewegung in der ganzen Breite behandelt.²⁴ Die Konferenz fand im

19 Jacobs, *Bundist Women's Organisation*, (Wie Anm. 7), S. 10f.

20 Auf die Debatten zu diesem Themenfeld wird im Kapitel „Diskussionen im ‚Froyenvinkl‘“ eingegangen.

21 1929 waren 616 Frauen in Lublin, Lodz, Warschau und Wilna als Mitglieder in der bundischen Frauenorganisation registriert. Im Jahre 1939 gab es 800 bis 900 in der YAF Aktive in Lodz, 500 bis 600 in Warschau sowie jeweils 100 bis 200 in Bialystok, Lublin und Wilna. Aus: Pickhan, „Gegen den Strom“, (Wie Anm. 12), S. 131.

22 Frauenorganisationen anderer Parteien in Polen und anderen Ländern verfügten über eigene Publikationsorgane. Beispielhaft seien der „Glos Kobiet“ der Frauenorganisation der PPS oder „Die Frauenwacht“ des „Roten Frauen- und Mädchenbunds“ (RFMB) bzw. „Der Weg der Frau“ der Kommunistischen Partei Deutschlands genannt. Siehe zu Deutschland: Herve, Florence (Hg.), *Geschichte der deutschen Frauenbewegung*, Köln 1995, S. 98ff. u. 106. Ein Vergleich zwischen dem FV mit der vom RFMB bzw. von der KPD herausgegebenen Organen ist in Vorbereitung.

23 FV, 17.10.1937.

24 FV, 31.10.1937.

November 1937²⁵ in Warschau statt, es nahmen „*Vorsitzende aus fast 30 Städten der größten Arbeiterzentren*“ teil.²⁶

Einen weiteren Themenkomplex der Berichterstattung über die bundische Frauenorganisation im „Froyenvinkl“ stellen Meldungen zur konkreten Arbeit unterschiedlicher örtlicher YAF-Organisationen dar. Jacobs benennt die praktischen Betätigungsfelder der „Yidische Arbeter Froy“ als in erster Linie im Bereich der (ArbeiterInnen-)Kinderbetreuung, der Geburtenkontrolle und der bewussten Mutterschaft liegend. Auf von der YAF organisierten Versammlungen wurden aber auch allgemeine politische Themen und Fragen diskutiert, die im Interesse von Frauen lagen. Weiterhin wurden von der Organisation Veranstaltungen zum Internationalen Frauentag sowie beispielsweise Wahlkampagnen für die Mutterpartei durchgeführt.²⁷

Im Frauenteil der „Naye Folkstsaying“ wird ein Bild der YAF-Tätigkeiten in großen Arbeiterzentren wie Warschau sowie den Vororten Annapol²⁸ und Praga, in Wilna, Lodz, Lublin und Bialystok, aber auch in kleinen Städten wie Belchatov²⁹, Lomzh³⁰ und Piotrkow³¹ gezeichnet.³² Die stellenweise sehr detaillierten Berichte über die Arbeit der YAF-Ortsgruppen erstrecken sich von der Anwerbung von proletarischen Jüdinnen für die YAF bzw. für die bundische Mutterpartei³³, Kampagnen für den „Bund“ im Zuge von Lokalwahlen³⁴, Organisation und Mobilisierung für Demonstrationen und Veranstaltungen zum Interna-

25 Die genaue Datierung variiert in den Artikeln. Beispielsweise wird im FV am 31.10.1937 der 4. November als genaues Datum der Landeskonferenz, im FV am 28.11.1937 wird aber Sonntag, der 14. November genannt. Vermutlich liegt ein Druckfehler vor. Da der 4. November 1937 ein Donnerstag, der 14. November 1937 ein Sonntag war, fand die Konferenz vermutlich am 14. November 1937 statt.

26 FV, 28.11.1937.

27 Jacobs, *Bundist Women's Organisation*, (Wie Anm. 7), S. 13f.

28 Annapol wird in einem Artikel als besonders armer Teil der polnischen Hauptstadt bezeichnet. Siehe: FV, 16.6.1939.

29 Belchatów, südlich von Lodz.

30 Łomża, im Nordosten des heutigen Polens in der Wojewodschaft Podlachien.

31 Piotrków Trybunalski, in der heutigen Wojewodschaft Lodz.

32 Artikel im „Froyenvinkl“ zu Warschau: 31.10.1937; 28.11.1937; 2.1.1938; 13.2.1938; 20.2.1938; 8.5.1938; 15.5.1938; 22.5.1938; 16.9.1938; 7.10.1938; 18.11.1938; 21.4.1939; 19.5.1939; 26.5.1939; 9.7.1939. Annapol: 16.6.1939; 9.7.1939. Praga: 3.2.1939; 26.5.1939. Wilna: 12.12.1937; 27.3.1938; 4.8.1939. Lodz: 13.2.1938; 20.2.1938; 20.3.1938; 26.8.1938; 2.9.1938; 9.9.1938; 10.3.1939; 24.3.1939; 26.5.1939; 11.8.1939; 18.8.1939. Lublin: 8.5.1938; 3.2.1939. Bialystok: 3.4.1938; 9.9.1938; 10.3.1939; 4.8.1939. Belkhatov: 16.6.1939; 22.6.1939; 11.8.1939. Lomzh: 11.8.1939. Piotrkow: 20.3.1938; 15.5.1938; 14.4.1939; 9.8.1939.

33 FV, 31.10.1937; 28.11.1937; 12.12.1937; 26.12.1937; 2.1.1938; 13.2.1938; 20.3.1938; 22.5.1938; 3.2.1939; 24.3.1939; 26.5.1939.

34 FV, 18.11.1938; 25.11.1938; 2.12.1938; 23.12.1938; 10.3.1939; 7.4.1939; 11.8.1939.

tionalen Frauentag³⁵ oder zum 1. Maifeiertag³⁶ bis hin zur Gründung und Leitung von Tagesheimen für jüdische ArbeiterInnenkinder und Erholungskolonien für jüdische Proletarierinnen.³⁷

Ein sehr anschaulicher Bericht über die praktische Arbeit der YAF-Aktivistin Khana Rofalovitsh aus Warschau wurde im Februar 1938 im „Froyenvinkl“ abgedruckt.³⁸ In *„Ein Brief einer Hausagitorin“* beschreibt sie ihre Erlebnisse an einem Tag, an dem sie Hausagitation unter jüdischen Proletarierinnen betrieben hatte. Khana war gemeinsam mit einer anderen Genossin für diese Aufgabe eingeteilt worden.

„Mit einem Päckchen Einladungen und Aufrufen der ‚YAF‘ sind wir von Haus zu Haus gelaufen (...). (...) Dort wo jede Wohnung ein Kapitel jüdischer Arbeiternot ist.“

Im Laufe des Tages trafen sie einige Menschen in ihren Wohnungen an. Dies waren entweder Heimarbeiterinnen, alte Frauen, die von den YAF-Aktivistinnen Material für ihre Töchter bekamen oder in einem Fall ein Ehemann, *„ein organisierter Arbeiter“*, der die Informationen für seine Frau entgegen nahm. Khava gibt seine Reaktion mit folgenden Worten wieder:

„Er hat mit Zufriedenheit die Einladung und den Aufruf von uns angenommen. Sie soll es sich durchlesen, dann wird sie verstehen, dass man nicht nur zuhause, sondern auch in der Gesellschaft ein nützlicher Mensch sein soll. Es ist möglich, dass sie es verstehen wird.“

Bei zwei Begegnungen weckten die beiden Agitatorinnen bei den angetroffenen Ehefrauen bzw. Müttern die Hoffnung, dass die bundische Frauenorganisation ihrem arbeitslosen Mann bzw. der stellungslosen Tochter eine Arbeitsstelle beschaffen könne. Khava bemerkt über ihre Gedanken bezüglich des Gesprächs mit der Mutter:

„Man sollte sie aufklären, aber wie soll man es übers Herz bringen, ihr die Hoffnung zu rauben. Wir gehen weg. Wenn die Tochter die Einladung lesen wird, wird sie schon verstehen, wofür wir sie rufen.“

Am Ende ihres Berichts resümiert die YAF-Aktivistin:

„Im Allgemeinen muss man aber sagen, dass die Frauenorganisation noch eine schwere, sehr schwere Aufgabe vor sich hat, bis sie die versklanteten Hausfrauen überzeugt haben wird, dass die

35 FV, 20.2.1938; 20.3.1938; 3.4.1938; 18.4.1938; 8.5.1938; 22.5.1938; 10.3.1939; 24.3.1939; 7.4.1939; 14.4.1939; 19.5.1939; 11.8.1939.

36 FV, 24.4.1938; 8.5.1938; 15.5.1938; 22.5.1938; 21.4.1939; 28.4.1939, 26.5.1939.

37 Auch über das Medem Sanatorium wird berichtet. FV, 12.12.1937; 26.12.1937; 2.1.1938; 27.3.1938; 26.8.1938; 2.9.1938; 9.9.1938; 16.9.1938; 7.10.1938; 18.11.1938; 21.4.1939; 19.5.1939; 26.5.1939; 4.8.1939; 11.8.1939; 18.8.1939. In den obigen Fußnoten werden lediglich jene Artikel angeführt, die schwerpunktmäßig die jeweiligen Themenfelder berühren.

38 FV, 13.2.1938.

Frau neben dem Putzen der Wohnung, dem Kochen des Mittagessens, (...) und der Kindererziehung noch ein nützlicher Mensch und eine Kämpferin für eine schönere Zukunft sein kann.“

In einem zweiten Bericht erzählt eine YAF-Aktivistin aus Lodz über „*Meine erste Aufgabe in der Frauenkolonie*“.³⁹ Die bundische Frauenortsorganisation in Lodz organisierte ab 1938 in Teodory⁴⁰ in den Sommermonaten zumeist freitags einen Erholungstag für proletarische Jüdinnen aus Lodz. Im „Froyenvinkl“ wurde in mehreren Beiträgen darüber berichtet, zudem erschienen einige Grußworte⁴¹, in denen die YAF-Leitung „[ihre] große Zufriedenheit“⁴² über diese Unternehmung ausdrückt.

Die „*Kolonistin*“ aus Lodz berichtet im August 1939 über ihre persönlichen Eindrücke, die sie während ihrer Arbeit in Teodory gewonnen hatte.

„Müde vom heißen Tag in der Stadt, erschöpft vom harten Arbeitstag zuhause und in der Fabrik finden die Genossinnen ein wahres Zuhause in der Kolonie. Alle, die hierher kommen, werden bald miteinander bekannt und hier heimisch, es bildet sich sofort von Jung bis Alt ein Kollektiv. Man soll die freundschaftlichen Beziehungen sehen, die eine Kolonistin mit der anderen knüpft; es herrscht hier überhaupt die Gewissheit: Eine für alle – alle für eine! Und deswegen habe ich mit viel Freude einen ganzen Tag hier meinen Dienst ausgeführt.“

Weiterhin beschreibt sie den Tagesablauf in der Sommerkolonie recht detailliert. „*Der Tag wird mit Gymnastik begonnen*“, im Anschluss gab es ein erstes und zweites Frühstück. Die Zeit bis zum Mittagessen um 14 Uhr verbrachten die meisten Frauen am Strand. Nach einer Ruhepause wurden am Nachmittag Gespräche und Diskussionen, geleitet von Verwalterin Holtsman, am Tisch geführt. Auch „*der Lektüre der Folkstsaytung*“ widmeten sich „*die Kolonistinnen jeden Tag mit besonderem Interesse*“. Vor einem „*lichten Abendessen*“, das den Tag abschloss, machten die Frauen einen Waldspaziergang.

„Essen, Ausruben, Lesen, Singen, Reden, Lachen, Spazieren. Wieder essen und wieder spielen und singen, so beschäftigen sich die Kolonistinnen den ganzen Tag.“

Durch die Lektüre der Artikel über die Tätigkeiten der YAF und einiger abgedruckter Leserinnenbriefe lassen sich sowohl intensive Einblicke in die praktische Arbeit der für die Frauenorganisation Aktiven als auch zuweilen in die Lebensverhältnisse der bundischen Zielgruppe, des jüdischen Proletariats, gewinnen.

39 FV, 18.8.1939.

40 Eine Ortschaft in der Nähe von Lodz.

41 FV, 2.9.1938; 9.9.1938.

42 FV, 2.9.1938.

Überaus deutlich werden aus den Artikeln im „Froyenvinkl“ die Betonung und der Ausdruck des unbedingten Willens der mehrheitlich weiblichen AutoInnen, Teil der bundischen Bewegung zu sein. Im Kontext der YAF zeigt sich diese explizite Verortung innerhalb des „Bund“ in der Wiedergabe von Veranstaltungen der Frauenorganisation. Nahezu jeder Beitrag zu diesem Themenkomplex beschreibt das Ende einer YAF-Veranstaltung mit einem Satz wie *„und klingende Frauenstimmen singen voller Begeisterung die ‚Shvue‘“*.⁴³ Auch in Artikeln, die zur Mobilisierung von Frauen für Veranstaltungen zum 1. Maifeiertag⁴⁴ oder in einem Fall zur Beteiligung an Presseaktionen für das bundische Zentralorgan⁴⁵ aufrufen bzw. von deren Teilnahme berichten, wird das Zugehörigkeitsgefühl der bundischen Frauenorganisation zu ihrer Mutterpartei überaus deutlich.

2.2 Die Berichterstattung über die (Inter-)Nationalen Frauenbewegungen im „Froyenvinkl“

Die Berichterstattung im „Froyenvinkl“ zum Kontext der (Inter-)Nationalen Frauenbewegungen lässt sich grob in zwei Themenfelder unterteilen: die Internationale Frauenbewegung, ihre Führungspersönlichkeiten und der Internationale Frauentag im Speziellen sowie konkrete Berichte über die Situation der nationalen Frauenbewegungen und herausragende Frauengestalten.

Die Verortung der YAF als Teil der Internationalen Frauenbewegung wird im „Froyenvinkl“ sehr deutlich. So wird beispielsweise im Bericht über die landesweite Konferenz der bundischen Frauenorganisation ein Grußwort der Fraueninternationale erwähnt.⁴⁶ Selten wird auch auf Veränderungen oder Beschlüsse der Sozialistischen Fraueninternationale bzw. die Haltung der YAF zu derselben eingegangen.⁴⁷ Damals weithin bekannten Frauen, wie beispielsweise Liselotte

43 Aus: FV 28.11.1937. Die „Shvue“ war die Hymne des „Bund“, die auf Versammlungen, Streiks und Demonstrationen gesungen wurde. Der Text wurde vom jiddischen Dichter und Autor An-Ski (Geburtsname: Salomon Seinwill Rapoport. Geboren 1863 in Witebsk, gestorben 1920 in Warschau. Aus: An-Ski. Aus: Avram Baleanu, in: Neues Lexikon Des Judentums, herausgegeben von Julius H. Schoeps, Gütersloh 2000, S. 53.) aus Anlass des fünften Gründungsjubiläums des „Bund“ im Jahre 1902 verfasst. Siehe: Lustiger, Arno, Rotbuch: Stalin und die Juden. Die tragische Geschichte des Jüdischen Antifaschistischen Komitees und der sowjetischen Juden, Berlin 1998, S. 34; Pickhan, „Gegen den Strom“, (Wie Anm. 12), S. 171ff. Zur Bedeutung der „Shvue“ am 1. Mai: Mahla, Daniel, „Mit di massn in di gassn“. Der sozialistische Maifeiertag und seine Bedeutung für den Allgemeinen Jüdischen Arbeiterbund (unveröffentlichte Magisterarbeit, 2007) S. 34f.

44 Auflistung der Artikel im „Froyenvinkl“ zum 1. Maifeiertag. Siehe Fußnote 36.

45 FV, 18.4.1938.

46 FV, 28.11.1937.

47 Beispielsweise: FV, 26.8.1938; 16.9.1938; 4.8.1939.

Hermann⁴⁸ oder den Schwestern Mary und Lizzie Burns⁴⁹, wurden eigenständige Artikel im „Froyenvinkl“ gewidmet.

Jeweils von circa Mitte Februar bis Mitte Mai eines Jahres wurde im „Froyenvinkl“ der Internationale Frauentag recht eingehend behandelt.⁵⁰ Der erste Internationale Frauentag hatte am 19. März 1911 in Deutschland, Dänemark, Österreich, der Schweiz und in seinem Ursprungsland, den USA, auf Vorschlag Clara Zetkins⁵¹ stattgefunden. Es beteiligten sich über eine Million Menschen, überwiegend Frauen, an den Versammlungen und Demonstrationen, die in der Tradition gewerkschaftlicher Frauenstreiks standen. Weitere Länder schlossen sich in den folgenden Jahren an. Ab Anfang der 1920er Jahre wurde der Internationale Frauentag, in Erinnerung an Frauenstreiks in mehreren Textilfabriken in Petersburg im Jahre 1917 bzw. nach anderen Ursprungsversionen in der Stadt New York im Jahre 1857, auf den 8. März verlegt. In diesem Zeitraum wurde der Internationale Frauentag in verschiedenen Ländern wie beispielsweise Bulgarien, England, Estland, Finnland, Litauen, Polen, Rumänien, China sowie Japan erstmals begangen.⁵²

Die Berichterstattung des „Froyenvinkl“ setzte im Februar 1938 mit einem Aufruf an *„die Arbeiterinnen der Welt“* ein, im März eine Frauenwoche zu begehen.⁵³ Als wesentliche Ziele derselben werden genannt: *„(...) den Geist der internationalen Solidarität zu stärken und [die Frauenwoche] soll unter der Losung des Kampfes für den Frieden ablaufen.“*

In wenig später veröffentlichten Artikeln wurde über die Vorbereitungen zum Internationalen Frauentag bzw. dessen Durchführung seitens unterschiedlicher YAF-Ortsorganisationen informiert. 1938 wurde dieser Tag an verschiedenen Samstagen im März und April begangen. Bis Mai 1938 erschienen vier Berichte

48 FV, 23.1.1938; 8.7.1938. Liselotte Hermann (geb. 1909 Berlin – gest. 1938 Berlin). Kommunistin, sie wurde 1938 wegen „Landesverrats und Vorbereitung zum Hochverrat“ vom nationalsozialistischen Regime hingerichtet. Aus: Jahnke, Karl-Heinz, Entscheidungen. Jugend im Widerstand 1933-1945, Frankfurt 1970, S. 30 ff.

49 FV, 18.8.1939. Die Schwestern Burns waren irische Arbeiterinnen. 1842 lernten sie Friedrich Engels kennen. Beide waren ihm in Freundschaft bzw. Liebe verbunden.

50 Artikel, die sich im Untersuchungszeitraum eingehend mit dem Internationalen Frauentag beschäftigen, erschienen im „Froyenvinkl“: 13.2.1938; 20.2.1938; 20.3.1938; 3.4.1938; 18.4.1938; 8.5.1938; 7.10.1938; 10.3.1939; 24.3.1939; 7.4.1939; 14.4.1939; 19.5.1939.

51 Clara Zetkin, geborene Eißner (geb. 1857 Wiederau – gest. 1933 Archangelskoje bei Moskau) war maßgeblich am Aufbau der proletarischen Frauenbewegung im Deutschen Reich sowie der Sozialistischen Fraueninternationale und dem Internationalen Frauentag beteiligt. Sie war erst Mitglied in der SAD/SPD, ab 1917 der USDP bzw. KPD. Siehe: Schmölzer, Hilde, Revolte der Frauen. Porträts aus 200 Jahren Emanzipation, Wien 1999, S. 277ff.

52 Wurms, Renate, Der Internationale Frauentag. Wir wollen Freiheit, Frieden, Recht. Zur Geschichte des 8. März, Frankfurt/Main 1980, S. 7f. und S. 48f.

53 FV, 13.2.1938.

über die genaueren Abläufe des Frauentages in Lodz, Piotrkov, Bialystok und Lublin.⁵⁴ Die Texte wurden, soweit die Autorinnen namentlich genannt sind, von YAF-Aktivistinnen der jeweiligen Ortsgruppen verfasst. Allen Artikeln ist ein positiver Grundtenor sowie der Ausdruck großer Zufriedenheit über die Teilnehmerinnenzahlen und über den Ablauf der Veranstaltung gemein. Verallgemeinernd über das Programm der Feierlichkeiten lässt sich sagen, dass sowohl VertreterInnen der YAF als auch des „Bund“ beeindruckende Reden hielten, die den „*internationalen Charakter des Anlasses*“⁵⁵ betonten. In den meisten Fällen wird zudem von einem gelungenen künstlerischen Rahmenprogramm berichtet, das überwiegend von bundischen Unterorganisationen wie der SKIF⁵⁶ oder von Theatergruppen gestaltet wurde.

In einem weiteren Artikel werden die Erfolge bei der Durchführung des Internationalen Frauentags im Jahr 1938 kurz zusammengefasst.⁵⁷ Die Autorin Dina Blond stellt in ihrem positiven Fazit einerseits fest, dass die YAF mittlerweile mehr Akzeptanz bei den jüdischen Arbeiterinnen gefunden habe. Andererseits verbindet Blond ihr positives Fazit mit der Forderung, sich mit der Arbeit der YAF intensiver an die Mutterpartei zu binden. Konkret ruft sie dazu auf, dass die Mitglieder der Frauenorganisation direkt an der Werbeaktion für die „Naye Folkstsaytung“ mitwirken sollen.

Auch über den Internationalen Frauentag 1939 wird im „Froyenvinkl“ ausführlich berichtet.⁵⁸ Da die Artikel bezüglich des Inhalts, Ablaufs und Grundtenors den Beschreibungen des Vorjahrs ähneln, wird auf eine erneute Darstellung verzichtet.

Ein Beitrag, der einen neuen Aspekt in der Berichterstattung aufzeigt, soll dennoch kurz erwähnt werden. Die Autorin oder der Autor Y. R. beschreibt unter dem Titel „*Der Frauenfeiertag in unserem Tagesheim*“ sehr anschaulich die Abläufe dieses Festtags.⁵⁹ Bemerkenswert aus heutiger Sicht erscheint in diesem Text, wie Kinder bereits im frühen Alter von zwei Jahren in einer bundischen Einrichtung wie einer Kindertagesstätte „politisiert“ wurden.

Ein zweiter Schwerpunkt zum Kontext der Frauenbewegung liegt bei Berichten über den Zustand der unterschiedlichen nationalen Frauenbewegungen bzw.

54 FV, 20.3.1938; 3.4.1938; 8.5.1938.

55 FV, 20.3.1938.

56 Abkürzung für: „Sotsialistischer Kinder Farband“. SKIF war die Kinderorganisation des „Bund“, die im Jahr 1926 gegründet wurde. Aus: Pickhan, „Gegen den Strom“, (Wie Anm. 12), S. 89f.

57 FV, 18.4.1938.

58 FV, 10.3.1939; 24.3.1939; 7.4.1939; 14.4.1939; 19.5.1939. Bereits im Oktober 1938 wird berichtet, dass das Internationale Frauenkomitee beschlossen hat, im März 1939 eine internationale Solidaritätswoche unter dem Motto „Mutter und Kind“ zu veranstalten. Siehe: FV, 7.10.1938.

59 FV, 19.5.1939.

der allgemeinen Situation von Frauen in verschiedenen Ländern. Häufig wurde zudem über Frauen, die für die damaligen Zeiten Ungewöhnliches erreicht oder getan hatten, in feuilletonistischem Stil berichtet.⁶⁰ Wenige Artikel wurden von Frauenaktivistinnen aus dem Ausland zur Veröffentlichung an den „Froyenvinkl“ gesendet.⁶¹

Bei Beiträgen zum Themenfeld nationale Frauenbewegungen bzw. der Situation von Frauen in einzelnen Ländern standen Spanien⁶² und das von den Nationalsozialisten regierte Deutsche Reich im Fokus des Interesses. Ebenfalls wurden viele Artikel der Situation von Frauen als auch den jeweiligen nationalen Frauenbewegungen in damalig wichtigen Zentren derselben wie beispielsweise der Niederlande, Belgien, England und Skandinavien, aber auch Jugoslawien oder China gewidmet.

Die allgemeine polnische Frauenbewegung hingegen bleibt in der direkten Berichterstattung des „Froyenvinkl“ ausgespart.⁶³ Lediglich in sechs Artikeln wird im Untersuchungszeitraum auf diese nationale Frauenbewegung in Subkontexten Bezug genommen. Der Frage nach einer möglichen Zusammenarbeit zwischen der bundischen Frauenorganisation und der allgemeinen polnischen Frauenbewegung wurden bislang keine eigenständigen Studien gewidmet.⁶⁴

In zwei Beiträgen des „Froyenvinkl“ fordern die Autorinnen in einem beiläufigen Gedanken dazu auf, dass sich die YAF die PPS⁶⁵ bzw. deren Frauenorganisation zum Vorbild nehmen solle. Die Genossin Polie drückt in ihrem Artikel ihre konkrete Idee aus, die YAF bzw. der „Bund“ solle – vergleichbar mit der Bildungsarbeit der PPS – spezielle Kurse für aktive Frauen organisieren.⁶⁶

60 In fast jeder Ausgabe des „Froyenvinkl“ sind in verschiedenen Rubriken oder in einzelnen kurzen Artikeln entsprechende Inhalte zu finden.

61 Beispielsweise: FV, 20.2.1938; 12.8.1938.

62 Über den Spanischen Bürgerkrieg wurde in vielen bundischen Presseorganen Ende der 1930er Jahre mit großem Interesse berichtet. Die Kämpfe der bewaffneten antifaschistischen Kräfte hatten auch auf die Parteibasis eine starke Solidarisierung- und Identifikationswirkung. Siehe: Pickhan, „Gegen den Strom“, (Wie Anm. 12), S. 400ff.

63 Die „Naye Folkstsaytung“ an sich berichtete intensiv über die allgemeine polnische Arbeiterbewegung. Siehe: Hertz, Volkszeitung, (Wie Anm. 9), S. 116.

64 Die Historikerin Gertrud Pickhan bemerkt in einem Artikel lediglich, dass in der Frage der Geburtenkontrolle ein – gerade im Vergleich zu den Beziehungen zwischen PPS und dem „Bund“ – recht enges gemeinsames Wirken der jüdischen und nichtjüdischen Frauen von statten ging. Pickhan, „Wo sind die Frauen?“, (Wie Anm. 7), S. 195.

65 Polska Partia Socjalistyczna (PPS). Deutsch: Polnische Sozialistische Partei. Der Zusammenschluss mehrerer politischer Gruppierungen ging 1892 in Paris vonstatten. Ab 1893 orientierte sich die Gruppe am Erfurter Programm der SPD, dabei forderte sie aber gleichbedeutend die Errichtung einer unabhängigen demokratischen Republik Polen. Aus: Alexander, Manfred, Kleine Geschichte Polens, Stuttgart 2003, S. 255.

66 FV, 12.12.1937.

Die Leserin Beyle Shusterovitsh fordert in ihrer Zuschrift:

„Man müsste bei uns eine periodische Ausgabe herausgeben, ungefähr so etwas wie der ‚Glos Kobiet‘, den die P. P. S. herausgibt. (...). Ich verstehe, dass das schwer durchzuführen ist, aber ich hoffe, dass die Partei uns dabei helfen wird.“⁶⁷

Seitens der Redaktion des „Froyenvinkl“ wird auf diese Vorschläge unmittelbar in keiner Weise eingegangen.⁶⁸

In zwei weiteren Beiträgen, in denen über die Feierlichkeiten zum Internationalen Frauentag in Lodz im Jahre 1938 bzw. 1939 berichtet wird, wird unter den RednerInnen in beiden Fällen die Genossin Maszkiewicz⁶⁹ genannt, die als Vorsitzende der Frauenorganisation der PPS ein Grußwort sprach.⁷⁰

In den übrigen zwei Texten, einem Leserbrief und einer Antwort auf diesen von Dina Blond, wird, zumindest von Seiten der Leserin Kavtshe aus Warschau, Trennendes zwischen jüdischen und nichtjüdischen Arbeiterinnen bemerkt.⁷¹ So schreibt Kavtshe im Kontext der Frage nach der Notwendigkeit einer gesonderten bundischen Frauenorganisation:

„Die polnische Arbeiterin weist kein Interesse für die Gewerkschaften, für politische Fragen auf und aus diesem Grund muss man für sie eine gesonderte Frauenorganisation haben.

Die jüdische Nadelarbeiterin, Textilarbeiterin und Handelsangestellte steht auf einer sehr viel höheren Stufe des Klassenbewusstseins und weist ein sehr viel größeres Interesse sowohl für die gewerkschaftliche als auch für die politische Organisation auf, und aus diesem Grund interessiert sie sich für keine dritte Organisation [nämlich für eine gesonderte Frauenorganisation], die für sie eine besondere Aufklärungsarbeit leisten soll.“

In ihrem im darauf folgenden „Froyenvinkl“ erscheinenden Leitartikel entgegnet Dina Blond Kavtshe, indem sie einige Beispiele von Streiks polnischer Arbeiterinnen anführt.⁷² Sie widerlegt mit ironischem Unterton Kavtsches Behauptung, dass die polnischen Arbeiterinnen kein ausgeprägtes „Klassenbewusstsein“ hätten. Weiterhin wendet sie sich mit harschen und deutlichen Worten an sie:

67 FV, 26.12.1937.

68 Erst im Jahr 1939 erscheinen zum Thema spezielle Kurse für jüdische Proletarierinnen einige Artikel. Mira Aykhner befasste sich am 21.4.1939 im „Froyenvinkl“ mit der Rationalisierung der Hausarbeit. In diesem Artikel kündigt sie zudem einen mehrwöchigen Kurs in Warschau zum Thema „Für die Kultur und Hygiene des Arbeiterheims“ an. In einem weiteren Artikel vom 9.7.1939 veröffentlicht Aykhner im „Froyenvinkl“ einen Bericht über den bereits abgeschlossenen Kurs.

69 Nähere Informationen über Maszkiewicz und ihre Tätigkeit konnten nicht ermittelt werden.

70 FV, 20.3.1938; 24.3.1939.

71 FV, 9.1.1938.

72 FV, 16.1.1938.

„Es würde wirklich nicht schaden, wenn die Genossin Kavtsho noch mal darüber nachdenken würde. Und nicht nur darüber. Ihr Brief beweist, dass sie nur wenig darüber nachgedacht hat, worüber sie es sich herausgenommen hat, eine Meinung zu sagen.“

2.3 Beiträge von Leserinnen im „Froyenvinkl“

Zuschriften von Leserinnen, meist in Form von Briefen,⁷³ nehmen im „Froyenvinkl“ einen recht großen Teil des Inhalts ein. Insbesondere in jenen Phasen wurden diese zahlreich abgedruckt, in denen im Frauenteil der „Naye Folksztaytung“ Diskussionen geführt wurden. Zuschriften, die eindeutig als Beiträge zu Diskussionen zu werten sind, werden im anschließenden Kapitel gesondert erörtert.

In bisherigen Studien wurden die veröffentlichten Zuschriften von Leserinnen des „Froyenvinkl“ selten beachtet.⁷⁴ Dies obwohl sie in mehrfacher Hinsicht eine reichhaltige und seltene⁷⁵ Quelle darstellen; nicht zuletzt deshalb wird ausführlich auf die Beiträge von Leserinnen eingegangen. Zunächst wird an dieser Stelle eine Auswahl von Leserinnenbriefen besprochen, in denen die Autorinnen Einblicke in ihre konkrete Lebenssituation geben.

Der biographische Artikel *„Mein letzter Tag in der Fabrik (Eine Arbeiterin erzählt für den ‚Froyenvinkl‘)“* zeichnet ein sehr eindrückliches Bild von der Ausbildung, dem weiteren Lebensweg und dem Arbeitsleben einer namentlich nicht genannten Arbeiterin.⁷⁶ Der Artikel beginnt mit der Beschreibung der Ausbildungsbedingungen der Arbeiterin in ihrer Kindheit:

„In meiner Kindheit hat man in einer armen Familie noch nicht gewusst, was es heißt, ein Mädchen zur Schule zu schicken. Aber ein Melamed ist zu uns gekommen. Er hat mich und meine Schwestern Hebräisch und Jiddisch schreiben gelehrt.“

Dina Blond, die das Leben der Arbeiterin in diesem Artikel nacherzählt, führt weiterhin aus: Doch bereits im Alter von 10 Jahren – denn *„ein Vater wird doch kein Geld für die Ausbildung einer Tochter ausgeben“* – ging das Mädchen frühmorgens zur Arbeit in eine Fabrik zur Herstellung von Bettdecken.

73 Im Untersuchungszeitraum wurde auch ein Brief von einem Leser abgedruckt. FV, 21.4.1939.

74 Im Wesentlichen hat lediglich der Historiker Jack Jacobs wenige Zuschriften in seinen Arbeiten über die YAF und Frauen im „Bund“ in seine Analyse einbezogen.

75 Für die Geschichtsschreibung des „Bund“, ebenso wie die der (jüdischen) Arbeiterbewegung im Allgemeinen, muss aufgrund fehlender oder schwer auffindbarer (Selbst-) Zeugnisse von einfachen ArbeiterInnen hauptsächlich auf Quellen verfasst von Intellektuellen zurückgegriffen werden. Dies erscheint insofern zuweilen als problematisch, da die einfache Arbeiterschaft die Mehrheit der Bewegung ausmachte.

76 FV, 14.10.1938.

„Im großen Raum war es dunkel und die Luft war verraucht. (...). Die Augen haben getränt und im Hals hat es sich wie Rauch angefühlt. (...).

So hat mein Leben als Fabrikarbeiterin angefangen.“

Die junge Frau unterstützt durch ihre Arbeit in wechselnden Fabriken ihre Ursprungsfamilie.

„Ich habe später geheiratet, ich wurde auch Mutter von Kindern, aber ich blieb weiterhin eine Arbeiterin. Am grauen frühen Morgen bin ich in die Fabrik gegangen, spät abends bin ich müde, aber von Sorgen und Sehnsucht getrieben gleich nach Hause gelaufen. Auf meinen Verdienst haben auch jetzt wieder hungrige Mäuler gewartet, da der Verdienst ihres Vaters zu wenig war, um alle zu versorgen.“

Als ihr Ehemann verstarb, musste die Arbeiterin den Lebensunterhalt für sich und ihre Kinder alleine aufbringen. Im Laufe der Jahre ließ ihre Arbeitskraft nach; die wöchentliche Bezahlung wurde immer geringer. Nach 45 Jahren Berufstätigkeit in verschiedenen Fabriken wurde die Arbeiterin im Alter von 55 Jahren entlassen. Der Fabrikant sagte über sie: *„Für eine solch alte Arbeiterin findet sich schnell Ersatz.“*

Auch eine andere Frau D. S. aus Lodz beschreibt in einem Leserbrief ihre Lebenssituation in recht anschaulicher Weise.⁷⁷ Ihre Zuschrift kann als rare Quelle eines Selbstzeugnisses einer Arbeiterin dienen. Sie ist eine Arbeiterin, Ehefrau und Mutter eines Kindes, zudem führt sie den Haushalt.

„Hätte der Tag 48 Stunden, dann wäre mir das immer noch zu wenig. Ich bin noch jung, aber ich habe keine Kraft mehr, das schwere Joch zu tragen. Ich falle unter meiner Last zusammen. Im Alter von 29 Jahren bin ich bereits so erschöpft, wie soll das nur weitergehen? (...). Zu dem Zeitpunkt, an dem sich mein Mann bereits von seinen Tagwerk befreit hat, fängt bei mir erst der richtige Arbeitstag an: Einkaufen, Kochen, die Wohnung in Ordnung halten (...). Ich arbeite auch nachts, aber auch so reicht mir die Zeit nicht. Dabei gibt es doch noch mehr auf der Welt. Eine Zeitung oder ein Buch lesen, unter Leute gehen, ins Gewerkschaftslokal, ins Parteilokal und zu Versammlungen der YAF.“

Eine andere Leserin, deren Zuschrift im „Froyenvinkl“ abgedruckt wurde, bindet in ihre allgemein gehaltene Beschreibung der extremen Mehrfachbelastung jüdischer Proletarierinnen ihre sehr fortschrittlichen und praxisorientierten Lösungsvorschläge ein.⁷⁸

77 FV, 31.3.1939.

78 FV, 30.12.1938.

„Wirkt auf euren Mann ein, dass er euch von Zeit zu Zeit ein wenig helfen soll und bezieht eure Kinder als ständige Helfer bei eurer Hausarbeit ein. Sie werden so nicht nur ihrer erschöpften Mutter helfen, sondern das wird auch eine große Bedeutung für ihre Erziehung haben.“

Aus weiteren Briefen lassen sich Eindrücke zum familiären Zusammenleben herauslesen. Fordert die eben erwähnte Leserin eine Einbindung von Ehemann und Kindern in die Hausarbeit, beschreibt eine 31jährige verwitwete Leserin aus Danzig retrospektiv Szenen aus ihrem offenkundig gleichberechtigten Eheleben⁷⁹.

„Als mein Mann arbeitslos war und ich das Geld verdienen musste, habe ich, wenn ich von der Arbeit nach Hause kam, eine aufgeräumte Wohnung vorgefunden und wir sind zusammen zu einem Schauspielkreis oder zu einer anderen gesellschaftlichen Arbeit gegangen. Wir haben, wenn wir wieder nach Hause kamen, gemeinsam ein Buch gelesen und Gedanken ausgetauscht. Wir hatten kein Kind. Aber ich denke, dass die Paare, die Kinder haben, sich so einrichten können, dass einmal die Frau ausgehen kann und einmal der Mann.“

Aus der Zuschrift eines Mannes, die im Untersuchungszeitraum eine singuläre Erscheinung bleibt, wird unter der Überschrift *„Gebt mir auch ein Wort“* folgende Sicht deutlich.⁸⁰ Der Autor D.L. beschreibt seine Frau als ehemalige Arbeiterin, die heute Mutter von drei Kindern und Hausfrau ist. D. L. benennt seine Ehefrau weiterhin als Sympathisantin der Bewegung.

„Wir leben ganz freundschaftlich miteinander. Es gibt da aber eine Sache, die unser gutes Leben für ein paar Stunden pro Woche zerstört. Das passiert dann, wenn ich meinen Lohn mit nach Hause bringe, und es fehlen die paar Zloty, die ich im Laufe der Woche an die Gewerkschaft, an die Partei, als Hilfe für einen Genossen usw. bezahlt habe. Damit kann meine Frau ihren Frieden nicht finden.“

Die Redaktion des „Froyenvinkl“ bemerkt am Ende des Artikels, dass diese Frage in den folgenden Ausgaben behandelt werde. Diese Zusage wird allerdings nicht eingehalten. An dieser Stelle soll aber darauf hingewiesen sein, in welchem hohem Maße die Redaktion des „Froyenvinkl“ an anderer Stelle auf die Zuschriften der Leserinnen inhaltlich eingeht.⁸¹

79 FV, 9.6.1939.

80 FV, 21.4.1939.

81 Katrin Steffen stellte ein vergleichbares Phänomen bei der polnischsprachigen jüdischen Frauenzeitschrift Ewa fest. „Die Ewa bot jüdischen Frauen ein Diskussionsforum zur Mitteilung eigener Erfahrungen und deren Verarbeitung. Die Leserinnen wurden vom ersten Tag des Erscheinens an zur Mitarbeit aufgefordert und um ihre Meinung gebeten. Damit schien die Zeitschrift auf ein vorhandenes Bedürfnis zu treffen, wovon die Fülle von veröffentlichten Leserbriefen, Anregungen – denen auch nachgegeben wurde – und Umfragen zeugt.“ Aus: Steffen, Für „bewusste Mutterschaft“ und eine „physische Erneuerung der Judenheit“, (Wie Anm. 5), S. 109.

Aus anderen Leserinnenbriefen lässt sich die besondere Bedeutung ablesen, welche die bundische Frauenorganisation bzw. der „Bund“ selbst für Frauen hatte. Im Prolog informiert die Redaktion des „Froyenvinkl“ die Leserschaft darüber, dass die Autorin des Briefes, Gitl Skutelska, vor kurzem Witwe wurde⁸². Gitl beginnt ihren Brief mit folgenden Worten: *„In meiner großen Trauer tröste ich mich damit, dass ich zu unserer treuen bundischen Familie gehöre. Mit meiner Geburtsfamilie habe ich schon vor langer Zeit gebrochen.“*⁸³ Des Weiteren beschreibt sie wie sie sich bereits im Jahre 1904 von ihrer Ursprungsfamilie „losgerissen“ hat und betont am Ende ihres Briefes erneut: *„Ich drücke euch allen gegenüber mein tiefstes herzlichstes Gefühl für eure Anteilnahme bei meiner Trauer aus.“*

Der Aspekt des „Bund“ als Ersatzfamilie⁸⁴ wird auch aus einer weiteren Zuschrift deutlich. Im Gegensatz zu der in der (inner-)bundischen Geschichtsschreibung bekannten Bundistin Gitl Skutelsky werden in der Zuschrift von Henie Golde aus Warschau die Gedanken und Empfindungen einer uns sonst unbekanntem einfachen Arbeiterin deutlich.⁸⁵ Die Verfasserin des Briefes beschreibt sich eingangs als *„einsamer Mensch“* ohne Eltern oder Geschwister.

Auch, da sie *„bislang mit niemandem Freuden und Leiden teilen konnte“*, litt Henie unter Pessimismus und Depressionen. Eines Abends begegnete sie einer Bekannten:

„Sie hat mich fast nicht erkannt, so unglücklich und verzweifelt habe ich ausgesehen. (...) sie hat mir geraten, dass ich mich einer Partei anschließen soll. Der Gedanke hat mir gefallen. Ich wusste vom ‚Bund‘ und hatte gewisse Sympathien für sein Programm (...).“

Sie erfährt von der Existenz der YAF, als sie sich als Mitglied des „Bund“ registrieren lassen will; ihr wird geraten, der bundischen Frauenorganisation beizutreten.

„Um ehrlich zu sein, ich hatte keine große Lust, Mitglied der ‚YAF‘ zu werden. Aus zwei Gründen: Erstens hatte ich keine große Lust, da ich, wie bereits gesagt, zu diesem Zeitpunkt sehr pessimistisch gestimmt war und zweitens habe ich die Bedeutung der ‚YAF‘-Gesellschaft einfach

82 Ihr verstorbener Ehemann war „der treue Bundist und langjähriger Kämpfer Mendl Skutelsky“, aus: FV, 28.11.1937. Siehe auch die von M. Bernshteyn verfasste Biographie über das Ehepaar Mendl und Gitl Skutelsky, in: Hertz, Jacob Sholem, Doires Bundistn, Band 1, New York 1956, S. 464-467.

83 FV, 28.11.1937.

84 Der Historiker Ezra Mendelsohn setzte sich im Schlussteil seines Werkes „Class struggle in the Pale“ mit der Frage, was die jüdische Arbeiterbewegung ihren AnhängerInnen bot, auseinander. Unter anderem stellt er fest, dass der „Bund“ für die Aktiven in gewisser Weise eine Ersatzfamilie, aber auch Ersatzreligion war. Siehe dazu: Mendelsohn, Ezra, Class struggle in the Pale, The Formative Years of the Jewish Workers' Movement in Tsarist Russia, Cambridge 1970, S. 153f.

85 FV, 10.4.1938.

nicht verstanden, die ich jetzt für eine prächtige Gesellschaft halte, zu der unbedingt jede jüdische Arbeiterin gehören muss.

Nach einer langen finsternen Zeit gehöre ich jetzt zur ‚YAF‘ und auch zur Partei, zum ‚Bund‘. Und ich fühle mich jetzt nicht mehr elend und verlassen. Ich fühle, dass ich zu einer Familie gehöre, die mir gegenüber nicht gleichgültig ist (...).“

Henie Golde richtet sich bereits wenige Wochen später mit einer zweiten Zuschrift an den „Froyenvinkl“.⁸⁶ Unter der Überschrift „*Mein diesjähriger 1. Mai*“ gewährt sie der Leserschaft persönliche und emotional geprägte Eindrücke ihrer erstmaligen Teilnahme an einer Warschauer Maidemonstration und einer anschließenden Feier im Jahre 1938. Sehr deutlich wird erneut ihr Gefühl der Zugehörigkeit zur YAF, ebenso wie zum „Bund“.

„Bereits als ich zum Sammelpunkt kam, hat mich eine große Wärme ergriffen. Ich habe auch sofort unsere YAF-Gruppe gefunden, und ich war begeistert, dass sich auch die jüdischen Arbeiterfrauen beteiligt haben, dass sie sich von allem befreit haben, und dass sie unter den roten Fahnen des ‚Bund‘ marschieren, und dass ich unter ihnen bin.“

Auch die Leserin Elentsvayg beschreibt in „*Mein Eindruck*“ ihre Erlebnisse am Mai-Feiertag 1938.⁸⁷ Ihre Zuschrift ist eher im Stil eines Berichts gehalten. Im Zentrum steht bei ihr die Wichtigkeit des Gesangs, mit Hilfe dessen „*die Last des Alltags abfällt*“. Auch Henie betont in ihrem Brief, welche Bedeutung bundische Lieder, insbesondere die „Shvue“ für sie hat:

„Und den ganzen Weg [von der Maifeier 1938] nach Hause hat sie [die ‚Shvue‘] mir in den Ohren geklungen, und auch jetzt, da ich schreibe, höre ich die Shvue und ich werde hart kämpfen, bis wir unser Ziel erreicht haben.“⁸⁸

Abschließend zum Themenkomplex Zuschriften wird auf einen Meinungs- bzw. Erfahrungsaustausch eingegangen, der durch einen Leserinbrief angestoßen wurde; die Darstellung leitet uns zum anschließenden Kapitel über, zu den im „Froyenvinkl“ geführten Diskussionen.

Die Leserin Felie Kh. berichtet unter der Überschrift „*Mutter und Tochter in unserer Zeit*“ von ihren persönlichen Schwierigkeiten im Umgang mit ihrer Mutter.⁸⁹ Felie arbeitet als Büroangestellte, von ihrem Lohn bestreitet sie den Lebensunterhalt für sich und ihre Mutter. Die früh verwitwete Mutter sorgte für die Ausbildung ihrer Tochter, die die Mittelschule beendete und schließlich Handelskurse besuchte. Die Autorin betont die Dankbarkeit ihrer Mutter ge-

86 FV, 15.5.1938.

87 FV, 8.5.1938.

88 FV, 15.5.1938.

89 FV, 9.7.1939.

genüber, die ihr dies ermöglicht hatte. Felie beschreibt im Folgenden, dass sie manchmal nach Treffen mit Freunden erst spät nach Hause komme. Die Mutter halte sie deshalb für ein „*leichtes und schlechtes Mädchen*“.

„Vor einiger Zeit hat sie mir vorgeworfen, ich sei egoistisch und grob (...). Sie habe mir ihr Leben geopfert und ich danke es ihr damit, dass ich sie wie eine Dienstmagd behandle.“

Felie bemerkt weiterhin, dass einige Freundinnen von ihr mit ähnlichen Schwierigkeiten zu kämpfen haben. Dies gelte auch für Mütter, „*die sich für Sozialistinnen halten*“.

Am Ende des Briefes wendet sich die Autorin, Antworten suchend, mit ihren ungelösten Fragen an die Redaktion: „*Denn was soll ich tun, soll ich aufhören zu leben? Soll ich aufhören, jung zu sein? Hat meine Mutter recht damit, das von mir zu verlangen?*“

Bereits im darauf folgenden „Froyenvinkl“ nimmt Dina Blond Bezug auf Felies Zuschrift.⁹⁰

In „*Eine Antwort für die Genossin Felie*“ beantwortet die Herausgeberin die persönlichen Fragen der jungen Frau sehr einfühlsam. Zudem kündigt sie an, dass diese Problematik zu einem späteren Zeitpunkt in einem allgemeinen Kontext im „Froyenvinkl“ besprochen werde.⁹¹

Zunächst drückt Dina ihr großes Verständnis aus, das sie für die schwierige Situation Felies aufbringt. Sie betont die Gegenseitigkeit der Abhängigkeit zwischen der berufstätigen Tochter und der für den Haushalt sorgenden Mutter, die vor der Berufstätigkeit Felies für deren Ausbildung und Lebensunterhalt gesorgt hatte. Weiterhin führt sie an, dass die Mutter den Lebenswandel ihrer Tochter möglicherweise vor allem aufgrund ihrer eigenen Hausfrauentätigkeit ablehnt, also aufgrund ihres Lebens im Privaten statt in der Öffentlichkeit. Dina Blond schreibt:

„Für eure Mutter, die permanent in den vier Wänden sitzt, die kocht, wäscht, näht (...). Kein Wunder, dass sie eure Geschichten nicht erträgt.“

Weiterhin gibt die Autorin den praktischen Ratschlag:

„(...) vertauscht die Rollen. Lasse erst die Mutter reden und dann rede du. Versuch deine Mutter in dein Leben einzubeziehen, wecke bei ihr Interesse für deine Angelegenheiten.“

Einen Monat später findet die von der Zuschrift Felies angestoßene Diskussion durch eine Ergänzung in Form eines Briefs der Leserin Tsita ihren Abschluss.⁹² Die 19jährige Frau aus Ludmir bemerkt einleitend, dass sie die Problematik „Mutter und Tochter“ schon lange in einer ähnlichen Weise bewege. Sie

90 FV, 16.7.1939.

91 Diese Ankündigung einer allgemeinen Besprechung der Thematik wird nicht eingehalten.

92 FV, 18.8.1939.

dankt der Genossin Felie, da sie bislang keinen Weg gefunden habe, die Frage mit ihren Genossinnen zu besprechen. Sie führt die Dissonanzen zwischen sich und ihrer 20 Jahre älteren Mutter auf den Neid zurück, den die Mutter aufgrund der Überlegenheit im Wissen und der Jugendlichkeit der Tochter gegenüber empfinde.

Bereits eine kurze Darstellung, wie die hier gebotene, zeigt deutlich, wie facetten- und perspektivreich alltägliche Lebenssituationen mittels der Quelle „Zuschriften“ nachvollzogen werden können.

2.4 Die Diskussionen im „Froyenvinkl“

Wie ein roter Faden ziehen sich Bemerkungen und Lösungsansätze zu der geringen Beteiligung von Arbeiterinnen und Arbeiterfrauen an der bundischen Bewegung sowie insbesondere an der bundischen Frauenorganisation durch den „Froyenvinkl“. Im Wesentlichen kann die Auseinandersetzung mit diesen Fragen in zwei Diskussionsstränge unterteilt werden. Die erste Debatte entwickelte sich im Zeitraum der ersten landesweiten YAF-Konferenz, die im November 1937 in Warschau stattfand; die zweite wurde durch einen Artikel von Khaim Shlomo Kazdan am 10. Februar 1939 ausgelöst. Beide sind sowohl durch die Lektüre von Artikeln als auch von Leserinnenbriefen nach zu verfolgen. Die Darstellung der beiden im „Froyenvinkl“ im Untersuchungszeitraum geführten Diskussionen wird auf jene Beiträge beschränkt, die einen direkten Bezug zu den die Debatte auslösenden Leitartikeln herstellen. Allerdings lassen sich aber auch in diesem Zeitraum erschienene Berichte, in denen beispielsweise das numerische Anwachsen von YAF-Ortsorganisationen oder deren besonders erfolgreiche Arbeit betont werden, indirekt als Antwort auf oder Beitrag zu dieser Diskussion verstehen.

Durch die Berichterstattung über die erstmalig – und übrigens einmalig – durchgeführte Landesfrauenkonferenz wurde eine Diskussion um die Aktivierung von Arbeiterinnen und Arbeiterfrauen sowie um die Frage nach der numerischen Schwäche der YAF angestoßen. An dieser Debatte im „Froyenvinkl“ beteiligten sich sowohl Dina Blond, weitere YAF-Führungspersönlichkeiten als auch einige Leserinnen.

Die Landeskonferenz wurde zunächst durch eine zweimalige Ankündigung⁹³ und einen Bericht über deren Abläufe, Ergebnisse etc.⁹⁴ in Artikeln von Dina Blond thematisiert. Die Vorsitzende der YAF betont an vielen Stellen die be-

93 FV, 17.10.1937; 31.10.1937.

94 FV, 28.11.1937.

sondere Wichtigkeit der bundischen Frauenorganisation. Weiterhin unterstreicht sie, dass *„Zahlen und Fakten“* das Anwachsen der Mitgliederzahlen der YAF *„bewiesen haben. (...) Die Frauenorganisation hat die Feuerprobe überstanden. (...) sie hat sich zudem in der Frauenmasse verwurzelt, sie hat festen Boden unter den Füßen bekommen, auf dem eine normale tatkräftige Frauenbewegung entstehen kann“*; schreibt Dina selbstbewusst.

Mit ihrer positiven Darstellung der YAF verbindet sie aber dennoch die Ankündigung einer landesweiten Werbeaktion im Dezember; als Ziel nennt sie, die Anzahl der YAF-Mitglieder zu verdoppeln und neue örtliche Organisationen zu gründen.

Wie bereits erwähnt, war die bundische Frauenorganisation zeit ihres Bestehens der Kritik und dem Infragestellen der generellen Notwendigkeit einer gesonderten Frauenorganisation seitens Männern und Frauen im „Bund“ ausgesetzt. Möglicherweise lässt sich der Schluss des Artikels unter anderem aus diesen Spannungen erklären. In diesem Bericht über die Frauenkonferenz geht die Autorin ausführlich auf das Abschlussreferat ein. Die Rednerin Anne Rozental⁹⁵ ruft zur engeren Bindung an die Mutterpartei seitens der bundischen Frauenorganisation auf, um *„dem ‚Bund‘ mit allen Kräften und allen Möglichkeiten in seinem schweren Kampf für politische Freiheit und für den Sozialismus zu helfen (...)“*. Die Rede wird mit *„lang anhaltendem feurigen Applaus“* angenommen, bevor die Teilnehmerinnen die Konferenz mit der *„Shvue“* beenden.

Die Diskussion zu den oben genannten Fragestellungen wird allerdings erst in einem Artikel vom 12. Dezember 1937 angestoßen. Unter dem Titel *„Ein paar Bemerkungen zu der Frage unserer Landeskonferenz“* stellt die Leserin Polie den Ist-Zustand der bundischen Frauenorganisation anders als Dina Blond dar; so betont sie mehrmals die niedrige Mitgliederzahl der YAF.⁹⁶ Weiterhin stellt sie fest, dass man immer *„dieselben Menschen in der Leitung der ‚YAF‘ sieht“*; und dass man *„selbst in einer so großen Stadt wie Warschau die Zahl der gesellschaftlich-aktiven Frauen an einer Hand abzählen kann“*. Zudem tut Polie ihre Meinung kund, dass die YAF nicht genug für die Anwerbung neuer vielseitig aktiv werdender Frauen unternehme.

95 Anne Rozental, geborene Heller, geb. 1872 – gest. in sowjetischer Haft während des Zweiten Weltkriegs. Sie war Vorsitzende der TSISHO in Wilna, Mitglied im „Bund“-Komitee in Wilna und im YAF-Vorstand, weiterhin war sie Stadträtin in Wilna. Blond, Dina, Ane Rozental, in: Jacob Sholem Hertz, Doires Bundistn, Band 1, New York 1956, S. 180-192; Pickhan, Gertrud, Anna Rozental, in: Jewish Women. A Comprehensive Historical Encyclopedia (CD-ROM), Jerusalem 2006.

96 FV, 12.12.1937.

In den folgenden Wochen wurden viele Zuschriften, die sich insbesondere auf die Einwände der Genossin Polie beziehen, im „Froyenvinkl“ abgedruckt.⁹⁷

Die zentralsten Forderungen, die Zuschriften von Leserinnen zu entnehmen sind, sollen kurz vorgestellt werden.⁹⁸ So ist die nahezu von allen Autorinnen genannte Forderung die Verstärkung der Arbeit der YAF in der Provinz; zwei der drei Frauen, die diesen Wunsch äußern, leben selbst in Provinzstädten.⁹⁹ Eine der Leserinnen, Beyle Shusterovitsh, drückt in ihrer Zuschrift ihre Meinung zum Thema Akzeptanz der YAF durch den „Bund“ folgendermaßen aus:

„Auch auf der Frauenkonferenz seiend ist mir aufgefallen, dass unsere Arbeit vernachlässigt ist, dass die Partei nicht solche eine Beziehung zu der Arbeit unter Frauen hat wie zu anderen partei-lichen Arbeiten. Dem muss ein Ende bereitet werden, die geringschätzige Beziehung muss aufhören, wir müssen die jüdische Arbeiterfrau gewinnen.“¹⁰⁰

Dina Blond hatte, wie oben bemerkt, in ihrem Artikel indirekt eine enge Bindung der YAF an die Mutterpartei betont. Bei der Wiedergabe der Referatsinhalte von Anne Rozental macht sie deutlich, dass sich die Arbeit der YAF als Teil des „Bund“ und für denselben zwar weiter verstärken müsse. Sie lässt dabei aber keine Zweifel an der Loyalität des „Bund“ gegenüber seiner bundischen Frauenorganisation aufkommen.

Zwischen den jeweiligen Ausgaben des „Froyenvinkl“, in denen Leserinnenbriefe zum Thema veröffentlicht wurden, informiert die Redaktion darüber, dass das Versammlungskomitee der YAF in Einklang mit dem Beschluss der Landeskongress entschieden habe, mit der Werbekampagne für die bundische Frauenorganisation zu beginnen. Auch hier wird als Ziel die Verdoppelung der Mitgliederzahlen genannt.¹⁰¹ Nach Abschluss der Diskussion durch einen weiteren Artikel von Dina Blond erscheinen einige Texte über die Tätigkeit verschiedener YAF-Ortsorganisationen. In diesen Berichten wird stellenweise sehr direkt auf die negativen Einstellungen bzw. Vorwürfe Bezug genommen, die in der Diskussion zum Ausdruck kamen.¹⁰² Als Beispiel hierfür sei ein Zitat aus

97 Drei Leserinnenbriefe im FV, 26.12.1937; ein Leserinnenbrief im FV, 9.1.1938.

98 Solche Artikel, die in Subkontexten Bezüge zu der allgemeinen polnischen Frauenbewegung herstellen, wurden bereits oben besprochen.

99 Drei Leserinnenbriefe, im FV, 26.12.1937. 1) Bei Beyle Shusterovitsh wird nicht angegeben bzw. aus ihrem Brief wird nicht ersichtlich, woher sie stammt; 2) Dina lebt in Tsshirordov (vermutlich Żyrardów; eine polnische Kreisstadt in der heutigen Woiwodschaft Masowien circa 35 km südwestlich der polnischen Landeshauptstadt; 3) Sore Fuks lebt in Svishlotsh (die polnische Bezeichnung dieser Ortschaft konnte nicht ermittelt werden). Sore Fuks bemerkt aber in ihrem Brief, dass sie aus einer Kleinstadt kommt.

100 FV, 26.12.1937.

101 FV, 2.1.1938.

102 Beispielsweise: FV, 20.2.1938; 27.3.1938.

einem Artikel über eine YAF-Veranstaltung in Lodz von Roze Aykhner¹⁰³ angeführt: „*Skeptiker der Frauenbewegung auf der jüdischen Arbeitergasse hat die Versammlung von der Notwendigkeit dieser Bewegung und von ihrer Lebendigkeit überzeugt.*“¹⁰⁴

Dina Blond beendete die Diskussion durch ihren Artikel „*So wie die Sache ist*“ am 16. Januar 1938;¹⁰⁵ bereits am 9. Januar 1938 wollte die Redaktion den Schlusspunkt der Debatte setzen, aus Platzmangel verschob sich dieser allerdings um eine weitere Woche.¹⁰⁶ Auf einige Aspekte dieses Artikels wurde bereits im Kontext der allgemeinen polnischen Frauenbewegung eingegangen. Dina Blond schrieb mit diesem Text eine Art Verteidigungsrede der Existenz, Erfolge und zu erfüllenden Aufgaben der YAF. Es wird offensichtlich, dass sie als Vorsitzende der bundischen Frauenorganisation in gewisser Weise aus der Defensive heraus zu den Kritikpunkten Stellung nehmen muss.

Die zweite Debatte im Frauteil der „Naye Folkstsaytung“ wurde von dem Bundisten Khaim Shlomo Kazdan¹⁰⁷ ausgelöst. In seinem Artikel vom 10. Februar 1939 benennt er unter der Überschrift „*Frau und Mann in unserer Bewegung*“ die für ihn schlüssigen Gründe für die niedrige Beteiligung von Frauen an der Parteiarbeit.¹⁰⁸ Er führt diese im Wesentlichen auf die seiner Meinung nach stärkere Polonisierung¹⁰⁹ von Jüdinnen im Vergleich zu Juden zurück. Dina Blond entgegnete mit „*Wo sind die Frauen?*“ in der folgenden Ausgabe des „Froyenvinkl“.¹¹⁰ Sie begründet in ihrem Artikel, dass es der „Bund“-Leitung in der Zweiten Polnischen Republik – gerade im Vergleich zu Führungspersonen des „Bund“ zur Zeit des Russischen Reichs, auf den sich Kazdan in seiner Argumentation bezogen hatte, – wesentlich schlechter gelänge, die Bedürfnisse und Besonderheiten von Frauen einzubinden.

103 Roze Aykhner wurde in Minsk geboren und trat dort dem „Bund“ bei. Ab 1905 lebt sie in Lodz. Hier ist sie in der TSISHO, im SKIF und in der YAF tätig, weiterhin ist sie viele Jahre Mitglied des Lodzer „Bund“-Komitees. Zelmanovitsh, E[fraim] L[ozer], Roze Aykhner, in: Jacob Sholem Hertz, Doires Bundistn, Band 2, New York 1956, S. 163-164.

104 FV, 20.2.1938.

105 FV, 16.1.1938.

106 Ankündigung der Beendigung: FV, 2.1.1938; Ankündigung der Verschiebung der Schlusspunktsetzung der Debatte: FV, 9.1.1938.

107 Geb. 1883 Cherson – gest. 1979 New York. Kazdan war ab 1935 Vorsitzender der TSISHO, Pädagoge. Siehe: Pickhan, Gegen den Strom, (Wie Anm. 12), S. 416.

108 FV, 10.2.1939.

109 Siehe zur Sprachenfrage: Shmeruk, Chone, Hebrew-Yiddish-Polish, (Wie Anm. 1), S. 285-311.

110 FV, 17.2.1939.

Die Debatte zwischen den zwei Führungskräften des „Bund“ wurde innerhalb der Forschung bereits mehrfach thematisiert;¹¹¹ doch wurde dabei auf die Resonanz der Leserinnen kaum eingegangen.¹¹²

Erneut haben Leserinnen in ihren Zuschriften bei dieser zweiten im „Froyenvinkl“ geführten Diskussion direkt, aber auch indirekt auf die Vorwürfe reagiert. Auch in diesem Fall will die Redaktion mit einer Ankündigung Ende März die Auseinandersetzung mit der Thematik beenden.¹¹³ Aus einer zweiten Ankündigung an die Leserinnen zur baldigen Beendigung geht hervor, dass zumindest bis Anfang Juni des Jahres weitere diesbezügliche Zuschriften in der Redaktion eintrafen.¹¹⁴

Wenige Wochen nach der Entgegnung Dina Blonds auf Kazdans Artikel erschienen die ersten

Zuschriften von Leserinnen. Eine Leserin aus Lodz legt unter der Überschrift *„Sind denn die Mütter, die Frauen schuldig?“* ihre Begründung für die niedrige Beteiligung von Frauen in der bundischen Bewegung dar; sie verneint dabei entschieden Kazdans Aussage, diese sei durch den vermeintlich höheren Assimilationsgrad von Jüdinnen zu erklären.¹¹⁵ Einerseits sieht sie ökonomische Ursachen: Die Menschen befänden sich in einer *„Übergangszeit“*, in der proletarische Frauen gezwungen seien, für den Lebensunterhalt der Familie mit aufzukommen.

„Und konnte sie sich von anderen Arbeiten befreien, die auf ihr lasten? Nein. So muss die Frau eine dreifache Last auf ihren Schultern tragen: beim Verdienst des Lebensunterhalts mithelfen, den Haushalt führen, die Kinder aufziehen. Und haben sich wegen der sich veränderten Bedingungen die Beziehungen zwischen Mann und Frau verändert? Nein! Nur vereinzelt Männer fühlen sich dazu verpflichtet, ihrer Frau zu helfen. Sie tun es heimlich, weil ihnen die Gefahr droht, von den so genannten ‚männlichen‘ Männern ausgelacht zu werden, die Hausarbeit als ausschließlich weibliche Aufgabe ansehen.“

Andererseits sieht sie psychologische Ursachen: *„Die jüdische Volksfrau“* lebe Jahrhunderte lang in einem *„geistigen Ghetto“*, dadurch habe sie kaum Selbstvertrauen in ihre Kräfte und könne sich aus diesem Grund *„nicht bis in die vordersten Ränge durchschlagen“*. Abschließend fordert sie die männlichen Genossen dazu auf, ihre Beziehungen zu Frauen zu verändern, Frauen *„ermutigende Worte“* und *„eine ausgestreckte Hand“* zu reichen, um sie zu motivieren, aktiv zu werden.

111 Pickhan, „Wo sind die Frauen“; Jacobs, Bundist Women’s Organisation; Ders., Role of women in the Bund; Blatman, Women in the Jewish Labor Bund in Interwar Poland, (Alle wie Anm. 7).

112 Nur bei Jack Jacobs wird stellenweise auf weitere Zuschriften Bezug genommen. Blatman erwähnt diese nur beiläufig.

113 FV, 7.4.1939.

114 FV, 2.6.1939.

115 FV, 10.3.1939.

Auch in einem weiteren Leserbrief wird ein im Sinne von Arbeitsteilung geführtes Eheleben eingefordert.¹¹⁶ So beschreibt Sheyndl Kersh in ihrer Zuschrift ihre Beobachtung, dass vormals in der Bewegung aktive junge Frauen ihre Betätigung nach ihrer Hochzeit aufgaben. Die Leserin betont, dass dies für Frauen mit bundischem Ehemann ebenso gelte, wie für Frauen mit einem Ehemann, der nicht in der Partei aktiv sei. Sie führt die gesellschaftliche „Passivität“ erneut auf die Mehrfachbelastung von verheirateten Frauen mit Kindern zurück. Auch Kersh weist Kazdans Begründung bezüglich des Assimilationsgrads von Jüdinnen entschieden zurück.

2.5 Die Serien im „Froyenvinkl“

Weiterhin waren verschiedene Serien Bestandteil des „Froyenvinkl“. Im Untersuchungszeitraum erschien als erste Unterrubrik dieser Art die „*Kleine Frauenchronik*“.¹¹⁷ Unter dieser Überschrift wurde über einzelne Frauen aus der ganzen Welt berichtet, die sich beispielsweise als Ärztinnen oder Wissenschaftlerinnen einen Namen gemacht hatten. Beschreibungen über die Situation von Frauen bzw. weibliche Gruppen in verschiedenen Ländern wurden ebenfalls in die „*Kleine Frauenchronik*“ aufgenommen. Aus Sicht der heutigen LeserIn bietet diese Reihe in insgesamt acht unregelmäßig erscheinenden Folgen eine bunte Mischung aus Berichten über das Leben von für die damalige Zeit ungewöhnlichen Frauen und internationale Kuriositäten.

In der Ausgabe des „Froyenvinkl“ vom 12. Dezember 1937, in der im untersuchten Zeitraum die erste „*Kleine Frauenchronik*“ erschien, wurde weiterhin eine neue Serie, „*Die Mutter als Erzieherin*“, angekündigt und ihre erste Folge abgedruckt. Insgesamt sollten bis zum Einstellen der „Naye Folkstsaying“ elf Artikel unter dieser Überschrift erscheinen; die ersten acht Ausgaben wurden, der Ankündigung entsprechend, beinahe wöchentlich in den „Froyenvinkl“ aufgenommen; die übrigen drei folgten nach kurzem Aussetzen der Reihe im April bzw. Mai 1938.¹¹⁸ Die Autorin bzw. der Autor dieser Serie verbarg sich hinter der Abkürzung „Kh. Sh._Ts.“ bzw. „Kh. Sh.“.¹¹⁹ Wie aus der kurzen Einleitung

116 FV, 24.3.1939.

117 Die Serie „*Kleine Frauenchronik*“ erschien im Untersuchungszeitraum im FV am 12.12.1937; 27.2.1938; 3.4.1938; 24.4.1938; 8.5.1938; 12.8.1938; 30.9.1938; 3.2.1939.

118 Die Serie „*Die Mutter als Erzieherin*“ erschien im FV am 12.12.1937; 2.1.1938; 9.1.1938; 23.1.1938; 30.1.1938; 13.2.1938; 20.2.1938; 27.2.1938; 10.4.1938; 18.4.1938.

119 Für welche Person die Abkürzung steht, konnte nicht ermittelt werden. Wie in damaliger Zeit üblich wird auch diese Abkürzung vermutlich für den Namen der Autorin bzw. des Autors stehen. Kh. wird der Anfangsbuchstabe des Vornamens, Sh. für den ersten Buchstaben bzw. Ts. für den Endbuchstaben des Familiennamens stehen. Dies war ein weit verbreitetes Vorgehen in der

der ersten Folge hervorgeht, intendierten die Verantwortlichen, die proletarische Mutter, „auf der die große Verantwortung der Kindererziehung lastet, in ihrem Bestreben, das Beste zu tun“ durch „kurze Gespräche über Kindererziehung“ zu unterstützen.¹²⁰ Aus den Artikeln klingen sehr deutlich die vom „Bund“ propagierten und beispielsweise durch die TSISHO¹²¹ in die Tat umgesetzten reformpädagogischen Richtlinien an. Auffällig erscheint – dies wird beispielsweise durch die Beschränkung im Titel auf „Die Mutter als Erzieherin“ statt „Die Eltern als Erzieher“ deutlich – wie wenig Raum und Verantwortung dem Vater in der Kindererziehung zugewiesen wird.¹²² Die Autorin bzw. der Autor forderte allerdings in einem Beitrag außerhalb der Serie im Dezember 1937 die Einbeziehung des Vaters in alle Erziehungsfragen.¹²³ So entnimmt man dem Artikel folgende Postulate:

„Es soll keine Arbeit geben, die ein Mann nicht machen könnte, nur weil er ein Mann ist. (...) Männer und Frauen sollen gemeinsam die hundertfachen Sorgen der Kindererziehung tragen. Denn dann tragen sie beide nur die halbe Last. Die tausendfachen Freuden der Kindererziehung werden sie so gemeinsam genießen können.“

Die weitaus umfangreichste Serie im „Froyenvinkl“ erschien unter dem Titel „*Es schadet nicht zu wissen*“. Ab dem 20. März 1938 wurden insgesamt 27 Folgen in der Frauenrubrik der „Naye Folkstsaytung“ gedruckt.¹²⁴ Wie aus der Ankün-

„Naye Folkstsaytung“. Sie zum Vorgehen beispielsweise den Anhang in: Shvarts, Folkstsaytung, (Wie Anm. 9), S. 425ff.

120 FV, 12.12.1937.

121 Abkürzung für „Tsentrale Yidishe Shulorganisatsie“. Die Organisation wurde 1921 in Warschau gegründet. Sie war Netzwerk säkularer jiddischsprachiger Schulen, das Kindergärten, Grundschulen und weiterführende Schulen sowie Ausbildungsstätten für LehrerInnen mit einschloss. Siehe dazu: Szyba, Anna, „Welche Schule für welches Volk?“. Das jiddisch-weltliche Schulwesen im Polen der Zwischenkriegszeit, (unveröffentlichte Magisterarbeit, 2007); Pickhan, „Gegen den Strom“, (Wie Anm. 12), S. 241f.

122 In der nichtjüdischen polnischen Intelligenzija herrschte eine ähnliche Vorstellung bei der Erziehungsfrage vor. Die Mutter galt als Erzieherin, der Vater als ihr Helfer. Ein traditionelles Vaterverständnis war verbreitet. In der einschlägigen Literatur wurde nur teilweise ein Umdenken diesbezüglich eingefordert. In der Tendenz gleichen die Ergebnisse Sierkowskas den Aussagen aus dem FV. Siehe: Sierakowska, Katarzyna, Mutterschaft und Vaterschaft in Familien der *inteligencja* während der Zwischenkriegszeit – Modelle und Wirklichkeit, in: Carmen Scheide; Natalie Stegmann (Hrsg.), Normsetzung und Überschreitung. Geschlecht in der Geschichte Osteuropas im 19. und 20. Jahrhundert, Bochum 1999, S. 49-61.

123 FV, 26.12.1937.

124 Die Serie „*Es schadet nicht zu wissen*“ erschien im FV am 20.3.1938; 27.3.1938; 3.4.1938; 10.4.1938; 18.4.1938; 8.5.1938; 15.5.1938; 22.5.1938; 29.5.1938; 23.9.1938; 7.10.1938; 28.10.1938; 13.11.1938; 18.11.1938; 2.12.1938; 9.12.1938; 16.12.1938; 23.12.1938; 30.12.1938; 20.1.1939; 17.2.1939; 19.5.1939; 26.5.1939; 30.6.1939; 11.8.1939; 18.8.1939; 2.9.1939.

digung zur neuen Rubrik hervorgeht „werden hier medizinische Fragen behandelt, Fragen rationaler Art, der Hygiene, der Körperpflege und der Haushaltsführung“¹²⁵.

Eine weitere Serie wurde am 2. Juni 1939 im „Froyenvinkl“ eröffnet. „Interessante Kleinigkeiten“ informierte in vier Folgen in erster Linie über die Themen Mode und Kosmetik.¹²⁶

Eine letzte Serie war Teil des Frauentils der „Naye Folkstsaytung“. Sehr unregelmäßig erschienen verschiedene Artikel unter dem Schlagwort „Geschichten“. Unter den Überschriften „Eine Geschichte für Große“¹²⁷, „Kleine Geschichten“¹²⁸ bzw. „Kleine Frauengeschichten“¹²⁹ sowie „(Kleine) Geschichten zum Nacherzählen“¹³⁰ wurde in dieser Serie ähnlich wie in der „Kleine Frauenchronik“ über Frauen aus aller Welt und zeitgenössische Kuriositäten berichtet.

Schlussbemerkungen

Durch eine aspektbezogene Analyse des „Froyenvinkl“, die in dieser Studie erstmalig vorgenommen wurde, konnten wesentliche und bislang unbeachtete Gesichtspunkte herausgearbeitet werden.

Insbesondere durch die Einbeziehung einiger der zahlreich abgedruckten Zuschriften von Leserinnen wurde eine wichtige Quelle behandelt. Hiermit wurde die Sichtweise des intellektuellen Milieus, die in der Forschungsliteratur dominiert, um die Perspektive jüdischer Proletarierinnen erweitert. Einschränkend muss hierzu bemerkt werden, dass einige der Zuschriften von Leserinnen seitens der Redaktion möglicherweise stellenweise unter sprachlichen, stilistischen oder „dramaturgischen“ Aspekten verändert worden sein könnten. Solche Leserinnenbriefe könnten somit nur partiell als Ego-Dokumente im strengen Wortsinne verstanden werden. Doch trotz dieser Einschränkung sind aus allen Zuschriften von Leserinnen Positionen ablesbar, welche abseits derer der Intelligenzija stehen.

Zeugnisse von (einfachen) ArbeiterInnen sind in bundischen Quellenbänden rar gesät; zudem sind Archivquellen wie beispielsweise unveröffentlichte Autobiographien von ArbeiterInnen für WissenschaftlerInnen häufig schwer aufzufinden. Diese Leerstelle kann ebenso für die Veröffentlichungen der „Bund“-Historiographen konstatiert werden, die selbst Mitglieder der Bewegung waren.

125 Aus: FV 20.3.1938.

126 Die Serie „Interessante Kleinigkeiten“ erschien im Untersuchungszeitraum im FV am 2.6.1939; 9.6.1939; 9.7.1939; 21.7.1939.

127 Im FV am 21.10.1938; 13.11.1938.

128 Im FV am 25.11.1938; 13.1.1939.

129 Im FV am 2.12.1938; 31.3.1939; 22.6.1939.

130 Im FV am 23.12.1938; 30.12.1938.

Jene AutorInnen, in der überwiegenden Mehrzahl männlichen Geschlechts, sind den gebildeten Kreisen des „Bund“ zuzuordnen, die oftmals der Führungsschicht der Bewegung angehörten. In Folge dessen stützen sich sowohl Forschungen über die jüdische Arbeiterbewegung in Ost(mittel-)Europa im Allgemeinen als auch über Frauen im „Bund“ im Besonderen mehrheitlich auf Quellen, die von Mitgliedern der Führungsebene verfasst wurden. Das Gros der im „Bund“ Aktiven rekrutierte sich dahingegen aus der Gruppe der einfachen Arbeiterschaft. Dies alles sind Phänomene, die nicht nur begrenzt auf den „Bund“ festzustellen sind, sondern ebenso für die Arbeiterbewegungen im Allgemeinen.

Diese abschließenden Anmerkungen sind kein erstmals konstatiertes Novum. Doch ein Aufspüren proletarischer Perspektiven, in diesem Falle beschränkt auf polnische Jüdinnen mittels der Quelle „Froyenvinkl“, ermöglicht es, einzelne Forschungslücken sichtbar zu machen und Ansätze für ihre Behebung zu entwickeln.

Some parallels of stories in Glikls of Hameln *Zikhroynes*¹

von Nathanael Riemer

1. Introduction

In recent times the *Memoirs* of Glikl von Hameln (1645-1724), which are considered to be significant historical sources, were discussed from numerous perspectives.² While the origins of many of the numerous Yiddish moral tales that Glikl weaved into her famous *Zikhroynes* are yet unknown to us, they could certainly be relevant to international narratology. As it turned out during the edition of the comprehensive Yiddish manuscript *Beer Sheva* (Seven Fountains),³ at least three of her tales were included in it. Before I outline the parallels, however, I would like to present both the authors of *Beer Sheva* and their work, which were developed at the same time the memories of Glikl originated. This is important because they are by no means as familiar as Glikl the merchant woman.

The manuscript *Beer Sheva* was written by a Rabbi of Prague Beer Shmuel Issachar Perlhefter (ca. 1650 - after 1713) and his educated wife Bila (Isabell, Bella, Bilah, died in 1710) around the end of the 17th century as a book to commemorate the death of their seven children and as a book of solace.⁴ Beer

1 Translation: Oliver Broad.

2 Glikl. *Memoires 1691-1719*. Edited and Translated from the Yiddish by Chava Turniansky. Jerusalem 2006. Turniansky lists the entire research literature published until 2006 in her critical edition. Cf. the following translations: *Die Memoiren der Glückel von Hameln*. Aus dem Jüdisch-Deutschen von Bertha Pappenheim. Mit einem Vorwort von Viola Roggenkamp. Weinheim Basel 2005; *The Life of Glückel of Hameln 1646-1724* written by herself. Translated from the original Yiddish and edited by Beth-Zion Abrahams. London 1962.

3 Perlhefter, Beer Shmuel Issachar ben Jehuda Löw Eibschiz (Eibenschütz); Bila Perlhefter: *Beer Sheva*. Frankfurter Stadt- und Universitätsbibliothek, Ms. Hebr. Oct. 183. The edition of the manuscript is being prepared by Dr. Sigrid Senkbeil and Nathanael Riemer at the Institute of Jewish Studies, of Potsdam University, Germany.

4 I am preparing a dissertation on the manuscript under the working title "Beer Sheva, a Jewish Popular Encyclopedia of the Early Modern Period". About Beer Perlhefter cf. among others Riemer, Nathanael: Perlhefter, Beer Schmucl Issachar ben Jehuda Löw Eibschiz (Eibenschütz). In: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*. Vol. XXVIII (2007) col. 1224-1228; idem: Zwischen christlichen Hebraisten und Sabbatianern – der Lebensweg von R. Beer und Bila Perlhefter. In: *Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden*. 14 (2004) 1, p. 163-201. Both articles contain comprehensive bibliographical references. Cf. also Louis Isaac Rabinowitz: Perlhefter, Issachar Behr ben Judah Moses. In: *Encyclopaedia Judaica*. Bd. 16. Jerusalem 1972, p. 295. Reflecting the state of research from 1900, the inaccurate indications of EJ were not corrected in the new editions, either.

Perlhefter, who worked as a teacher of Hebrew and Jewish literature together with the universal scholar and Hebraist Johann Christoph Wagenseil (1633-1705), is noted in the academic world as an important figure of the Sabbatian movement: After the death of the pseudo-Messiah Sabbatai Zvi (1626-1676), Perlhefter restored Sabbatian theology at the Beth ha-Midrash of the Sabbatian Abraham Rovigo.⁵

Bila, in turn, gave lessons in zither and dance to Wagenseil's daughter and corresponded both with Wagenseil and her husband in Hebrew. Judging from her preface to *Beer Sheva*, she was the one who initiated the work.⁶

The Perlhefters used *Beer Sheva* to address the uneducated masses particularly, who did not have the knowledge to understand the Hebrew language and were dependent largely on Yiddish literature. Each of the seven parts of the work draws heavily from Zoharic Kabbala and is dedicated to one of the deceased children. Furthermore, each tells a universal salvific history of the Jewish people. Thus, in the beginning the authors depict the beginning of the world, the heavenly divine halls (Hekhalot), its frightening counterworld (Gehinom), and the Gan Eden. They allow much space for a "History of Israel" from the creation of the world to the Babylonian Exile which ultimately leads into contemplations about the Messiah, about the birth pangs of the Messianic time and the redemption of Israel. The work concludes with instructions about atonement demanded by God, including discussions of the resurrection of the dead and of the next world.

The work originated during two periods of revision between 1682 and 1702 and was known in ten versions.⁷ It was, nevertheless, never printed despite intensive endeavours by its authors, but still achieved much appreciation in later generations regardless of difficulties caused by censorship.⁸ The first draft of

5 Cf. among others Elqajam, Avraham: Lidato ha-shnia shel ha-Mashiah. Giluim hadashim le-R. Beer Perlhefter. Kabbala. Ktav Et la-Hakrei Kitvei ha-Mistika ha-yehudit. (1996) 1, p. 85-166; Tishby, Yeshajahu: Ha-"Maggid" ha-shabtai ha-rishon be-Vet Midrasho shel R. Abraham Rovigo. Be-Zion. Rivon la-Heker Toldot Israel. 22 (1957) 1, p. 21-55.

6 Wagenseil's correspondence in the Universitätsbibliothek Leipzig under the signature *B.H.* 18 contains a range of further letters by Beer and Bila Perlhefter.

7 Beer Sheva/Oxford Bodleian library Ms. Opp. 148; BS/Frankfurter Universitäts- und Stadtbibliothek Hebr. Oct. 183; BS/Moskau National library Ms. Günzburg 1739; BS/New York Jewish Theological Seminary Ms. 8378; BS/New York JTS Ms. 9706; BS/Moskau National library, Ms. Günzburg 99; BS/New York YIVO E33; BS/Paris Ecole Rabbinique 124; BS/Paris Alliance Israelite Universelle 295. Eleasar Shulman discusses another version of *Beer Sheva*, which was part of his belongings at that time, cites several longer passages from it and describes further details of the document. After a comparison of Shulman's references, it turned out that the version known to him was not identical with any other of the manuscripts. Shulman, Eleasar: Sfat yehudit-ashkenasit we-Sifruta. Mi-Kez ha-Mea ha-15. ad Kez Shnot ha-Mea ha-18. Riga 1913, p. 104-105.

8 Beer Sheva/Oxford Bodleian library Ms. Opp. 148; Fol. 1b, 8a, 47a, 48a.

the manuscript alone was copied nine times. Two of them suggested a special interest on the part of Polish Hassidic circles because of its time of production (1785-1787). Three more were made in the Moselle-Saar region between 1825-1830 – a point in time when Jews had already to some extent acquired the national languages in the greater cities of Central Europe.

What exactly brought the writers and their clients to copy such an extensive manuscript does not follow conclusively from the few indications of the various versions.⁹ It is likely that the encyclopedic concept of the work, which was modeled on medieval *speculum* literature, made the transcription appealing.¹⁰ *Beer Sheva* was conceived as a "Mirror of Salvation", a sort of religious encyclopedia for the people,¹¹ and was thus regarded as an ideal means to provide comprehensive Jewish knowledge to the uneducated contemporaries. With regard to the envisaged target group, the wealth of entertaining narratives, parables and proverbs from Jewish and non-Jewish sources add to its attractiveness and could also explain a potential adoption by Polish Hasidism.

Two of these narratives that were weaved into the texts of both Glikl's *Memoirs* and *Beer Sheva* will be compared in the following. Based on the classification by Chava Turniansky,¹² the first text, *The Death of R. Johanan's Tenth Son*,¹³ is a Jewish narrative, while the second text, *The King's Son and His Three False Friends*,¹⁴ derives from an international story. Indeed, two parallels of a

- 9 The complete versions are composed of around 250-400 pages – thus between 500-800 closely written pages.
- 10 Cf. among others Grabes, Herbert: *The mutable glass. Mirror-Imagery in titles and texts of the Middle ages and English Renaissance.* Translated from the German by Gordon Collier. Cambridge 1982.
- 11 Although the study of Jewish Mussar literature receives new momentum on the one hand, then again classifications and distinctions are lacking to a large extent on the other hand, *Beer Sheva* is to be understood as a "Encyclopedia". For the discussion of the "Encyclopedia" in Yiddish literature, cf. Berger, Shlomo; Fontaine, Resianne: "Something on every subject." On pre-modern Hebrew and Yiddish encyclopedias. In: *Journal of Modern Jewish Studies* 5 (2006) 3, p. 269-284. In contrast to Berger, Noga Rubin dismisses the term encyclopedia for the *Sefer Lev Tov*, cf. Rubin, Noga: *Sefer Lev Tov le-R. Yizhak ben Eliakum mi-Posna, Prag 1620. Sefer Musar merkasi bi-Yiddish.* Diss. Hebrew University Jerusalem 2006, p. 10-13, 22.
- 12 Turniansky, Chava: *Die Erzählungen in Glikl Hamelns Werk und ihre Quellen.* In: *Der Differenz auf der Spur. Frauen und Gender in Aschkenas.* Christiane E. Müller; Andrea Schatz (Ed.) Berlin 2004, p. 121-148, here p. 125. Previously in idem: *Ha-Sippurim bi-Yzirato shel Glikl Hameln u-Mekorotehem. Mehkarei Yerushalaim be-Folklor yehudi* 16 (1994), p. 41-65 and idem: *Vegn di literatur-mekoyrim in Glikl Hamelns zikhroynes.* In: *Ke-Minhag Aschkenas u-Polin. Sefer Jovel le-Chone Shmeruk.* Jerusalem 1993, p. 153-177.
- 13 Glikl. *Memoires.* Ed. Turniansky, p. 236-239; *The Life of Glückel of Hameln.* Ed. Abrahams, p. 72; *Die Memoiren der Glückel von Hameln.* Pappenheim, p. 120-121.
- 14 Glikl. *Memoires.* Ed. Turniansky, p. 376-383, *The Life of Glückel of Hameln.* Ed. Abrahams, p. 111-113; *Die Memoiren der Glückel von Hameln.* Pappenheim, p. 194-198.

third text, *The Pious Man Who Lost All His Belongings*¹⁵ – an international narrative as well – are far too extensive as to reproduce them here within this limited scope, but have to be discussed some place else.

Within the framework of my short article, the aim of this comparison is not to portray the development in great detail or to give a full literary analysis of the narratives. Here, the texts are meant to be made available to the academic community as little building blocks. However, an initial structuring will be given while presenting the contents in order to enable a comparison of the texts. Subsequent to the transcription I would like to expand on the background and the reception of the narratives as well as present the context within the sources of *Beer Sheva* and the *Zikhroynes*.

2. Summary of the narratives

The text of *Beer Sheva* will be taken from the Frankfurt Manuscript (BS/F) where it is available in its entirety. Therefore, punctuation marks were not included. Because of the perfunctory handwriting of the copyist, the letters permit a slightly divergent reading in some cases despite a careful comparison. Likewise, it is important to consider that BS/F is merely a copy and that the writer makes himself conspicuous by an inaccurate procedure. This is why varying parts of the parallel BS/F do not necessarily trace back to the authors, but are brought about partly by the copyist. This applies to the missing parts at the end of the second narrative [IV.25.4-IV.26], which were completed according to another version. In order to enable those who are not familiar with the Yiddish letters to read the text, I will provide an English translation of the BS/F.

The text by Glikl is cited in line with the version of Prof. Turniansky's edition. Yet, the page changes of the manuscripts that she chose to make as well as those changes carried out by David Kaufmann in his edition are not adopted.

Since there are several translations at hand of Glikl's work in other languages and due to my limited space here I will do without an English translation.

15 Glikl. *Memoires*. Ed. Turniansky, p. 80-105; *The Life of Glückel of Hameln*. Ed. Abrahams, p. 22-31; *Die Memoiren der Glückel von Hameln*. Pappenheim, p. 37-50.

Glikl/Turniansky	Beer Sheva/Frankfurt	Translation of BS/F
<p>[ספר שלישי, ע' 236-240]</p> <p>[A] [...] אלזו איזט ביליך דאז מאן זיך אין אלין גידולדין זאל אונ' זיך אין אל זיין לייט מעסיגין. [...]</p> <p>[B] על כל צרה שלא תבוא זאל דער מענש אליש מקבל באהב' זיין אונ' מצדיק הדין זיין אונ' ברוך דיין אמת זאגין. [...]</p> <p>[C] נון מה לי להאריך? וויא צום אופטרין גידאכט דאז אונזרי חז"ל אליש בישריבן,</p> <p>[1.D] אליש וויא ר' יוחנן ע"ה איין גרושר תנא גיוועזין אונ' זיין אים בחייו ניין זין גישטארבין, אונ' ער ביהילטי אויף זיין עלטיר נור איין קליינין זון פון דרייא יארין .</p> <p>[2.D] נון גישאך עש איין מאלט דאז זיין לייט וועשיטין איר גיצייק אונ' זיא שטעליטין איין קעסיל מיט וואשיר איבר דען פייאר דרויז צו וועשין, אונ' ער זידיט אונ' שטרוידילט איבר אונ' דיבר. אונ' עש וואר איין באנק ביא דען קעסיל דאש מאן דיא וועש וואלט דאר אויף ליגן</p> <p>[3.D] אונ' זיא זעציטין דאז קינד אויף דער בנק אונ'</p>	<p>[חלק א', דף יגב-ידב]</p> <p>[I] ער [גאט] פראבירט איהם [צדיק] אויף דער וועלד מיט יסורים אודר מיט עלינט אודר מיט צער דען קינדרין שטערבין</p> <p>[1.II] אלש ר' יוחנן דער וואר איין גרושר צדיק חסיד אונ שטערבין איהם ניין זין אונ ביהעלט נאר אויף זיין עלטר אלש איין קליין קנעבליין פון דרייא יאהרן</p> <p>[2.II] אונ נוהן עש בטרעפט זיך דש זייני לייטן וועשין איהרי גיצייג אונ' זיא שטעלין דעם קעסיל וואשר איבר דעם פייאר צו וועשין אונ ער זידיט אונ שטרוודלט איבר אונ איבר אונ עש וואר איין בנק דא ביא דעם קעסיל דש מן דיא וועש וואלט דרויף ליינין</p> <p>[3.II] אונט זיא זעצין דש קינד אויף דער בנק אונ העטין</p>	<p>[I.] He [God] tests him [the Zaddik] in this world with torments or with misery or with the sorrow of child mortality</p> <p>[II.1] as R. Jochanan who was a great Zaddik Hassid and losts nine sons. He keeps in his old age only a little boy of three years.</p> <p>[II.2] And now it happens that his people wash their laundry and they put the kettle of water on the fire to wash and it boils and seethes over and over. And there was a bench nearby the kettle which the laundry is put on.</p> <p>[II.3] And they put the child on this bench and</p>

<p>העטין קיין גידונקין אויף אים. [4.D] אונ' דאז קינד שטונד אויף אונ' וואלט [ע' 238] זעהין אין דען קעסיל אליש דער קינדר איר סדר איזט. אביר דיא באנק שטונד ניט גלייך, זוא שנאפיט זיא מיט דען קינד אויף אונ' דאז קינד פיל אין דען זידיגין קעסיל מיט וואשיר אונ' דאז קינד שריא איין ביטיר גישרריא אונ' יעמירליך. אונ' זיא ארשראקין אל דיא לייט אונ' זיא לויפין אלי צו גלייך צו דען קעסיל.</p>	<p>קיין גדאנקין אויף איהם [4.II] אונ דש קנעבליין שטונדין אויף אונ עש וואלט זעהן אין דעם קעסל אלש דש קינדרין אירה ברויך וואהר אונ דיא בנק שטאנד ניט גלייך זוא שנאפט זיא מיט דעם קנעבליין אויף אונ עש פיל אין דעם שטרודליגין קעסיל וואשר אונט עש שרייא איין יעמרליך אונ זיא דער שרעקין אלי דיא לייט אונ זיא לויפן אלי צו גלייך צו דעם קעסיל</p>	<p>do not pay attention to him. [II.4] And the boy gets up and wants to look into the kettle as the children use to do. And the bench does not stand straight, so it tilts over together with the boy and he falls into the seething water and cries a miserable [cry]. And the people get frightened and run all together to the kettle.</p>
<p>[5.D] אונ' דער פאטיר וואלט עש גישווינד הרויז ציאין, זוא בליב אים איין פינגיר פון דאז קינדיש הענטכין אין זיינר הנט, דען עש וואר אל שונט צו קאכט.</p>	<p>[5.II] אונ דער פאטר וואלט עש גשווינד ארויש ציהן זא בליב איהם איין פינגיר פון דעם קנעבליין הענגין אין זיינר הנד דען עש וואר שוינט אליר צו קאכט</p>	<p>[II.5] And the father wants to pull him out quickly, but he remains with a finger of the boy in his hand, because he was already completely cooked to rags.</p>
<p>[6.D] אונ' ער שלאגט זיין קאפף ווידר דיא וואנד</p>	<p>[6.II] אונ' ער שלאגט זיך דעם קאפ' ווידר דער וואנד</p>	<p>[II.6] and he bangs his head against the wall</p>
<p>[7.D] אונ' ער ליף אין דאז בית המדרש אונ' ער שריא צו זייני תלמידים: 'טרויארט אויף מיין ליידיגין שטערין דאז איזט נון דאז ביינדיל פון מיין צעהנדיש קינד דאז איך אויף גברויכט האב צום אפפיר פר גאט.'</p>	<p>[7.II] אונ ער לויפט אין דש בית המדרש אונ ער שרייא צו זייני תלמידים טרויארט אויף מיין ליידיגין שטערין דש איז נוהן דש ביינדיל פון מיין צעהנטין זון דש איך אויף גברויכט האב צו אופפר פר גאט</p>	<p>[II.7] and he runs into the Bet ha-Midrash and cries to his Talmidim: Lament my punished star [of luck]. That is now the bone of my tenth boy whom I brought up as a sacrifice to God.</p>
<p>[8.D] אונ' פון דאז מאלט אן הענגט ער זיך דאז ביינדיל אן זיינין האלז פאר איין גידעכטיניז, אונ' ווען איין</p>	<p>[8.II] אונ פון דש מאהל אן ווייטר הענגט ער זיך דש ביינדיל אן זיינם הלז פר איין גידעכטינס אונ ווען איין</p>	<p>[II.8] And from this time on he wears this bone around his neck to preserve the memory. And</p>

<p>פרעמדיר למדן צו אים קאם, זוא ווייזט ער אים דאז ביינדיל פאר איין נחת רוח, אליש ווען ער אים זיין קינד ווייזן וואלט.</p> <p>[E] נון מיין ליבי קינדר, ווען דאז דען פרומין חשובין ר' יוחנן ע"ה איזט גישעהן, וואז זאל איינים אנדרין ערשט גישעהין?</p>	<p>פרעמדן למדן צו איהם קומט זוא ווייטט ער איהם דש ביינדיל פר איין נחת רוח אלש וואן ער איהם זיין קנייבלין ווייזן וועלט</p>	<p>when an external scholar comes to him he presents the bone to him as a spiritual pleasure as though he wants to introduce his son to him.</p>
<p>[9.D] דען דער ר' יוחנן איזט איין גרוישר ת"ח גיוועזן, האט גילערנט מקרא משנה וגמרא, האט אך פרשטאנדין מעשה מרכב' אונ' מעשה בראשית, קאנט אך משביע זיין דיא מלאכים אונ' שידים, וואר איין גרוישר בעל קבלה, פאר שטונד וואז דאר אויז ווייזן דיא שטערין אים הימל. אך פאר שטונד ער וואז דאר ביטייט דאז פאר וואגלין פון די בלעטיר פון דיא ביימיר, אונ' קאם אים דאך זולכיר צער צו אונ' ער נעמט עש אן פאר גוט אן אונ' בליב איין חסיד ביזקין אין זיין ענד.</p>	<p>[9.II] אונ ער וואר דער צו איין גרוישר חסיד אונ איין למדן אין גמרא אונ משנה אונ פר שטאנד אויך מעשה מרכבה אונ מעשה בראשית קאנט אויך משביע זיין מלאכס אונ שדים אונ וואר איין גרוישר בעל קבלה פר שטונד וואז דא אויז ווייזן דיא שטערין אין הימל וויא אויך וואש דוא בטייט דש פר וואגליך דער בעטליין [בלעטליין] דער בארמן אונ קאם אים דאך זולכי צער צו אונ ער נעמט עש פר גוט אן אונ בלייבט איין חסיד ביז אין זיינס ענד</p>	<p>[II.9] And he was a great Hassid and a scholar in Gmara und Mishna and understood also the Ma`aseh Merkbah and Ma`aseh Bereshit, he could conjure the angels and demons and was a great Kabbalist, understood what the stars of the skies foretell and also what the swaying of the leaves of the trees – but for all that he got such grief and he accepts it for good and kept a Hassid until his end.</p>
<p>[F] אלזו מיין הערציגי קינדיר, איך ווייס עש וואול דאש עטליכי אופט גידרוקט האט מיט געלט פאר לירין אך קינדיר פאר לירין, אביר וואז הילפט אל אונזיר צער אונ' יאמיר? [...] מיט דעם דאז מיר זיך זוא מצער זיין שוועכין מיר אונזיר גוף אונ'</p>	<p>[.III] אלזו בראבירט גאט איין איטליכס צדיק אונ למדן צו צייטן צו זעהן אויב ער איין אוהב איז</p>	<p>[III.] Also God tests every Zaddik and Scholar at times to see if he is a friend</p>

<p>קענין מיט איין טרויאריגין גוף דען היכשטין ניט רעכט דינין. [...]</p> <p>-----</p> <p>[ספר חמישי, ע' 374-382]</p> <p>[.W] [...] נון, מיין ליבי קינדר שלי ותל', העט איר גיליאנט וויא אייאר ליבר פרומיר פאטיר זצ"ל זיין אפ שייד פון דיזיר זינדיגי וועלט גינומין, אייאיר הירט, אייאיר פריינט.</p> <p>[X.] נון, ליבין קינדיר, גידענקט נון איין אידריר אויף זיך זעלבשטין, דען איר העט קיין מענשין, קיין פריינט דאר איר אייך פאר לאזין קענט. אונ' אויב איר שוינט פיל פריינט העט אונ' איר זיא ח"ו אין דער נויט ברויכן זולט, זוא קענט איר אייך דאך אויף קיין פריינט פאר לאזין, דען ווען מאן דיא פריינט ניט ברויכט, זוא וויל איין אידריר איינים זיין פריינט זיין, אביר האט מאן דען פריינט ניטיג, זוא גיט עש אליש וויא פולגינדיש מעשה אויז ווייזט, וויא פולגיט אום דיא צייט צן פאסירין. [ע' 376]</p> <p>[1.Y] עש וואר איין מאלט איין מלך דער שיקט זיינים זון אויז אין ווייטין לנד אליר הנט חכמות צו לערנין, אונ' דער זון בליב דרייצעהן יאר</p>	<p>[1.IV] אלש וויא נוהן גטוהן האט איין מלך דער שיקט זיין זון אויז צו לערנין חכמות אונ ער בלייב אוישן דרייצעהן יאהר לאנג</p>	<p>[IV.1] as now a king had done: He sends his son out to study Hokhmot and he stays there thir- teen years.</p>
---	---	--

<p>אויז. אלזו שריב דער מלך אן זיין זון עש וועהר צייט ער זולט ווידר צו הויז קומין. דער זון דער טעט אלזו אונ' ער צוג אהיים צו זיינן פאטיר. אונ' דער מלך שיקיט אים פיל פאלק אנטקיגין אונ' אמפפינג זיין זון גאר ערליך מיט גרושי פריידין. דער מלך שטעלטי פאר זיין זון איין גרושי סעודה אן אונ' מאכטין זיך זער לושטיג .</p>	<p>אונ אלזו דער קינג שרייבט נאך איהם עש ווער צייט ער זאלט אמאהל נאך הויז קומין אונ ער טעט אזו אונ קומט אהיים צו זיינם פאטר אונ דער פאטר אנטפאנגט איהם גאר ערליך אונ ער שטעלט איהם איין גרושי מאלצייט מיט פריידין</p>	<p>And so the king writes to him it should be time to come home. And he does so and comes home to his fa- ther. And the father welcomes him nobly And he prepares him a great feast with pleasure</p>
<p>[2.Y] אליש עש נון וואר איבר דער מאל צייט שפריכט דער מלך: 'ליבר זון, האשטו אך פיל פריינט גיהאט אין דער שטאט דאר דוא אין גילערינט האשט?'</p>	<p>[2.IV] אונ נוהן עש וואר איבר דער מאלצייט שפריכט דער קינג ליבר זון האשטו דוא אויך פיל אוהבים גיהאט אין דער שטאט דוא דא גלערנט האשט</p>	<p>[IV.2] And now at the meal the king says: "Dear son, did you also have many friends in the city where you studied?"</p>
<p>[3.Y] דער זון ענטפירט: 'הער קיניג אונ' פאטיר, דיא גנצי שטאט ווארין מייני פריינט!'</p>	<p>[3.IV] ער ענטפארט דעם קינג הער פאטר דיא גאנצי שטאט ווארין אלי [דף יד\א] מיין אוהיבם</p>	<p>[IV.3] He replies to the king: "My father, the whole town were my friends."</p>
<p>[4.Y] דער מלך שפראך: 'מיין זון, וואור אהער זענן זיא דיני פריינט גיווארין?'</p>	<p>[4.IV] ער שפרעכט דער קינג וואו הער זיין דיא דיין אוהבהים</p>	<p>[IV.4] He, the king, says: "How were they all your friends?"</p>
<p>[5.Y] זוא ענטפירט דער זון: 'איך האב אלי טאג סעודות גימאכט אונ' זיא ווארין אלי גוטי טרינק ברידר, אונ' איך האב זיא אלי צייט גוטי וויין געבין. דאר דורך ווארין זיא אלי מיין גוטי פריינט!'</p>	<p>[5.IV] זוא ענטפרט ער איך האב אלי טאג מאלצייטן גמאכט אונ זיא ווארין אלי גוטי טרינק ברידר אונ דער דורך ווארין זיא מיינה בעשטי פריינד גווארין</p>	<p>[IV.5] So he answers: "I gave every day feasts and they were good drink- brothers and thereby they became my best friends."</p>
<p>[6.Y] אונ' ער העריט דער</p>	<p>[6.IV] אונ ער הערט דער</p>	<p>[IV.6] And he, the king,</p>

<p>מלך דיא ווארטין פון זיינים זון אונ' ער זיפצט אונ' שיטילט מיט זיינין קאפף אויף אים. אונ' דער מלך זאגט: 'איך האב פר מיינט דוא האשט פיל חכמות גילערניט אונ' נון איצונד האב איך קיין חכמה פון דיר גיהערט, אונ' דוא האלישט דיין זויף ברידר פאר אוהבים אונ' דאז איזט פעל, דען דיא טרינק ברידר זענין פר זאפני לייט. עז איזט קיין טרויא אודיר גלויבן אן זיא.</p>	<p>קיניג דיא ווארטין זיינם זון אונ ער זיפצט אונ' שיטלט מיט זיין קאפ' אויף איהם אונ ער זאגט איך האב פר מיינט דוא האשט פיל חכמות גלערנט אונ נוהן איצונד הב איך קיין חכמה פון דיר גהערט אונ דוא האלשט דיני דרינק ברידר פר אהובים אונ דש איז פעל דען דיא טרינק ברידר זיינין פר זאפני לייט איז קיין גלויבן אן זיא</p>	<p>listens to these words of his son and he sighs and he shakes his head about him and he says: "I thought you had learned a lot of Hokhmot, and now I did not hear a Hokhma from you. You hold your drink-brothers to be your friends and that is wrong, because the drink-brothers are drunkards and no faith can be put in them.</p>
<p>זוא לנג דער טרונק גיווערט, ווערין קיין בעשרי פריינד אויף ערדין זיין אליש זולטין זיא פון איין מוטיר גיבורין זיין ווארדין. אביר ווען דיא מאל צייט אויז איזט, זוא גינין זיא דער פון אונ' ווישן דאז מויל אפ אונ' דענקין: "ווערשטו מיך מער רויפין, זוא גיבט עש קיין צארין; רופשטו מיך ניט מער, זא האב איך דיק גישורין." אונ' ווען דוא זיא ניט רופשט אודיר זיא ביקומין בעשרי צעך ברידר, זוא ווערין זיא דיק ניט מער אכטין, וויא אך דיין טרינקין אונ' עסין, אונ' ווערין אך דיין ברידרשאפט גנץ פאר געסין'.</p>	<p>זא לאנג דער טרונק גיווערט ווערין קיין בעשרי פריינד אויף ערדן זיין אלש זולטין זיא אויש איינם ליב פון איינר מוטיר גיבארין זיין וואן דיא מאלצייט אויז איזט זא גיהן זיא דער פון ווישן דש מויל אב אונ דענקין ווערשטו מיך מער רופין דא גיבט עש קיין צארין רופשט דוא מיך ניט מער זא האב איך דיק שוינט גשארין אונ וואן דוא זיא ניט רופשט אופט אודר זיא בקומין בעשרי טרינק ברידר זא ווערין זיא דיק ניט מער אכטין וויא אויף דיין טרינקין אונ עסין ווערין דיין ברידליכה שאפט אלש פר געסין</p>	<p>So long as there is drink, there are no better friends on earth – as if they were born of one body of the same mother. But when the feast is over, they leave you, wipe their mouths, thinking: "If you invite me again, there won't be rage, if you don't invite me again I already have taken advantage of you. And if you don't invite them often or if they get better drink-brothers so they pay no further heed to you and your drinks and feasts and forget all your comradeship."</p>
<p>[7.Y] זוא ענטפירט דער זון צום קיניג: 'הער פאטיר, זאגט מיר נון וועלכיש הייסט איין פריינד דאז איך מיך אויף אים פאר לאזין קאן'.</p>	<p>[7.IV] זא ענטפירט דער זון צום צום קיניג הער פאטיר זאג נון מיט וועלכש היישט דען איין פריינד דש איך מיך אויף איהם פרלאזין קאן</p>	<p>[IV.7] So the son replies to the king: "My father, tell me then, who is called a friend I can rely on?"</p>

<p>[8.Y] זוא שפריכט דער קיניג: 'דוא זאלשט קיינים פאר קיין פריינט האלטין זונדרין דוא האשט אין פאר הער פראבירט.'</p>	<p>[8.IV] ער שפריכט דער קינג דוא זאלשט קיינש פר איין פריינד האלטין זונדרין דוא האשט אים פר הער פראבירט</p>	<p>[IV.8] He, the king, says: "You should hold no one to be your friend unless you have tested him before."</p>
<p>[9.Y] דער זון ענטפירט דען מלך: 'מיט וואש זאל איך אין דען פרובירין דאר מיט איך זיין זין אונ' גידאנקין ווייס אונ' אן זיינר פריינטשאפט פאר זיכירט בין?'</p>	<p>[9.IV] אונ ער ענטפירט זיין זון מיט וואש זול איך אין פראבירן דש איך ווייש דער דורך זיין זין</p>	<p>[IV.9] And he, his son, answers him: "How shall I tempt him, so that I know his thoughts."</p>
<p>[10.Y] דאר זאגטי דער קיניג צו זיינים זון: [1.10.Y] 'נעם דוא איין קאלב אונ' שלאכט [p. 378] עש דאז קייניר ניקש פון ווייס אונ' טוא דאז קאלב אין איין זאק אנין אונ' קום אין דער נאכט אונ' טראג עש איבר דיין אקסיל אונ' גיא דאר מיט פאר דען הויז פון דיין הויף מיישטיר אונ' קאמיר דינר אונ' שרייבר, אונ' רוף אים צו דיר הראפף ביא דער נכט אונ' זאג צו אים:</p>	<p>[10.IV] אונ ער זאגט דער קינג [1.10.IV] נעם דוא איין קאלב אונט שחט עש דש קיינר ניט ווייש דער פון אונ קום אין דער נאכט אונ טוא דש קאלב אין איין זאק אנין אונ טראג איבר דיני אקסיל אונ גיא דוא מיט פר דיני הויז דיני הויף מיינשטר אונ קאמיר דינר אונ' שרייבר אונ רוף אים צו דיר אראב ביא דער נאכט אונ זאג צו איהם</p>	<p>[IV.10] And he, the king, says: [IV.10.1] "Take a calf and kill it so that no one knows. And go in the night and place the calf in a sack and carry it on your shoulders and go with it to the residence of your chamberlain and valet and secretary, and call them down to you in the night and tell him:</p>
<p>[2.10.Y] "אייא, וואז איזט מיר נון גישעהן! איך האב דען גנצין טאג גיטרונקין ביז אל הער, זוא בין איך צארניק גיווארין אין טרונק איבר מיין פאטירש הויף מיישטיר ווייל ער זוא הארט ווידר מיך גירעט האט. אונ' איך קאנט זיין ווארט ניט גידולדין אונ' איך בזינט מיך ניט לנג, צאך אויז מיין דעגין אונ' שטאך</p>	<p>[2.10.IV] אי וואש איזט מיר נון גשעהן איך האב דען גאנצין טאג גטרונקין ביז אל הער זא בין איך צארניק גיווארין אין טרונק איבר מיין פאטירש הויף מיינשטר ווייל דער זוא הארט ווידר מיך גרעט האט אונ' איך קונט זיין ווארט ניט גדולדין אונ' איך בזינט מיך ניט לאנג אונט צויד אויז מיין דעגין אונ' שטעכט</p>	<p>[IV.10.2.] 'Ah, what happened to me! I have been drinking all day – until now – and got in drunkenness blind with rage against my father's chamberlain when he contradicted me. And I wasn't able to suffer his words and didn't be-think a long time and</p>

<p>אים טויט. נון פירכט איך מיך פאר מיין פאטער, פיל לייכט מויכט ער עש גיוואר ווערדין, אונ' ער איזט איין צארניגיר מאן, פיל לייכט מויכט ער זיך אין זיין גישווינדן צארין אן מיך רעכנין. זוא האבי איך נון דען טוטיין אין איין זאק גיטאן וויא דוא דאר זיכשט,</p>	<p>אים טויט אונ נון פערכט איך מיך פר מיין פאטער פילייכט מעכט ער עש גווארין ווארין אונ ער איז איין צארניגין מאן פילייכט מעכט ער זיך אין זינים גשווינדן צארן אן מיר רעכנין זא האב איך איהם אין דען זאק גטוהן וויא דא נון דוא זיכשט</p>	<p>pull out my dagger and stab him to death. And now I am afraid of my father, perhaps he will find it out – and he is an angry man – and maybe in a quick fury he will revenge himself. So I put him into this sack, as you see.</p>
<p>[3.10.Y] זוא ביט איך דיך, העלף מיר נון אין איצונד ביא דער נכט ביגראבין. אלזו ווערשטו בלד פאר מערקין וואש דוא פאר פריינט אן אינין האשט.</p>	<p>[3.10.IV] זוא העלף מיר נון איהם איצונד ביא דער נאכט בגראבן זוא ווערשטו בלד אן איהם דער קענין וואש פר אייני פריינד זיא זיינה</p>	<p>[IV.10.3] So help me now to bury him in the night. Then you will see soon what a sort of friends they are.”</p>
<p>[11.Y] אונ' ער גינג דער זון אונ' טעט אלזו אונ' ער קאם מיט זיין טויטיין אין זאק פאר זיין הויף מיישטירש טיר אין דער נכט אונ' ער קלאפיט אן. זוא קוקיט זיין הויף מיישטיר צום פענשטיר ארויז אונ' פראגיט: 'ווער קלאפיט זוא שפאט אין דער נכט אן מיין טיר?'</p>	<p>[11.IV] אונ ער גינג דער זון אונ טעט אלזו אונ קאם מיט דעם קאלב אין זאק פר זיין הויף מיינשטיר טיהר אונ קלאפט אהן</p>	<p>[IV.11] And he, the son, went and did so and arrived with the calf inside the sack in front of the door of his chamberlain and knocked.</p>
<p>זוא קומט זיין הויף מיינשטיר פראגט ווער דא קלאפט זא שפאהט אין דער נאכט</p>	<p>זוא קומט זיין הויף מיינשטיר פראגט ווער דא קלאפט זא שפאהט אין דער נאכט</p>	<p>So his chamberlain came, asked who was knocking so late in the night.</p>
<p>'דער קיניגש זון ענפירט: 'איך בין עש, דיין הער, דעש קיניגש זון. אונ' דער הויף מיישטיר לופט גישווינד אונ' מאכט דיא טיר אויף אונ' זאגיט:</p>	<p>ער ענטפרט איך בין עש דיין הער דעם קינג זיין זון אונ ער לויפט גשווינד אונ מאכט אויף זאגט</p>	<p>He answered: “It is me, your master, the king’s son.” And he ran and opened saying:</p>
<p>'אייא, וואש מאכט מיין הער אלהיא זוא שפאט אין דער נכט? דער קיניגש זון ארצילט אים אל דיא ריד דיא דאזיגין אונ' זאגיט צו אים: 'ווייל דוא מיין גיטרייאר הויף מיישטיר בישט, זוא העלף</p>	<p>אי וואש מאכט מיין הער ביא דער נאכט אלהיר אונ ער דער צילט איהם אל דיא רייד דיא דאזיגין אונ נוהן וויל דוא מיין גטרייאר הויף מיינשטיר ביזט העלף מיר דאך דען טויטן</p>	<p>“Ah, what does my master bring here at night?” And he told him the whole tale, this one – “And now, because you are my trusty chamberlain, help me to bury the</p>

<p>מיר דאך דען טויטן ביגראבין איא עש טאג ווערט.</p>	<p>בגראבין איי עש טאג ווערט</p>	<p>dead before day breaks.”</p>
<p>[1.11.Y] דאר עש נון דער הויף מיישטיר העריט זוא זאגט ער: 'ווייך אפ פון מיר מיט זולכי זכין.' אונ' דער קיניגש זון באט זיין הויף מיישטיר גאר זער ער זולטי אים דאך העלפין דען טויטן ביגראבין.</p>	<p>[1.11.IV] אונ' דוא ער עש הערט דער הויף מיישטיר זאגט ער ווייך אב פון מיר מיט זולכין זאכין אונ ער רידט איהם ווידר צו ער זאלט דאך איהם העלפין בגראבין</p>	<p>[IV.11.1] And the minute the chamberlain heard this he said: “Turn away from me with such things!” And he begged him to help him bury him.</p>
<p>זוא ענטפירט דער הויף מיישטיר דעם קיניגש זון מיט גרושין צארין: 'איך האב מיט קיין פויל זויפיר אונ' מערדיר עטוואז צו שיקן, אונ' ווען איר מיך ניט האלטין וואלט אייער הויף מיישטיר, זוא זיינין מער הערין פאר הנאדין.' אונ' ער שלוג דיא הויז טיר פאר אים צו אונ' לז אים דרוישן שטין.</p>	<p>זא ענטפירט ער דעם קיניגש זון מיט צארין איך האב מיט קיין פיל זופר אונ מארדר עטוואש צו שיקן אונ ווען איר מיך ניט מיין האלטין וואלט פר איין הויף מיישטיר זא זייני מער הערין פר הנדין אונ ער שלאק דיא הויז טיר פר איהם צו אונ ליס איהם אויך אלזו</p>	<p>So he replied to the king`s son in anger: “I have nothing to do with a drunkard and murder- derer. And if you do not wish to retain me as a chamberlain – there exist more masters.” And he shut the door in his face and left him alone.</p>
<p>[2.11.Y] דער קיניגש זון גיט ווייט פאר זיין שרייבירש טיר אונ' ער אנטווארטי אים אך אלזו.</p>	<p>[2.11.IV] אונ ער גיניג פר דער טיר זייניש שרייבר אונ ער ענטפירט איהם אויך אלזו</p>	<p>[IV.11.2] And he went to the door of his secretary and he answered him as well.</p>
<p>[12.Y] אונ' ער גינג אך פון דאנין אונ' קאם פאר זיין קאמיר דינרש הויז אונ' ער ארצילטי אים אך אל דיא ווארטין אונ' ער ביגערטי פון אים, דאז ער אים זולטי העלפין ביגראבין דען טויטן קירפיל.</p>	<p>[12.IV] אונ ער גיניג פון דארטין אונ ער קאם פר דז הויז זיינה קאמר דינר אונ ער צילט איהם דיא ווארטין אלש אונ בגערט פון איהם דש ער זאלט איהם העלפין בגראבין דען טויטן קערפל</p>	<p>[IV.12] And from there he went and arrived at the house of his valet and told him all this words and begged him he should help him to bury the death body.</p>
<p>אונ' ער ענטפירטי אים דער קאמיר דינר: 'עש איזט צווארין וואר דאש איך בין דיר שולדיג צו דינין דאר [ע' 380] ווייל דוא מיין הער</p>	<p>אונ ער ענטפירט איהם דער קאמיר דינר עש איז נון וואר דש איך דיר בין שולדיג צו דיהינין דער ווייל דוא מיין הער בישט אבר איך האב מיך</p>	<p>And he, the valet, replies to him: “It is certainly true that I have to serve you, because you are my master. But I did not</p>

<p>בישט, אביר איך האבי מיך ניט אין דינש געבין פאר איין טויטין גרעביר, אונ' איך טעט עש דיר אך צו גיפאלין גערין, אביר איך פערכט מיך זער פאר דיינין פאטיר דער זוא געך צארניג איזט, פיל לייכט מויכט ער עש גיוואר ווערדין אונ' ארשלאגיט מיך אונ' דיך. דאך ביגראב דוא אין זעלבשט אויף דען ביגרעפטיניש, דאז נאהנט היר בייא איזט, אונ' איך וויל דיר שילט וואכין שטין צו זעהן אויב אימנט קומין מויכטי דיך אליש דען צו ווארנין! אונ' זיא טעטין אלזו אונ' ער ביגראביטי דאש קאלב אין זאק אויף דאז ביגרעפטיניש אונ' עש גינג איין אידרירש ווידר צו הויז.</p>	<p>ניט אים דינשט געבין פר איין טויטן גרעבר אונ איך טעט עש דאך [דף ידב] דיר גערין צו גיפאלין אבר איך בפערכט מיך זער פר דיינע פאטר דער דא געך צארניג איזט פילייכט מעכט עש גוואר ווארין אונ ער דער שלאג מיך</p> <p>אונ איך וויל דיר שילט וואכט שטיהן צו זעהן אויב איינר קומן מעכט דיך צו ווערני אונ זיא טעטין אלזו אונ ער בגראבט דש קאלב אין זאק אויף דש בגרעבניש אונ גיניג איין אידרר ווידר נאך הויז</p>	<p>enter service as a grave- digger. I would do you a favor, but I fear your father very badly, who has a violent temper – maybe he would find it out and kill me.</p> <p>I will keep watch to see if anyone comes to warn you. They did so. And he buried the calf in the sack at the burial place and then each goes his way.</p>
<p>[13.Y] צו מארגניש קומין דיא דרייא צו זאמין, זוא ארצילט דער הויף מיישטיר פון דען ביזין שטיק וואז דאז קיניגש זון ביגעגניט האט אונ' וואלט פון אין האבין דען טויטין ארמארטין קירפיל ביגראבין, אונ' ער מוזט אים זוא אפ ענטפרין.</p>	<p>[13.IV] צו מארגניש קומין דיא דרייא צו אננדר זא דער צילט דער הויף מיינשטר פון דעם ביזין שטוק וואש דעם קינג זון ביגאנגין האט אונ וואלט פון איהם האבין זולט איהם העלפין דען טויטן ערמארטין קערפל בגראבין אונ ער וואלט איהם זולכש ניט טוהן</p>	<p>[IV.13] The next morn- ing the three meet. The chamberlain tells of the evil deed that the king's son had committed and how he had wanted him to help him to bury the dead, murdered body and how he did not want to help him.</p>
<p>זוא זגטין דער שרייביר אונ' קאמיר דינר: 'ער איזט בייא אונש אך גיוועזין אונ' מיר האבין אך קיין טייל דראן האבין וואלין אונ' ער ביגראבינט אים אליינט אויף דען ביגראפטיניש!'</p> <p>אונ' זיא ביראטיטין זיך צו</p>	<p>זוא ענטפרט דער שרייביר אונ' קאמיר דינר ער איז בייא אונש אויך גוועזין אונ מיר האבין אויך קיין טייל דראן האבן וואלין אונ ער בגראבט אים אליין אויף דעם בגרעבניש</p> <p>אונ זיא בראטין זיך דש זיא</p>	<p>Then the secretary and the valet answer: "He has also been at our house and we did not want to take part in this, either. And he had bur- ied him on the burial place on his own. And they hold counsel</p>

<p>זאמין דאז זיא עש דעם קיניג אן צייגין וואלין דען זיא דורפטין עש ניט פאר שווייגין, 'אונ' דער קיניג זולטי אונש דאז ניט פאר גוט האלטין אונ' אויז ליגין אונ' ווערט דען איביל אונגיצאנגין זון ארשלאגין אונ' אונש פאר גיטרייא דינר אן נעמין? אונ' זיא טעטין עש אלזוא אונ' צייגטין עש דעם קיניג אן.</p>	<p>וואלין דעם קיניג אן צייגין דען זולכש דערפין זיא עש ניט פר שווייגין אונ דער קיניג ווארט דש אונש פר גוט אויז לייגין אונ ווערט דען איביל גצאגין זון דער שלאגין אונ אונש פר גטרייאה דינר אן נעמין אונ זיא טיינין אלז זו אונט זיא צייגין עש דעם קיניג אן</p>	<p>together and decided to inform the king, because they do not may conceal it. "And the king will give us a credit and will kill his ill-bred son and he will take us for trust- worthy servants. And they do so and they inform the king.</p>
<p>[14.Y] זוא שפראך (דער קיניג): 'בייא מיינר קרון, ווען דאז מיין זון גיטאן האט זוא זאל עש אים זיין לעבין גילטין'. אונ' דער קיניג ליש רופין זיין זון אונ' הילטי אים דיא ווארטין אליש פאר.</p>	<p>[14.IV] זוא שפראך דער קיניג איך שווער בייא מיינר קרין וואן דש מיין זון גיטאהן האט זאל עש זיין לעבין גילטין אונ ער ליסט רופין זיין זון אונ האלט אים דיא ווארטין פר</p>	<p>[IV.14] Then the king replies: "By my crown, if my son did this, he will pay with his life. And he summons his son and reproaches him with these words.</p>
<p>[15.Y] אביר דער זון וואלטי עש ניט גישטין.</p>	<p>[15.IV] אבר דער זון וואלט עש ניט גישטען</p>	<p>[IV.15] But the son does not confess it.</p>
<p>[16.Y] זוא שפראכין זיא צוא אים: 'דוא האשט אים יוא אין איין זאק גיטאן אונ' אויף דען ביגרעפטיניש ביגראבין'.</p>	<p>[16.IV] זוא שפראכין זיא דוא האשט יוא אים אויף דעם בגרעבניס אין איין זאק בגראבין</p>	<p>[IV.16] So they say: "You buried him in a sack in the burial place."</p>
<p>[17.Y] וויא דאז דער קיניג העריט זוא שפראך ער: איך וויל גישווינד מיין קנעכט דער הין שיקין אונ' גיט איר אך מיט אונ' ווייזט אינין דאז גראב'. אונ' זיא טעטין אלזו אונ' זיא בראכטין דען זאק פאר זיגילט מיט דען זון זיין חותם צו פאר דען קיניג.</p>	<p>[17.IV] וויא דש דער קיניג הערט זוא זאגט ער איך וויל גשווינד מיין קנעכט אהין שיקן אונ' גייט איר אויך מיט אונ ווייזט זיא דש גראב אונ זיא טעטין אלזו אונ ברויכט דעם זאק פר זיגלט מיט דעם זון זיין חותם צו פר דעם קיניג</p>	<p>[IV. 17] As the king hears this, he says: "I will send my servants quickly – and – you go along with them and point the grave out to them. And they do so and they bring the sack in front of the king sealed with the son`s seal.</p>
<p>[18.Y] זוא שפריכט דער</p>	<p>[18.IV] זוא שפרעכט דער</p>	<p>[IV.18] So the king says</p>

<p>קניג צו זיינים זון: 'וואש זאגשטו נון דער צו?' זוא ענטפירט דער זון: 'ליבר הער פאטיר, איך האב איין קאלב גיהייליגט צו איין אופפיר אונ' וויא איך עש גישלאכט האב, זוא איזט עש ניט גיראטין, זוא איזט עש פאר שטויסין פון איין אופפיר. זוא איזט עש אך ניט בילד דאז מאן עש אויף דיא גאסין ווערפיט דאר ווייל איך עש גיהייליגט האב. (זוא האבי) איך עש פאר גראבין אין דיזין זאק.'</p>	<p>קניג צום זון וואש זאגשטו נון איצונדרט דער צו זוא ענטפירט דער זון ליבר הער פאטיר איך האב איין קלב גיהאליגט צו איין אופפיר אונ וויא איך עש גשעכט האב זוא איזט עש ניט גראטין זוא איז עש פר שטויסין אין אופפיר זוא איז אויך ניט בילד דש מן עש אויף דיא גאסין ווערפט דער ווייל איך עש גיהייליגט האב זא האב איך עש פר גראבין אין דיזום זאק</p>	<p>to the son: "What do you have to say about this now?" So he, the son, replies: "Dear father, I sanctified a calf for a sacrifice and when I slaughtered it, it went wrong. Thus, it is thrown out as a sacrifice. And as well it is not appropriate to throw it on the streets – because I sanctified it, I buried it in the sack."</p>
<p>[19.Y] אונ' דער קניג גביטיט מאן זולט דען זאק אויף מאכין אונ' אליז ארויש שיטלין. [ע' 382] אונ' זיא טעטין אלזו אונ' שיטילטין איין טויטיש קאלפ ארויז. אונ' זיא ווארין פאר שעמיט דיא דרייא דינר פאר דען קניגש זון אונ' ער גביטיט מאן זאל זיא אין גיפענקיניש זעטצין. אונ' מאן טעט אלזו.</p>	<p>[19.IV] אונ ער גיבעטיט דער קניג מן זאל דען זאק אויף מאכין אונ דש אינרש ארויז שיטלין אונ אזו שיטלין זיא איין טויטיש קאלב ארויש אונ זיא ווארין פר שעמט דיא דרייא דינר דעם קניגש זון אונ ער גבעט מן זאל זיא אין דש גיפענגניס זעצין אונ מן טעט אלזו</p>	<p>[IV.19] And he, the King, orders to open the sack and to shake the content out – and then they shake out a dead calf. And they, the three servants of the king's son, were mortified. And he commands to throw them into the prison. And this was done.</p>
<p>[20.Y] נאך דיזין ליס דער קניג זיין זון רופין אונ' ער זאגט צו אים: 'זיך נון איצונד אויב איינר פאר איין פריינט איזט צו האלטין זונדיר פראבירט.'</p>	<p>[20.IV] נאך דיזום ליס דער קניג זיין זון רופין אונ ער זאגט צו איהם זיך נון איצונדרט אויב איינר איזט פר איין פריינד צו הלטין זונדר פראבירט</p>	<p>[IV.20] After these events the kings summons his son and he says to him: "See now, if you can take anyone as a friend until he has been tested?"</p>
<p>[21.Y] זוא ענטווערט דער זון: 'איך האב פאר וואר איצונד מעהר פארשטאנט ביקומין</p>	<p>[21.IV] אלזו ענטפירט דער זון איך האב צוואהר איצונדרט מער פר שטאנט בקומן אלש</p>	<p>[IV.21] So the son replies: "Indeed, I have got a better understanding</p>

<p>אלש איך אין דיא דרייאצעהן יאר גילערניט האב, אונ' אן איך האב נאר אין מייני לייט ביפונדין אליש איינים הלבין אוהב, דאז וואר דער קאמיר דינר, דער שטולט מיר אויף דער שולט וואכט.</p>	<p>איך אין דיא דרייצעהן יאהר גלערנט האב אונ איך האב נאר ביפונדין אן מיינ לייטין אלז איינס הלבן אוהב דש וואהר דער קאמר דינר דער שטיינט מיר אויף דער שילט וואכט</p>	<p>now than I have learned in the last thirteen years. And I found among my people only half a friend – this was the valet – he stood guard for me.</p>
<p>[22.Y] נון איצונד, מיינ ליבר הער פאטיר, גיבט מיר איין גוטין ראט, וואז איך זאל מיט מייני דינר מאכין'.</p>	<p>[22.IV] אונ איצונד געב מיר אייני גוטי ראט וואש איך זול מאכין מיט מייני דינר</p>	<p>[IV.22] And now give me a good piece of advice about what I should do with my servants."</p>
<p>[23.Y] ער זאגט דער קיניג: 'איך ווייס קיין אנדריין ראט דוא זאלשט אל דיין דינר ארשלאגין דאר מיט דאש דיין קאמיר דינר, דער דיר אויף דאז וויניגשטי שילט וואכט גיהאלטין, דיא אום טרייא ניט פון אינין זאל אפ לערנין'.</p>	<p>[23.IV] ער זאגט דער קיניג איך ווייש קיין אנדריין ראהט זונדרן דוא זולשט אהן דיינס דינר דער שלאגין דא מיט דש דיין קאמר דינר דער דיר אויף וויניגשט שילט וואכט גישטאנדין איזט דש אום טרייא ניט פון זיא זאל אב לערנין</p>	<p>[IV.23] He, the king, replies: "I do not know of any other advice but that you should put your servants to death, lest your valet, who stood guard for you, learns unfaithfulness from them.</p>
<p>[24.Y] זוא שפריכט דער זון: 'וויא זולט איך נון זוא פיל מענשין פון איינין וועגין ארשלאגין?'</p>	<p>[24.IV] זא שפריכט דער זון וויא זאל איך נוהן דער שלאגין זוא פיל דיהנר פון איין מענשין וועגין</p>	<p>[IV.24] So the son says: „How should I put to death so many servers because of one man?"</p>
<p>[25.Y] זוא זאגט דער קיניג: [1.25.Y] 'ווען איין חכם אונטיר טויזינד נרין גיפאנגין ווער [2.25.Y] אונ' עש ווער קיין ראט וויא מאן דען חכם פון דיא נרין זאל מאכין אנטרינג,</p>	<p>[25.IV] זא זאגט דער קיניג [1.25.IV] וואן איין חכם גיפאנגין ווער אונטר טויזנד נארין [2.25.IV] אונ עש ווער קיין ראהט וויא מן דען חכם פון דעני נארין מאכין זאל אנטרינגין פון איהנין</p>	<p>[IV.25] So the king says: [IV.25.1] "If a Hakham is imprisoned among thousand fools [IV. 25.2] and there is no advice about how to let him escape from them</p>
<p>[3.25.Y] זוא ראטיט איך צו ארשלאגין אלי טויזינד נארין, דאר מיט דאז מאן דען חכם קאנטי גיהאלפין ווערדין.</p>	<p>[3.25.IV] זוא ראטיט איינר צו דער שלאגין אלי טויזנד נארין דא מיט דש דעם גיהאלפין קענט ווערין</p>	<p>[IV.25.3] and some pieces of advice to put the thousand fools to death, therefore to help him [and to rescue him].</p>

<p>[4.25.Y] אלזו איזט בעשיר דאז דוא ארשלאגשט אל דייני און גיטרייא דינר דאר מיט דאז דיין קאמיר דינר, וועלכר איין האלכיר אוהב איזט, איין גאנטציר אוהב קענט ווערין.¹</p>	<p>[4.25.IV] אלזו איז פיל בעשר זוא [!] דער שלאגשט אלי דייני דינר דא מיט דש דיין קאמיר דינר [וועלכר איין הלבר אוהב איז איין גנצר אוהב קענט ווערין</p>	<p>[IV.25.4] Thus, it is much better to put all [the two of] your servants to death so that your valet [who was a half friend could become a whole friend."</p>
<p>[26.Y] אונ' ער טעט אלזו אונ' זיין קאמיר דינר וואר אים איין גנטציר פריינט. אונ' ער ביקענט דער זון דאז קיניגש דאז קיין אוהב איזט צו טרויאן זונדרין ער ווער פראבירט.</p>	<p>[26.IV] אונ' ער טעט אלזו אונ' זיין קאמר דינר* וואהר אים איין אבראבוויטר אוהב נעמן אונ ער בקענט דען זון דש קיניגש דש קיין אוהב איז צו טרויאן זונדרין ער ווערט פראבירט גיווארין</p>	<p>[IV.26] And he did so. And his valent*] was him a true friend. And he, the son of the king, admits that there is not to trust a friend until he has been tested.</p>
<p>[.X] אלזו, מייני ליבי קינדר, האבין מיר זיך אך אויף קיין פריינט צו פאר לאזין אליש אויף המקום ב"ה, דער זאל אונש ביא שטין אונ' אין אונזיר הילף זיין. [...]</p>	<p>[.V] אלז איז הקב"ה זיך נוהג מיט דיא צדיקים ער פרא בירט זיא מיט יסורים אודר מיט דלת אונ זיכט אויב זיא בלייבין ביא איהרי צדקות</p>	<p>[V.] So the Holy One, blessed be he, guides the Zaddikim try them with torments or with poverty, and checks if they fulfill their Zadikut.</p>

* The text in BS/F is corrupt and was completed according the version of the Moscow National library, *MS Günzburg 1739*, Fol.14a.

3. Classification and structure of the narratives

In the following, the background and reception of the narratives will be briefly outlined. Eventually, I will give a first structure of the narratives, whose particular parts were already indicated accordingly in the transcription and which are meant to allow for a subdivision and comparability of the texts. Furthermore, I will turn my attention to the context (Promythion, Epimythion) of the narratives.

3.1 *The Death of R. Johanan's Tenth Son*

The origin of the narrative *The Death of R. Johanan's Tenth Son* can be found in the tractate bT Brakhot 5b and bT Baba Batra 116a.¹⁶ Within Rabbinic discussions the following quotation by R. Johanan ben Nappaha, Palestinian Amora of the second generation (ca. 180-279 C.E.), is used for argumentation: "Is this not the bone of my tenth son!?" This enigmatic reference and the wish to narratively interpret the "secret" of its background obviously led to the fact that already R. Nissim ben Jacob ben Nissim ibn Shakhin (ca. 990-1062) was able to draw on a fairly advanced version of the narrative.¹⁷ Samuel Shulam, editor of the first issue of the historiographic work *Sefer Yuhasin* (Constantinople) by Abraham ben Samuel Zacuto (1452- ca. 1515), is consequently free to add the following to Zacuto's explanations:

*"I, Samuel Shullam, have seen in Megilath Setarim of Mar Nissim Gaon that R. Johanan had ten sons and nine of them died of natural causes, while the tenth fell into a large vessel that was boiling on the strong fire and as he fell, his flesh dissolved and nothing remained but his bones. R. Johanan took a small finger bone and with it he would console people. It has been said that he had one surviving son whose name was R. Mattenah, who was immediately sent to Babylonia to study with Samuel. He was a colleague of R. Judah."*¹⁸

This passage will be later adapted by David Gans (1541-1631) in *Zemah David* without major alterations so that one can conclude that the dramatized adaptation by Glikl and the Perlhefters dates back to a later period (after 1592).¹⁹

Interestingly, the comparison of all known versions of the narrative shows that the "Glorification of the Learned" is missing in the Hebrew versions, but has been added to *Beer Sheva* [B.9] and Glikl's *Memoirs* [II.9] as an illustration without clearly belonging to the narrative any longer. The "Glorification" is an adaptation which – as Prof. Turniansky observes²⁰ – traces back to other passages of Rabbinic literature and describes here moral conduct as well as the ex-

16 Glikl. *Memoires*. Ed. Turniansky, p. 238 note 529.

17 R. Nissim ben Jakob: *Clavis Talmudica. Sefer ha-Mafteah shel Manulei ha-Talmud*. Wien, 1847, p. 13. Cf. Steinschneider, Moritz: *Die Hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*. Berlin 1893 (Graz 1956), § 556/2, p. 932-933.

18 Quoted according to Abraham Zacuto: *The Book of the Lineage or Sefer Yohassin*. Translated and edited by Israel Shamir. Tel Aviv 2005, p. 383. Cf. Abraham ben Samuel Zacuto: *Sefer Yuhasin ha-shalem*. Jerusalem 2004, p. 213; Abraham ben Samuel Zacuto: *Liber Juchassin*. Ed. Zvi Hirsh Filipowski. London 1857, p. 150-151.

19 David Gans: *Zemah David*. Vol. 1. Warschau 1878, S. 41. Unfortunately, I currently do not have the edition by M. Breuer at my disposal. Gans, David: *Zemah David. A Chronicle of Jewish and World History* (Prag 1592). Ed. by Mordechai Breuer. Jerusalem 1983.

20 Glikl. *Memoires*. Ed. Turniansky, p. 239-240 notes 530, 536.

emplary erudition of R. Elieser and R. Johanan ben Zakai (Tanaites of the first century).²¹ Obviously, the adapters of the narrative were mistaken and took R. Johanan ben Nappaha for R. Johanan ben Zakai.

The question is if these adapters of the text are indicated. The narrative at hand can be found only in copies of *Beer Sheva* that belong to the first period of its redaction. Although this narrative was not included in the two extant parts of the second period of redaction, Beer Perlhefter left behind valuable evidence. He argues at one point that child mortality is considered to be worldly suffering and therefore saves from the punishment of the Gehinom: Child mortality can also afflict the pious as “we can see from Johanan ben Zakkai, who was a great Hassid but still lost all his children during his lifetime.”²² Obviously, this unique confusion of R. Johanan ben Nappaha and R. Johanan ben Zakkai traces back to Beer Perlhefter! Thus, it is my aim here to state the thesis that Glikl knew and made use of a Hebrew or Yiddish original of *Beer Sheva*.

Structure

[1.] Introduction of the protagonist and exposition: R. Johanan, an extraordinary righteous man, lost all his ten sons except for one. [2.] Washday and depiction of scene. [3.] Appearance of the unsupervised infant. [4.] The accident: The boy falls into the water and the people come running to save him. [5.] The father attempts to rescue him. [6.] After the unsuccessful rescue attempt, the father is overwhelmed by grief. [7.] He overcomes his grief, proves himself in devoutness and love of God. [8.] He reveals the bone to other scholars as a token of sacrifice and remembrance. [9.] Renewed affirmation of erudition and devoutness of the father.

3.2 *The King's Son and His Three False Friends*

The narrative of the *King's Son and His Three False Friends* (AaTh 893) is one of countless versions of an internationally popular story which has Indo-Arabian origins.²³ The text is already known to us from the *Disciplina Clericalis*, a bestsel-

21 bT Sukka 28a, bT Baba Batra 134a and more often.

22 Beer Sheva/Oxford 67b (22b).

23 I quote only the most important literature. Steinschneider, Moritz: Die Hebraeischen Übersetzungen, § 557, p. 933-935; Yassif, Eli: Trumato shel Sefer Ose Pele le-Sifrut ha-amemit ha-yehudit. Mehkarei Jerushalaim be-Folklor yehudi. 3 (1982), p. 47-66; Schoenfeld, Elisheva: Freundesprobe (AaTh 893). In: Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung, Bd. 5. Berlin New York 1987, C. 287-293; Schwarzbaum, Haim: Jewish Folklore between East and West. Ed. By Eli Yassif. Beer-Sheva 1989, p. 239-358, here p. 255-266; Alexander-Frizer, Tamar: Ma`ase Ahuv wa-Hezi. Ha-Sipur ha-amemi shel Ye-

ler of the Middle Ages, whose author was the convert Petrus Alfonsi (Moshe Sefardi, 1062-1110).²⁴ He translated Arabic narratives into Latin and thereby customised them to the Christian world. Thus, the story gained access into the famous medieval compilation *Gesta Romanorum*.²⁵ Merely the second part of the story is recounted in Giovanni Boccaccio's *Decameron*.²⁶ In Jewish lore, moreover, it is not only known from numerous Hebrew and Yiddish texts, but also from its oral tradition. In order to emphasise its great importance for the circulation of this story I would like to mention the *Sefer Hanokh*, which was printed several times along with a number of Midrashim entitled *Sefer Divrei ha-Yamim shel Moshe Rabeinu*.²⁷ At the beginning of the small work *Sefer Hanokh* non-Jewish philosophers impart sayings of wisdom to their sons and students. The following story, which takes up a great part of the *Sefer Hanokh*, is almost identical with a great part of Jewish and Christian adaptations. Only the two Yiddish versions from Glikl's *Memoirs* and from *Beer Sheva*, which will be reproduced in the following, describe an individual or else unfamiliar ending in the second part of the story [Y.20, IV.29].

Structure

[1.] Exposition and introduction of the protagonists: A king sends his son abroad to study the „Hokhmot“. [2.] On his return, the king inquires about the number of his son's friends. [3.] The son replies that he is friends with the entire town. [4.] The king asks about the common grounds of their friendship. [5.] The son explains that he has hosted drinking sprees that brought about the friendship. [6.] The king dismisses this form of friendship as a volatile friendship. [7.] The son asks about the criteria of a true friendship. [8.] The king explains that only a tested friend was to be named a friend. [9.] The son inquires about the possibilities of a testing. [10.] The king suggests a detailed plan for a testing to recognize true faithfulness: [10.1] He must kill a calf, put it in a bag, call his servants out of their houses with it at night [10.2] and tell them that he killed his father's chamberlain in a state of drunkenness [10.3] and ask them to assist him

hudei Sfarad. Jerusalem Beer-Sheva 2000, p. 247-258; Glikl. Memoires. Ed. Turniansky, p. 383 note 84.

24 Alfonsi, Petrus: Die Kunst vernünftig zu leben (Disciplina Clericalis). Augsburg 1992, p. 141-145.

25 *Gesta Romanorum*. Geschichten von den Römern. Ein Erzählbuch des Mittelalters. Leipzig 1973. §129, p. 274-275; §171, p. 385-389.

26 Boccaccio, Giovanni: Das Dekameron. München 1952, p. 791-811.

27 The *Sefer Hanokh* should not be confused with the apocryphal Books of Enoch. The text was for the first time published in *Sefer Divrei ha-Yamim shel Moshe Rabeinu* (Constantinople 1516 and later i.a. Venice 1544, p. 65b-68a).

in secretly bury the body. [11.] The son implements the plan: As he asks for his servants' assistance, he is rejected. [12.] Only his closest servant volunteers to keep watch in order to warn the son in time as he buries the body. [13.] The servants resolve upon reporting the son's murder to the king. [14.] The king interrogates his son. [15.] The son, though, does not confess. [16.] The servants point out the location of the buried body. [17.] The king sends for the bag with the body. [18.] Being once again asked, the son explains that he wanted to sacrifice a calf, but realized that it was not slaughtered in a kosher way and therefore had to be buried. [19.] On opening the sack, it turns out that the accusations of the servants were wrong and the servants are thrown into prison. [20.] Afterwards, the king asks his son if someone could be named a friend without previous testing. [21.] The son concedes that his father was right, but points to the fact that his closest servant stood guard for him and must be therefore considered half a friend. [22.] The son asks his father for a piece of advice about how to deal with his servants. [23.] The king advises to have the servants killed so that his closest servant may not learn the other servants' infidelity. [24.] The son wants to know the reason for this procedure. [25.] The king replies with an allegory: [25.1] When a wise man is held captive by a thousand fools [25.2] and there is no way to release him, [25.3] it is better to kill all fools. [25.4] Morality/Interpretation: The king repeats his advice on the grounds that half a friend can become a whole servant only that way. [26.] The son implements this and once more confirms the paternal verdict.

4. The context of the narratives in *Beer Sheva* and *Glikl's Memoirs*

Both the narratives in Glikl's *Memoirs* and the versions from *Beer Sheva* are attached to a context. I adjusted already applied systems to describe the structures of narratives²⁸ so as to facilitate the conception of the imminent context.

28 Cf. Enzyklopedia shel ha-Sipur ha-yehudi. Tema – Sidrat Mehkarim be-Tematologia shel Sifrut Am Israel. Yoav Elstein, Avidov Lipsker, Rella Kushelevsky (Ed.) Ramat Gan 2004. About some problems to deal with stories in the Yiddish Mussar literature cf. Riemer, Nathanael: Enzyklopedia shel ha-Sipur ha-yehudi [Review]. In: *Fabula. Zeitschrift für Erzählforschung*. 47 (2006) Vol. 3/4, S. 333-336.

4.1 The context in *Beer Sheva*

The two narratives make up part of a coherent passage of a chapter in *Beer Sheva*, wherein the Hekhalot of the divine realm are depicted.²⁹ By comparing the texts it turned out that it involved a Yiddish adaptation of the respective passages of the *Zohar*³⁰ and the *Pardes Rimmonim* by Moshe Cordovero.³¹ In this paraphrase the ascent of the soul after death, its thorough examination by the angels as well as the admission or rejection of the soul are depicted. With reference to the meticulous scrutiny of the soul the authors explain that some souls are not (immediately) accepted by God, because God does not approve every human as a „friend“ (אויב) unless he underwent strict tests during his lifetime on earth [I. (Morality/Dogma/Promythion)]. At this point the first narrative *The Death of R. Johanan's Tenth Son* [II.1-9] begins, which by repeating morality [III. Epimythion and Promythion all at once] is closely related to the second narrative [IV.1-26] as a further “proof“. Eventually, morality will be repeated a third time as Epimythion [V.].

With this, my classification of the coherent passage from *Beer Sheva* should be clear. I denoted the aspects of the text, which can be identified and isolated, with Latin figures, while I marked the minor hermeneutic units (motive groups) with Arabic figures.

4.2 The context in Glikl's *Memoirs*

In contrast to *Beer Sheva* the two narratives by Glikl are not directly connected with each other, but are rather told within the description of two time periods that are very distant from each other. Hence, the narrative of the third book, *The Death of R. Johanan's Tenth Son*, takes up a decisive role in her attempt to cope with her grief at Mate's, her three-year old daughter's, death. Along several passages Glikl recounts how she gave birth to her daughter Hanna, while her other child was sick, and how she herself suffered a dangerous illness. In this context, she keeps trying to impart moral teachings to her children, which are in part closely related to the narrative. Two basic statements, that summarize her observations, precede the narrative: [A.] One has to endure patience and temper one's pain. [B.] A person has to embrace all distress out of love to God,

29 *Beer Sheva*/Frankfurt Hebr. Oct. 183 (BS/F), Part I, cap. 5; 12b-16b.

30 *Zohar* I, 42a-45b.

31 Moshe Cordovero: *Pardes Rimmonim*. Jerusalem 2000, Gate 24, cap. 2, p. 396-398.

acknowledge the righteousness of his judgement and face it with benedictions. The moral guidelines and the narrative, however, are only connected through a brief statement [C.]. Between the narrative [D.1-8] and the conclusive glorification of the learned [D.9] Glikl speaks directly to her children with a rhetoric and affirmative question [E.]. Immediately following the narrative, the merchant woman underlines the psychosomatic effects of grief and affliction in order to once more urge to virtuously bear grief with temperance.

The second narrative, too, which can be found in the fifth book, bears upon the death of a close relative. Here it is her husband, who died from the consequences of an accident and left her with eight children. In emotional words, she depicts the bitter experience of mourning [W.] and being mostly on her own during this difficult time. In this context it is understandable that she passes on the lesson (Promythion): [X.] When you have many friends, you cannot rely on them in times of destitution. After the narrative [Y.1-26] that fits splendidly into this context, Glikl inserts the appropriate tenet to that effect: [Z.] One must not rely on friends, but only trust in God.

In structuring the narratives and the adequate context, I did not proceed from a coherent text, but distinguished between two passages (A-F and W-Z). This is the reason why the major units of the passage are marked with intermittent Latin figures. The strong analogy of the two versions of this story militate for the consideration, that Glikl knew and made use of a Hebrew or Yiddish original of *Beer Sheva*.

5. Conclusion

Based on the enormous parallelism of the two narratives, which are unique in their literary arrangement and maintained this form only in *Beer Sheva* and Glikl's *Memoirs*, the thesis has been stated that Glikl knew and made use of a Hebrew or Yiddish original of *Beer Sheva*. She had the opportunity to get to know the couple from Prague, when Beer worked as an assessor at the rabbinical court (Dajan) of the Ashkenazi community in Hamburg-Wandsbek.³²

32 Riemer: Zwischen christlichen Hebraisten und Sabbatianern, p. 169-171; Beer Perlhefter: Maase Hoshen we-Ktoret. Prag 1686; Beer Perlhefter: Shkhitot u-Vedikot – Ohel Issakhar. Wilhermsdorf 1670; Rosenfeld, Nathan Moshe: Jewish printing in Wilmersdorf. A concise bibliography of Hebrew and Yiddish publications, printed in Wilmersdorf between 1670 and 1739, showing aspects of Jewish life in Mittelfranken three centuries ago based on public & private collections and Genizah discoveries. London 1995, p 1; Tishby: Maggid, p. 42.

The First Yiddish Summer Program in Birobidzhan (August 13 – August 30, 2007)

Holger Nath

In the late 1920s, Birobidzhan, a remote area in the Far East of Siberia near the Chinese border, was declared a Jewish homeland. In May 1934, this area between the rivers, Bira and Bidzhan, was officially named the Jewish Autonomous Region (JAR) of the Soviet Union. As an Autonomous Region in the Soviet Union, bilingual instruction in Russian and the other official language of the region, in the case of Birobidzhan, Yiddish, was guaranteed. As a result, Yiddish schools, a Yiddish theater, etc. were built. However, the idea of establishing a secular Jewish area, as a response to Zionism, was not very successful. The hard living conditions in mosquito-infested and almost inaccessible swamps with harsh winters and hot summers caused a large number of the first settlers to move back to their home towns. Overall, the number of Jews who had migrated to Birobidzhan was quite small, so they still constituted a minority in relation to the Ukrainian and Russian inhabitants who had emigrated at the same time. Then there were Stalin's purges which extended into the Far East and even as far as Birobidzhan, where political and cultural leaders were arrested and liquidated. This was certainly a severe blow to the Jewish community and the development of Yiddish culture in Siberia. At the end of World War II, a new wave of Jewish immigrants came to Birobidzhan. Yet, the Jewish population still constituted a minority. After the collapse of the Soviet Union, much larger groups of Birobidzhan Jews emigrated. Today about 4,000 Jews still live in Birobidzhan and we hear about emigrants returning to the native JAR.

From August 13-31, 2007, a Yiddish summer school was held in Birobidzhan for the first time. It was organized by Dr. Boris Kotlerman of the Rena Costa Center for Yiddish Studies at Bar-Ilan University, Israel in cooperation with the Center for the Research of the History and Culture of Yiddish at the Far Eastern State Academy for Humanities and Social Studies in Birobidzhan. Forty students from abroad (primarily from Israel, the USA, Great Britain, and Japan) and students of the Birobidzhan Far Eastern State Academy attended the three-week long program. The Russian students had already studied Yiddish for two years at the Academy. The knowledge of Yiddish ranged from the level of very

beginners to native speakers eager for the opportunity to see the former ‘Stalinist Zion’ with their own eyes.

Getting to Birobidzhan required an extraordinary long trip. Some participants took the slower way with the Transsiberian Railway which goes directly to Birobidzhan. But the faster option included an almost eight hour flight from Moscow to Khabarovsk. Fortunately, the organizers of the summer program provided transportation from Khabarovsk to Birobidzhan which is located 180 km west of Khabarovsk. This drive was a good introduction to the landscape of Birobidzhan. The ride went through flatlands with swamps, drainage canals, and small villages where residents would sell products from their private estate or berries and mushrooms from the nearby forests. At the city border stood an impressive bilingual monument marking the beginning of the city of Birobidzhan in both Yiddish and Russian.

Since I did not know what to expect in Birobidzhan, I was surprised and pleased to see a modern city with some older architecture. The style ranges from quaint, simple wooden structures from the 1930s (used as temporary housing for the incoming migrants) to Soviet style 1950s and 1960s buildings as well as more contemporary architecture. The city itself is very green with many parks and tree-lined streets. The beginning of the Sholem-Aleichem-Street was turned into a pedestrian zone with shops, flower beds, and the farmer’s market. There was also some construction work under way, a fountain representing Noah’s Arch was being built and it seemed that much effort was made to finish the work before the onset of the International Festival of Jewish Music (which we unfortunately missed).

The summer program offered the participants a unique opportunity to learn the Yiddish language and about the history of Yiddish and Jewish culture in Birobidzhan.

Three levels of Yiddish classes were taught six days a week by the instructors: Sheva Tzucker (League for Yiddish, New York), Khanan Bordin (Hebrew University, Jerusalem), and Holger Nath (University of Trier, Germany). In addition to the language courses, an introduction to the history of Yiddish language, Yiddish literature, and film, and classes on Judaism were offered by Boris Kotlerman and Michael Zozula. Cantor Zalman Deutsch taught classes exploring Yiddish song, various cantorial styles, and the tropes for chanting the Torah.

Organizers of the course worked at getting the the local population involved. The course was advertised in the local newspapers to attract people interested in Yiddish. Yiddish films were shown without charge at the local movie theater,

with introductory talks in both Yiddish and Russian. In addition to some classic Yiddish films, Soviet Jewish/Yiddish films like “Yidishe glikn”, “Glikzukhers”, and “Gelekhter durkh treyn” were also screened.

In addition to the classes and lectures, a number of excursions and gatherings had been organized. It would have been difficult to arrange these excursions without local support from the Far Eastern State Academy, as well as the local businessman and historian, Iosif Brener. The Lubavitcher Chief Rabbi, Mordkhe Sheiner, and his wife who have been very active in reviving Jewish culture in the JAR, prepared a number of shabes lunches and dinners. Since 2005, Rabbi Sheiner has been hosting the weekly show ‘Yidishkayt’ on the local TV station.

An important factor in these excursions was to acquaint the participants with aspects of Jewish life and culture in Birobidzhan. Bilingual signs were all over the city of Birobidzhan, less so in the JAR itself. The farmer’s market, for instance, had both a Russian and a Yiddish sign at its entrance, saying: ‘landvirtshaflekher mark’. Signs on government buildings, for example, the state prosecutor’s office, and plaques marking the homes of accomplished Yiddish writers and Jewish artists were also bilingual, like R. Shoykhet, Buzi Miller, Lyuba Vaserman. Clearly, there was once a rich Yiddish culture and active Jewish community in this city. Today the Yiddish language seems to play a significantly smaller role in Birobidzhan. Although Middle School No. 2 offers a few years of Yiddish language instruction before shifting to Hebrew, it is mostly only the older people who are able to speak Yiddish well. About 700 students attend the school and about 20% of them are Jewish.

The official opening of the summer program coincided with the presentation of Iosif Brener’s book about Birobidzhan, ‘Lekhayim, Birobidzhan!’, which is both a personal memoir as well as a history of Jewish Birobidzhan. Among the attendants of the book release party and the official opening were the deputy governor of Birobidzhan, the mayor of Birobidzhan and other state officials who demonstrated great interest in the summer program.

One of the highlights was a visit of the offices of the Yiddish newspaper ‘Birobidzhaner shtern’ and of the Russian newspaper ‘Birobidzhanskaia zvezda’. The ‘Birobidzhaner shtern’, founded in 1930s (along with the New York Yiddish weekly ‘Forverts’) is the oldest existing Yiddish newspaper in the world. But even here the decline in the use of Yiddish is noticeable, since only two of the eight pages appear in Yiddish. The ‘phonetic’ spelling of the Hebrew component is still maintained for reasons of tradition, as one of the editors explained. However, the use of final letters was introduced long after all other

Soviet Yiddish publications, such as the Moscow literary journal 'Sovetish heymland' and its successor 'Di yidishe gas', had already made that switch. The editors of both newspapers asserted that they continued to focus on many Jewish themes, even though most of the articles in the 'Birobidzhaner shtern' are now printed in Russian.

The transformation of the Sholem-Aleichem library is emblematic of the state of Yiddish and Jewish culture in Birobidzhan. Originally created as the central library for Soviet Yiddish publications, it once housed over 35,000 books in or about Yiddish. In the early 1950's, approximately 30,000 volumes and rare books were burned during the last waves of Stalinist antisemitism. The library now owns about 4,000 books on Yiddish. A card catalogue in Russian transliteration is the only reference available for the Yiddish and Hebrew collections. While the librarians in charge do not speak or read Yiddish or Hebrew, they expressed a strong interest in learning it.

The local dance troupe 'Siurpriz' gave a very enthusiastic performance of Israeli folk dances. They had just won the first prize in a Jewish folk dance competition in Berlin. The troupe consists of ca. 240 performers, about 30% of them Jewish who practice three to four times a week for three hours. A specialty of 'Siurpriz' are large open-air performances with all members participating. With all the other local activities there does seem to be some hope for a Jewish revival in the JAR.

An international conference on Birobidzhan coincided with the summer program and took place at the Academy. Specialists on Soviet Jewish history and Soviet Yiddish presented their research in English, Yiddish, and Russian. This event was open to the public, and the participants of the summer program attended as part of the curriculum. Here, they were exposed to current research on Birobidzhan which is due to be published in the journal 'Mizrakh', recently founded by the Far Eastern division of the Academy of Sciences.

Since the city of Birobidzhan, or as it was called in former days, Tikhonkaya, was only a way-station for migrants to other areas in the Autonomous Region, we also visited the surrounding former Jewish kolkhozes Valdheim, Birefeld, and Nayfeld. Unfortunately, only a few Jewish families are still living there, but the communities maintain little museums or rooms in the schools or libraries dedicated to the history of the respective kolkhoz. School children are encouraged to research the history of their communities. One sad aspect was that in the 1980s someone had taken old photos and documents about the Birefeld from the library and had burned them. No one knows who the

perpetrator was, and the library has been asking for documents from former residents in an attempt to reconstruct the local history.

I found it particularly interesting to visit the sites described in the works of Yiddish writers in person. For example, one of the ‘monuments’ of Birobidzhan, the ‘sopke’, a little hill near the Bire River, became a central element of almost mystical proportions in some Yiddish poetry and in Bergelsons’s novel ‘Birobidzhaner’.

In addition to visiting sites connected with Jewish history, the program offered visits to the natural areas of Birobidzhan. One high school offers extracurricular projects on local ecology and the preservation of natural resources. High school students presented a talk on Swan lake located near the Chinese border, a unique spot in the Russian Far East. The lake is filled with lotus flowers and is named after the many migrating swans who stop there. A boat trip on the lake as well as a guided tour of the local flora and fauna provided an excellent introduction to this habitat and ecological systems. It was good to see that environmental consciousness is increasing and that young people feel connected to and are proud of their natural heritage.

Two trips led us outside of the Jewish Autonomous Region: One day, we visited the so-called neighboring city of Khabarovsk. After a walk in the city and along the Amur river, we visited the central building of the Jewish community which houses the new synagogue, the mikva, and which serves as the cultural center. A visit to the Jewish kindergarten completed the excursion to Khabarovsk. But Russian and Hebrew, and not Yiddish, were the languages taught there.

One of the most fascinating excursions was to a Nanai village Sikachi-Alian, north of Khabarovsk on the Amur river. The Nanai are an indigenous Tunguse people. Signs in their village are displayed in the Nanai language, but the younger generation is frequently not able to speak the native language. Since there are about 10,000 Nanai with only a few speakers, their situation is much more precarious than that of Yiddish. In Sikachi-Alian, we visited a museum, saw reconstructions of Nanai dwellings, petroglyphs (stone carvings) depicting traditional Nanai beliefs and legends on the Amur, and attended a performance of dance and song.

The publicity connected with the summer program seems also to have sparked some interest among the local population. Numerous people expressed their intention to promote the use of Yiddish in the Jewish Autonomous Region. Whereas in other autonomous regions bilingual education has been

established as the norm, Yiddish is being taught only at a single school in the entire JAR.

I personally found the summer course very inspiring and enjoyable. The atmosphere in Birobidzhan was extremely friendly and welcoming. The synagogues were not guarded as they are here in Germany. Pedestrians would greet students wearing kippas with a friendly ‘Shalom’, some of them would strike up a conversation. Maybe due to the unique setting of the program, a community of ‘Birobidzhaners’ evolved who are still in contact, many months after the course ended.

A woman and a language: In the case of a Yiddish speaker in Israel

Satoko Kamoshida

In this essay, I would like to describe a relationship between Yiddish and a woman in Israel. This is a story about one of the Jewish languages in the Jewish nation. This example is not enough to provide us with a general theory, however, it might offer us some insights for our research.

Yiddish and Israel

The official languages of the state of Israel are Modern Hebrew and Arabic. English is the number one among commonly used foreign language, and Russian is also heard on the street because of the existence of a large number of Russian-speaking immigrants. Yiddish is, on the other hand, neither an official language nor spoken on the street in Israel though it was widely spoken among Jewish people a couple of generations ago in Eastern Europe and many of them live and lived in Israel. The difficult condition of Yiddish in the language policy in Israel is shown in Fishman & Fishman (1978) and Spolsky & Shohamy (1999)¹. It has also been briefly summarized, with an additional description of the recent situation, in Shandler (2005)². At present, Yiddish is treated as a “minority” language or a “dead” language. However, there are people who still speak Yiddish at home and people who start to learn, read and speak it at some institutions and gatherings. For example, there are regular courses in the Yiddish language at the Hebrew University of Jerusalem, and the Yiddish Summer Programs at Tel Aviv University and Bar-Ilan University. Also people gather at private houses once a week or month. They read Yiddish literature together and try to exchange their impressions only in Yiddish. In addition, there is a Yiddish club in Jerusalem called *Yidische³ Kultur-Gezelschaft* (Yiddish Culture Society), run by about 30 to 40⁴ elderly people whose mother tongue is Yiddish or who know

1 pp. 1-29, pp. 207-27

2 pp. 9-11

3 In this essay, Hebrew characters for Yiddish are transliterated into the Latin alphabet in the YIVO style. Yiddish words are printed in italics in the main text.

4 The number of participants changes depending on the activities and the weather conditions. More people come for concerts and films than for lectures. And in bad weather and during the winter it is not easy for them to attend the meeting.

Yiddish well. They gather once a week to listen to lectures in Yiddish about Yiddish⁵, to watch videos about Yiddish and to enjoy concerts of Yiddish music⁶. During breaks they enjoy chatting in Yiddish, Hebrew and other languages. There are some gatherings and courses at some institutions in Tel Aviv too. For example: *Beth Shalom Aleichem* (Shalom Aleichem House), *Arbeter Ring* (Workmen's Circle) and *Beth Leyvik* (Leyvik House).

A woman and Yiddish

While I was attending some Yiddish gatherings, I got to know a woman who came to the *Yidishe Kultur-Gezelschaft* and a reading club. The woman, about 80 years old, speaks Yiddish as her second language. One a year after our first meeting, I did an interview with her in Yiddish about her attitude to Yiddish⁷.

Yiddish and the woman from the United States

She was born in New York. When she was a child her family moved to Massachusetts. Her parents sent her to Yiddish school when she was five or six years old. Then they came back to New York, where she attended a Yiddish school. She studied at a local high school and in the evening studied at a Yiddish teacher's seminar. At university she majored in French and finished her bachelor's degree in 1945. She continued studying at the Yiddish teacher's seminar with some well known scholars of Yiddish and graduated in 1948. After that she married her late husband and had children. After she finished the Yiddish teacher's seminar, she worked as a Yiddish teacher continuously at a Yiddish afternoon school until 1970.

She speaks English as her mother tongue, and speaks Yiddish very well. She is saying Yiddish is "almost" her mother tongue. She learned French and Spanish in her university days but does not speak these languages, she says. She explains,

5 Topics of the lectures are mostly about Yiddish literature and poetry.

6 The singers mainly sing in Yiddish but during pauses between songs they are talking in Russian or Hebrew. And they also sing some songs in Russian and Hebrew.

7 This interview was conducted in Jerusalem in 2007, for 30 minutes; less than 4,000 words in transcription. This interview is part of the interviews for preparations for my doctoral dissertation "Yiddish in Israel as a living language between 1948 to 2008" in which I am investigating the reason why some people in Israel are interested in Yiddish now. I am conducting interviews with people who are attending Yiddish gatherings and classes in Israel.

“I was born in New York, so probably I spoke English at home but I am sure that my parents talked with me in Yiddish because they came from Poland⁸.”

She thinks it is natural that she spoke English at home because she was born in New York, and that her parents spoke to her not in Polish or Russian but in Yiddish since they came from Poland. Since her father sent her to some Yiddish schools and she liked them, she spoke and learned Yiddish all the time in the United States.

Her marriage was also connected with Yiddish. Her late husband was also a Yiddish speaker who escaped from Poland, passed through Japan and China and immigrated to the United States after the Second World War. When they met for the first time, he did not speak English well. Her husband knew that she was a Yiddish instructor when he met her for the first time. Therefore he spoke to her in Yiddish. In the beginning, they did not have any common language except Yiddish. Not only between them, but also between her father and her husband Yiddish was spoken. She recalls an episode between him and her father.

“We [she and her husband] spoke in Yiddish. And ... and he spoke with my father in Yiddish. And he all the time said to my father *ir* [formal form of 2nd person singular in Yiddish]. [...]”⁹ until we decided to get married¹⁰.”

Yiddish was the common language between her, him and her parents. After her marriage, in 1950, she wrote a letter in Yiddish to her grandparents who were in Tel Aviv. The letter was in Yiddish because, again, it was the only common language between her, who knew English and Yiddish but was not sufficiently proficient in Polish and Hebrew, and her grandparents who knew Hebrew, Polish and Yiddish but hardly any English.

Yiddish and the woman in Israel

In 1974, she moved to Israel with her husband, bringing her parents and daughters together. Her father was already 83 years old at that time. After her son finished his doctoral degree in New York, he also came to Israel. They wanted to come to Israel because their family lived there. She says,

8 *ikh bin geboyrn in nyu-york, iz minastam bob ikh geredt english in der heym, ober ikh bin zikher az mayne eltern hobn mit mir geredt yidish, vayl zey zaynen gekumen fun poln.*

9 The sign ‘[...]’ in the text stands for text omitted by the author.

10 *mir hobn geredt yidish. un ... un er hot geredt mit mayn tatn oyf yidish. un er hot ale mol gezogt tsu mayn tatn ir. [...] biz mir hobn bashlosn khasene tsu hobn.*

“...¹¹ because we wanted to come. My ... my husband wanted to [come]¹² all the time. He lost his whole family. And the only [family] he had ... uncle and cousins here in Israel. And my father had family in Israel. And ... and we wanted to come. And my son wanted to come to Israel also¹³.”

However, though Israel was the place where she really wanted to go, she could not feel free to speak Yiddish. She speaks Hebrew on the street and English with her family. Her grandchildren speak much better Hebrew than Yiddish. She recalls that when they moved to Israel, the people in Israel were opposed to speaking Yiddish. They had to speak Hebrew instead of Yiddish which was one of the Jewish languages. Not only she but also other people who spoke Yiddish or other languages, had to get used to speak Hebrew which is one of the national languages of the state of Israel. Such an atmosphere against Yiddish in Israel could be one of the possible causes for the decrease in the number of Yiddish speakers. At present, as already mentioned, it is rarely spoken in Israel. Even on the main street in Meah Shearim, the neighbourhoods in Jerusalem populated mainly by pious Jews, Modern Hebrew is much more popular than Yiddish. As to my question, how she thinks about the situation, she answers with resignation “I cannot change the situation¹⁴.” About the attitude of people in Israel towards Yiddish, she comments as follows:

“When the State of Israel became the Jewish State, they (people in Israel) wanted that a single language should be [there]. They did not let someone speak Yiddish. So, [they wanted that] Yiddish should not be an official language. And people do not let the Jews who came, [they were] a lot..., who came after the [Second World] War, after the *Shoah* (the Holocaust in Hebrew), they came ... and they did not let them speak Yiddish¹⁵”

As she mentions, Yiddish has not been spoken in public places. And the population of the people who speak Yiddish as their mother tongue or second language seems to be decreasing. She says, “There are a lot of people who speak Yiddish, but no longer, because on the street, [the other] people speak He-

11 “...” is interruption in her speech.

12 Text inside brackets is supplementary writing by the author.

13 ... *vayl mir hobn gevolt kumen. mayn ... mayn man hot ale mol gevolt. er hot farlorn zayn gantsn mishpoke. un di eyntsike hot er gebat ... feters un shvesterkinder do in yisroel un mayn tate hot gebat mishpoke do in yisroel. un ... mir hobn gevolt kumen. un mayn zun hot gevolt kumen keyn yisroel.*

14 *ikh ken nisht endern di situatsye.*

15 *ven medines-yisroel iz gevorn di yidische medine, hobn zey gevolt az eyn shprakh zol zayn. hobn zey nisht gelozt az men zol redn yidish, az yidish zol nisht zayn an ofitsyele shprakh, un men hot nisht gelozt di yidn vos zaynen gekumen, a sakeh ... vos zaynen gekumen, nokh der milkhome, nokh di shoah (the Holocaust), zaynen gekumen ...un me hot zey nisht gelozt redn yidish.*

brew¹⁶” She recognizes that Yiddish has been destroyed in Israel and thinks that though there are people who can speak Yiddish, they do not have a chance to use it. Thus she is not satisfied with the condition of Yiddish in Israel from the past to the present. However, in spite of the attitude of the State of Israel towards Yiddish, she has been enjoying living in Israel. Israel is the place where she and her family had always wanted to go, and where they live now.

After she came to Israel, she also taught Yiddish to children for 4-5 years and women for 2 years at her house. Now she lives in a retirement home in Jerusalem. She attends both the *Yidishe Kultur-Gezelschaft* and a reading club as often as she can. Sometimes she goes to attend Yiddish theater in Jerusalem. At these gatherings, she speaks in Yiddish, Hebrew, and English with other people¹⁷. In the retirement home, there are some Yiddish speakers, but not many. She reads in Yiddish¹⁸, loves singing Yiddish songs, and sings them with her grandchildren sometimes. She has friends with whom she can speak in Yiddish. She likes to write e-mails in Yiddish to friends in the United States. Most of them worked or are working for the case of Yiddish, for example as scholars, actors, singers, or teachers of Yiddish, but also within their families. She says that she writes to them in Yiddish. So, we can know that Yiddish is a somewhat common language between them, though they usually listen to and read more English than Yiddish on the street both in the United States and Israel. Their friendship is based on Yiddish and they are connected with Yiddish. About the use of Yiddish in her family, she says,

“I speak with them mostly in English because they came from New York. However, I can speak with them in Yiddish all the time. My son speaks Yiddish well. [...] He can translate from ... from English to Yiddish, from Hebrew to Yiddish. My children, they can all the time speak in Yiddish also. And with my grandchildren, with my daughter’s four girls (her grand children), I taught a little bit. They sing also in Yiddish¹⁹.”

16 *es zaynen do a sakeh mentshen vos redn yidish, ober mer tsi nisht vayl in der gas redt men hebreish.*

17 Between people who can speak Yiddish, Hebrew and English, they sometimes talk in Yiddish and sometimes talk in Hebrew or English. It seems that they change the language depending on topics and on who is present.

18 According to her, the books which she reads alone are mostly in English. It could be because she can read English more quickly and easily compared to Yiddish, and also because English books offer more diversity.

19 *ikh red mit zey tsum merstens english, vayl zey zaynen fun nyu-york. ober ikh ken redn mit zey yidish ale mol. mayn zun redt gut yidish. [...] er ken iberzetsn fun ... fun english oyf yidish, fun hebreish oyf yidish. mayne kinder, zey kenen ale mol redn oykh yidish. un mit di eyniklekh, hob ikh mit mayn tokhters fir meydelekh, hob ikh gelernt a bisele. zey zingen oykh yidish.*

With her children who know Yiddish, she “can always talk to them in Yiddish also,” however, they “mostly” speak in English because they “came from New York.” Many times she proudly told me episodes about her grandchildren who sing in Yiddish. And she wanted one of her grandchildren to attend a Yiddish summer program. It seems that she wants them to be connected with Yiddish. She does know and speaks Hebrew. However, as she considers, “I know Hebrew but not so good as much as I know [...] Yiddish and English²⁰,” Though Hebrew is the local language for Jewish people in Israel, English and Yiddish are more familiar for her. Hebrew is a language which she came to speak after she started to live in Israel and had not been a language at her home.

Conclusion and discussion

Without a doubt, Yiddish is very important for her because it is the language which her parents brought from Poland to the United States, and she and her husband brought it from the United States to Israel. As mentioned above, as a result of their move and the variations of the languages in her family, Yiddish has been the only common language through generations from her grandparents to her grandchildren. The language connects her from place to place and from generation to generation. Moreover it connects her with friends from her school days even now. Although both she and her friends speak English as a mother tongue or almost as a mother tongue, she communicates with them in Yiddish. It shows how much they are connected with each other through Yiddish. In Jerusalem, she is attending Yiddish gatherings to speak it, meet friends, and out of intellectual curiosity.

She has not lived in places where Yiddish is spoken widely on the street, however, without Yiddish, she cannot tell about her life because she has used Yiddish with her family and friends, the people who are always around her. Answering my question, “Do you mean, you need Yiddish?” she says, “I need it, yes, because I ... I spoke Yiddish all the time and learned all the time and it is also, it is almost like my mother tongue²¹.” In this way, she has been always with Yiddish. She says, “I love Yiddish and it is a part of ... of our life ... of today and the past and all the time [...]”²² Through these details, we can see that Yiddish has followed her all through her life and it is impossible to tell her history

20 *un ikh ken 'evrit (Hebrew)', ober nisht azoy gut vi ikh ken [...] yidish un english.*

21 *ikh darf es yo, vayl ikh ... ikh hob ale mol geredt yidish un ale mol gelernt, un dos iz oykh, dos iz kimat vi mayn mame-loshn.*

22 *ikh hob a libshaft tsu yidish, un dos iz a teyl fun ... fun undzer lebn ... fun haynt un fun amol, un fun ale yorn [...]*

without Yiddish. Yiddish is continuous in her life and connects her with family and friends both practically and symbolically.

Bibliography

Fishman, Joshua A. & David E. (1978), "Yiddish in Israel: A Case Study of Efforts to Revise a Monocentric Language Policy" in *Advances in the Study of Societal Multilingualism*, The Hague: Mouton, pp.185-262

Shandler, Jeffrey (2005) *Adventures in Yiddishland: Postvernacular Language & Culture*, Berkeley: University of California Press

Spolsky, Bernard & Shohamy, Elana Goldberg (1999), *The Languages of Israel: Policy, Ideology, and Practice*, Clevedon: Multilingual Matters

Weinreich, Uriel (1987) *Modern English-Yiddish English-Yiddish Dictionary*, New York: YIVO, McGraw-Hill, 1968.

“Dear brother! Where from are you coming?”
A brief history of the
Yiddish language and culture in Mexico

Arturo Kerbel

*Dear brother! Where from are you coming?
 Here in Mexico... what are you doing?
 In this far away land, and alone,
 Looking for joy, did you come?
 Where immigrants make a living, so hard!
 Well... the same happens to myself.*

These are the lines that prelude *Tzvey Emigrantn in Meksike*, 1924 (Two Emigrants in Mexico, 1924), a published poem from my great-grandfather Abraham Korbman-Chayet.¹

He was born in a tiny town in Lithuania, Sesoiliai, in the surroundings of Ukmerge, also known in Yiddish as Vilkomir. Abraham Korbman-Chayet left Lithuania in 1923 when he was in his early twenties. He immigrated due to the precarious economical situation that overcame Europe in consequence of the First World War and that did not allow the young generation to foresee a fruitful future for themselves in those countries compared to what was told about a bright future in America.

My great-grandfather bought a false passport to be able to leave the country and to avoid the army service. He also bought his tickets for the transition to America.

America. As many other immigrants he imagined to see what he had been told about it: huge skyscrapers, a vast and noisy city such as New York, the Statue of Liberty.

What he came to see in reality were green mountains, dark skinned people selling bananas and the traditional *arroz con leche* (a special rice pudding). He did not arrive in New York, he arrived in Puerto de Veracruz, Mexico.

The history of the Yiddish language and culture in Mexico starts with my great-grandfather and the hundreds of other Ashkenazic immigrants who arrived in Mexico in the post-revolutionary times of the early 1920s.

1 The poem is included in his book *In Lirishn Gemit* (In Poetic Mood), first published in Mexico City in 1970.

They worked wherever they could, they struggled with the Spanish language and its Mexican speakers. They strived to improve their economical situation and in the beginning they did not even have houses or shelters for themselves; other Jews who had immigrated earlier took responsibility for these details. There was always time to worry about their Jewish brothers who arrived with a small bundle of clothes or books. There was always time to build the community life that we enjoy today. There was always time to care about Jewish education. The first Jewish day school in Mexico opened its doors for the immigrants' children in 1924: *the Colegio Israelita de México* (Yiddishe Shule in Meksike), in a humble house in downtown Mexico City. In two classrooms Yiddish, Hebrew and Zionist education were equally taught; this provided the basis of an integral Jewish identity for generations to come.

Furthermore, a *Seminar* was opened in order to educate new teachers of Yiddish, Hebrew, Jewish History and Torah, in which European instructors taught what they knew to new generations of teachers.

A little bit later, in the 40s, a group of teachers who belonged to the *Bund* or who simply started to have problems with the *Colegio Israelita de México* decided to split up and founded the *Nuevo Colegio Israelita I. L. Peretz* (Naye Yiddishe Shule I. L. Peretz/New Yiddish School I. L. Peretz). Its goal was to strengthen the teaching of Yiddish and in fact Hebrew was started to be taught until the 60s.

Later on, around the 50s, two other Jewish day schools were founded more or less simultaneously. One is the *Colegio Hebreo Tarbut* (Bet Sefer Ha'ivri Tarbut) which became – with the help of the Jewish Agency for Israel and the Zionist Movement in Mexico – the basis of their philosophical education; the school prepared the new Jewish-Mexican generations to be able to make aliyah and to contribute to building the state of Israel. And the other one was the *Escuela Yavne* (Yavne Shule) which was founded by the religious wing of the Ashkenazi Community. They wanted a school where children could get a deeper knowledge about tradition and religion, where they could pray in a synagogue and study Yiddish, Hebrew and Zionism.

This is how the Mexican Ashkenazic Jewish Community started to shape itself through its institutions. The Community always brought and brings children and future generations closer to their roots, to their shared values, among them Yiddish, Hebrew, Jewish history, Torah, Zionism, Israel and a collective feeling of belonging. Thus it became a most vibrant and active Yiddish AND Jewish community.

There were two daily Yiddish newspapers: *Der Veg* (The Way) and *Di Shtime* (The Voice). In these dailies people could read in Yiddish the most important news about Mexico and the world. Also cultural activities and weddings within the Jewish Community were announced.

One could find Yiddish or Jewish theater or book fairs, students in the schools reading *Tevye der Milkhiker* (Tevye the Milkman), *Di Mishpokehe Karnovsky* (The Karnovsky Family), *Kiddush Hashem* or tales and poems by Morris Rosenfeld, Abraham Reizen or Peretz.

In private houses children were not raised with Yiddish as a mother tongue; but often Yiddish was chosen as a second language, so that others would not understand what the family was talking about.

Kindergarten children who could already speak Yiddish on a basic level continued learning to read and write in elementary school. Elementary school graduates could already speak Yiddish fluently. They could already read and write almost perfectly and they read tales and poems and understood what the writer was trying to say.

The Zionist Youth Movements such as *Hashomer Hatzair* or *Ichud Habonim* used to be frequented by children and youngsters, thus stimulating the informal Jewish education of the community.

The schools, the synagogues and other important Jewish centers, such as the *Deportivo Israelita* (Yiddisher Sport-Tzenter), owned huge and important Yiddish collections of books, libraries which were used by members of the community, teachers and students. In fact, Aaron Lansky visited Mexico in the 70s looking for Yiddish books to save and to bring to the National Yiddish Book Center in Amherst, USA. But he returned with just a few of them. There were Yiddish books indeed, but these books did not need to be saved from anything.

The typical *forshhtelungen* where parents and other family members were invited to see a Pesach or a Tu Bishvat show arranged by the children: a show of great quality, rich of Jewish content... in Yiddish.

At the graduations in elementary school, junior high school and high school it was considered an honour to be chosen to deliver the speech in either of the three basic languages of the Jewish education in Mexico: Spanish, Yiddish or Hebrew. There was a time when the Yiddish hymns of the schools or the *Partizaner Lid* could be sung and understood by most of the young and adult Jewish population in Mexico.

But as inhabitants of Mexico and the world, the members of the Jewish Community were not exempt from the consequences of an increasing globalization.

For the first time in approximately 80 years of Jewish education in Mexico, the school authorities were increasingly led by younger generations. Former students of the Jewish education system in Mexico felt that the teaching of English had been neglected because of the teaching of Yiddish and Hebrew. Since Hebrew was the Jewish national language, they did not agree to reduce the teaching of Hebrew. Thus the schools had to strengthen the English education without cutting back the role of Hebrew. However, the available teaching time could not be extended into the late afternoon. So the different schools, the Yiddishe, the Naye and the Yavne, each one at its own pace, decided the end of Yiddish in Mexico.

Some did it just because of a lack of interest and the increase of non-Ashkenazi population in school; others argued that there were not enough teachers (the *Seminar* was closed due to the lack of students and support from the community), Hebrew instructors could be brought from Israel, as they do nowadays, but they never undertook a serious attempt to find Yiddish teachers. Some others decided to decrease the Yiddish teaching in order to shift the school from an Ashkenazi to “Universal Jewish” profile, like other schools that were bigger and stronger.

On the other side... Why should diaspora conserve Yiddish language, culture and teaching if the newly created state of Israel itself fueled the worst challenge to Yiddish: Its rejection as a symbol of diaspora, even though Israel recognised Yiddish as an official language in the mid 90s and in spite of its renaissance nowadays in theater, NGOs, public schools and universities.

Not so many years ago, Jewish history and traditions were taught in Yiddish, now they are taught in Spanish. In the school where I used to study, some years ago the students were divided into levels, the highest one studies now Jewish History in Hebrew. The main argument was that students did not longer understand Yiddish although, in fact, when the languages were switched, students understood and spoke and wrote better in Yiddish than in Hebrew. I can not write in detail about other schools, but the fact that Yiddish classes were cut back, is an inconvenient truth. Everybody gives reasons, but apparently not the real ones.

In my school, students and parents resisted. We organized meetings and wrote letters signed by hundreds of students and parents. Teachers also resisted. A group of junior and high school students got together and persuaded the school administration to publish a young Yiddish journal, *Dos Naye Dor* (The New Generation). I was the editor in chief, and for two years fought to realize the dream. The publication was a success and it was sent to thirteen countries

such as Canada, USA, Japan, Germany (Düsseldorf), Lithuania, etc; institutions that were connected with Yiddish programs received the journal. Just one number was ever published.

Most of Mexico's Jewish schools follow the K-12 system, which means they include kindergarten and high school in the same place. In my school Yiddish instruction were canceled in the kindergarten and in high school. We demanded to take Yiddish classes, and managed to convince the school, but the program was offered only for volunteers, as an extracurricular activity, sometimes inside the school, sometimes outside, but it was always the Judaic Studies Department of the *Universidad Iberoamericana* that was in charge, a Jesuit institution.

Withdrawal of Yiddish from the communitary learning and cultural curriculum implicates a deep fracture in the roots, the keystone of the Ashkenazi Jewish Community in Mexico: In its education and value system, in the community profile and institutional configuration and in many cases even at home, as in my case.

The beginning of the extinction of the Yiddish language and culture in Mexico was just the anticipation of what was to come some years later, even outside the Ashkenazi Community: in the Sephardic, the Damascus and the Aleppo communities.

The globalization of the Jewish Community in Mexico is not necessarily positive. Most cultural activities have no quorum. Communities try to attract the Jewish population, which remains passive. Schools are starting to fail in Jewish and general education, standards and human values are declining due to economical competition between Jewish educational institutions.

Young people care more about what to wear and where to spend their time, following the example that their parents set. Zionist Youth Movements, even when they fight against this problem, have to face declining attendance... Children choose to stay at home watching TV or playing videogames. There is no serious agenda promoting encounters and events for young adults over 18, and even when the community tries to do something, the youths remain passive.

Are these problems proper or characteristic only for the Mexican Jewish Community? We all know the answer... totally negative.

Are other communities doing better? How? This is a global problem, a global problem of the Jewish people.

What is special about Mexico's Jewish Community is the potential for organizing big events. We have the people, we have the professional potential everywhere. We have dozens of youngsters and adults willing to be active for education, organizing, publishing, doing, changing.

The only thing we have to do is to bring them together. It is a difficult task, but we have many proofs that it IS possible. One positive example is the annual success of the Aviv Festival of Jewish Dance, and the Jewish Film Festival of Mexico City. No other Jewish events in the whole diaspora unite more Jews than the two given examples in Mexico.

We have more than seven Jewish day schools plus religious yeshivot or study houses. We have everything we need, we are just not using it. We are not using the time either to solve each problem, one by one; we try to solve them all together. And I am sure that there is also time for Yiddish. We do not just need to hope, we have to MAKE... before it is too late.

So I repeat:

Dear brother! Where from are you coming?

Here in Mexico ... what are you doing?

Jiddischforschung in Japan

von Kazuo Ueda

Von alters her besteht unter Japanern ein großes Interesse am Ausland, weil Japan als Inselstaat von der See umringt ist. Wenn Ausländer in den Buchhandlungen vor der Abteilung für ausländische Sprachen stehen, werden sie vermutlich von der Menge und Verschiedenheit der diesbezüglichen Lehrbücher überwältigt sein. Früher konzentrierten sich solche Lehrbücher vor allem auf europäische Sprachen, die in lateinischer Schrift geschrieben sind. In der letzten Zeit aber, im Zuge der Drucktechnik und der fortschreitenden Globalisierung, erscheinen Bücher zu Sprachen, die andere, exotische Schriften verwenden. Jiddisch ist eine davon. Obwohl die hebräische Schrift von rechts nach links geschrieben wird, merkt man sogleich, dass das Jiddische nicht semitisch, sondern germanisch klingt. Das Interesse am Jiddischen ist aber noch auf den akademischen Kreis beschränkt.

In diesem Aufsatz wird der neueste Stand der Jiddischforschung in Japan vorgestellt. Schon einmal habe ich einen solchen Forschungsbericht verfasst (Wexler, P. "Yiddish Studies in Japan", Max Niemeyer Verlag 1990). Seitdem sind 15 Jahre vergangen. Inzwischen aber hat sich sehr viel getan.

Als erster hatte K. Tanaka das Jiddische einem breiten japanischen Publikum vorgestellt. Er ist eigentlich Mongolist und Soziolinguist. In seinem Buch „Sprache und Staat“ (1985) hat er ein Kapitel dem Jiddischen gewidmet. Tanaka lobt die Bemühung der sowjetischen Juden, die in dem „verdorbenen“ Deutsch, d. h. dem Jiddischen, ihre Identität suchten. Als Student las ich damals mit Begeisterung seine Theorien, da er sich für die Berechtigung der als minderwertig geltenden Sprachen einsetzte.

Es gelang mir, das Jiddische als Forschungszweig in Japan zu etablieren. Als Student hatte ich das Jiddische durch das Tagebuch von Kafka gelernt. In Kafka, der als assimiliertes Jude in Prag aufgewachsen ist, erwacht das Judentum in seinem Herzen, inspiriert durch die Aufführungen einer Lemberger Theatergruppe, die für ihre Dramen das Jiddische verwendete. Es gibt meiner Ansicht nach viele Szenen in Kafkas Werken, die von den jiddischen Stücken beeinflusst sind. Deswegen habe ich zwölf der in Jiddisch verfassten Dramen, die Kafka gesehen hatte, in die lateinische Schrift transkribiert. Ich hoffte, dass die Beziehung zwischen den Werken Kafkas und den jiddischen Texten durch die lateinische Transkription von den hebräischen Schrift unkundigen Kafkaforschern

aufgeklärt werden würde. Das Ergebnis sind über 1000 transkribierte Seiten einschließlich eines Glossars auf Deutsch. In Deutschland und auch in Japan sind allmählich einige akademischen Bücher und Artikel über Kafka erschienen, die auf den transkribierten Texten beruhen. Dr. S. Sasaki ist einer dieser Forscher.

Als Liebhaber der Sprachen war ich von dem gemischten Charakter des Jiddischen entzückt und schrieb „Die Einführung in die Grammatik der jiddischen Sprache“ (1985) und noch weitere jiddische Lehrbücher und Artikel. Durch diese Materialien wuchs das Interesse an dieser Sprache in Japan. Zurzeit arbeite ich an der Herausgabe eines jiddisch-japanischen Wörterbuchs mit der freundlicher Unterstützung von Dr. B. Kotlerman und H. Nath. Dies ist das erste jiddisch-japanische Wörterbuch von einem Japaner für Japaner.

Ich nahm an Sommerkursen der Columbia Universität, der Bar-Ilan Universität und der Birobidzhaner staatlichen Akademie teil. Der Sommerkursus in Birobidzhan war sehr interessant und inhaltsreich. Aus Japan nahmen 3 Personen daran teil. C. Takao, mein Student S. Utoh und ich selbst.

Wie oben erwähnt, ist die Jiddischforschung in Japan seither weit fortgeschritten. Im Folgenden soll über einen Teil dieser Forschungstätigkeit berichtet werden.

Dr. T. Sasaki, Linguist und Spezialist für modernes Hebräisch, verfügt auch über hervorragende Jiddischkenntnisse. Er ist Lektor an der Bar-Ilan Universität und lehrt jüdische Studenten Hebräische Linguistik. Er hat einen Artikel über den Sprachenkontakt zwischen dem Hebräischen und dem Jiddischen verfasst.

Dr. C. Takao studiert die sowjetische Judenpolitik, und ist auch in der Judenpolitik der japanischen Armee während des Zweiten Weltkriegs bewandert. Sie hat kürzlich ihre Dissertation mit dem Titel „American Jewry and the Soviet Regime 1920 - 1938“. – The American Jewish Joint Distribution Committee (JDC)'s Aid to the Soviet Jews – geschrieben. Letztes Jahr (2007) referierte sie in Birobidzhan über die Ergebnisse ihrer Doktorarbeit. Sie wird ab April dieses Jahres an der slawischen Abteilung der Universität Tokyo Jiddisch lehren.

Obengenannter S. Utoh interessiert sich für Peretz und die Haskalah, außerdem hat er sich mit der japanischen Judenpolitik während des Zweiten Weltkriegs beschäftigt.

Dr. T. Kurokawa ist Historiker und Spezialist für Sozialgeschichte. Er arbeitet über die Geschichte der Pogrome in Russland.

M. Nishi, Spezialist der Vergleichenden Literatur, hat polnische Literatur studiert. Während seines Aufenthaltes in Warschau (1988-1989) hat er das Jiddische kennen gelernt und die Sprache gelernt. Er hat das Buch „Jiddisch“ veröffentlicht, das die jiddische Literatur in Polen behandelt. Nishi zufolge kann die

jiddische Literatur zusammen mit der kreolischen Literatur als „Wanderungsliteratur“ gefasst werden. Die kreolische Literatur wiederum sieht er als die Zukunft der Weltliteratur.

Um Nishi hat sich in Japan ein Kreis junger Akademiker gebildet. Gemeinsam studieren sie seit 10 Jahren verschiedene jiddische Texte von I.B. Singer, Peretz, Sholem Aleichem usw. Aus seinem Kreis gehen neue Forscher hervor. K. Haruyama, Germanist in Prag und Mitglied des Nishi-Kreises, erforscht das Golem-Motiv aus verschiedenen Blickwinkeln. Zurzeit übersetzt er Leyviks „Golem“. K. Hosomi, ebenfalls Mitglied des Nishi-Kreises und Forscher über die Frankfurter Schule, interessiert sich für die Shoah, und hat mit M. Asukai I. Katzenelsons „Dos lid fun oysgehargetn Folk“ ins Japanische übersetzt. Asukai ist Germanist.

Dr. M. Nomura forscht über die Juden in Wien der habsburgischen Zeit und veröffentlichte ein umfangreiches Werk unter dem Titel „Die Wiener Juden“. Für diese bemerkenswerte Leistung hat sie den Preis der japanischen Akademie der Wissenschaften erhalten. Darüber hinaus hat sie Mendel Naygroshels „Di jiddische literatur in Galitsye“ ins Japanische übersetzt.

Dr. M. Akao, der als Student Russisch lernte, hat über das Judentum in Israel und Rußland geforscht. Er stellt kulturanthropologische Studien über Chassidismus an. In diesem Zusammenhang hat er die Pilgerfahrt der israelitischen Chassidischen Gruppe nach Uman in der Ukraine begleitet.

Dr. Y. Hirose, Forscher der jüdisch-amerikanischen Literatur, ist ein Nachfolger der Generation älteren Forscher C. Kunitaka und T. Kohno, die als Vorreiter Jiddisch gelernt hatten. Später mit den Jahren, lernte Hirose Jiddisch bei Dr. D. Katz und Dr. G. Estraykh in Oxford. Hirose ist mit Samira Singer, dem Sohn Isaac Bashevis Singers, befreundet. Hirose veröffentlichte „Shadows of Yiddish on Modern American Writers“. Er gründete einen Kreis von Mitgliedern, die amerikanische Literatur studieren und sich auch für die jiddische Sprache interessieren.

H. Kuroda hat sich vor allem auf Klezmer-Musik spezialisiert. Er hat kürzlich an einem Sommerkursus in Vilnius teilgenommen.

S. Kamoshida studierte als Studentin deutsche Literatur, danach wandte sich der jiddischen Soziolinguistik zu. Früher lernte sie bei dem oben erwähnten Prof. Tanaka. Sie nahm am Sommerkursus in Vilnius teil. Zurzeit ist sie in Israel und lernt dort Hebräisch und Jiddisch.

Mit diesem Überblick über die japanischen Forscher, die auf verschiedenen Feldern über das Jiddische forschen, hoffe ich deutlich gemacht zu haben, dass heute nicht mehr nur über Literatur des Jiddischen, sondern auch in verschiede-

nen anderen Feldern wie Linguistik, Geschichte, Musik und Anthropologie aktiv geforscht wird. Die Forscher sind jung und lassen viel erwarten. Durch ihre Tätigkeit wird die Forschung des Jiddischen drastisch aktiver werden. Damit wird das Jiddische sicher auch außerhalb der akademischen Kreise Aufmerksamkeit gewinnen.

Die Deutsche Bahn und die Krux mit dem Gedenken

von Elvira Grözinger

Am 27. Januar 1945 wurden Überlebende des NS-Vernichtungslagers Auschwitz-Birkenau von der Roten Armee befreit und 1996 hat der damalige Bundespräsidenten Roman Herzog diesen Tag als einen deutschen Gedenktag deklariert, der an den Mord an sechs Millionen Juden und vielen anderen Opfern des Nationalsozialismus erinnern soll. Das war nötig, denn die Geschichte des Nationalsozialismus schien der jungen Generation immer weniger bekannt zu sein. Aufgrund des UNO-Beschlusses von 2005 wird dieser Tag nun auch weltweit begangen, doch hierzulande ist es jedes Mal eine spannende Sache, ob und wie dieses Gedenken vonstatten geht, mit oder ohne Pannen und Fettnäpfchen.

Jetzt, im neuen Jahr 2008, hat man wieder das deutsche Problem mit dem Gedenken in aller Deutlichkeit vorgeführt bekommen: Es war der Kaskus mit dem Münchner Faschingsumzug, der – wie einstmals in der „Hauptstadt der Bewegung“ – mit Tausend Teilnehmern und Tausenden von Zuschauern unter der Patronage des (SPD-) Oberbürgermeisters als unbeschwertes feuchtfröhliches Fest ausgerechnet am Holocaust-Gedenktag stattfinden musste und bei dem erst aufgrund der Proteste die geplante Route geändert wurde. Und es war die lange Affäre um die Ausstellung der Deutschen Bahn über ihre Rolle bei den Deportationen der Opfer im Dritten Reich, die nun endlich gezeigt werden konnte.

Man ist hierzulande offenbar wenig geneigt, sich seine Laune verderben zu lassen und das Datum wird nach Kräften verdrängt, denn der Veranstalter der Münchner Riesengaudi, der Karnevalsverein „Die Damischen Ritter“ hat einen Vorsitzenden, dem bei der Terminplanung nicht bewusst gewesen sein soll, dass es sich um den Holocaust-Gedenktag handelte: „Hätte ich damals gewusst, um welch brisantes Datum es geht, hätten wir mit Sicherheit einen anderen Termin gewählt“, sagte er dem Berliner *Tagespiegel*.

Aber nicht bloß Karnevalisten haben solche Schwierigkeiten, wie die Ausstellung „Sonderzüge in den Tod – Die Deportationen mit der Deutschen Reichsbahn“ nur allzu deutlich gezeigt hat. Sie wurde nun am 23. Januar 2008 in der Ecke eines unterirdischen Zwischengeschosses des S- und Zugbahnhofs Potsdamer Platz, neben der Berliner DB-Zentrale, eröffnet. Der Ort ist im wahren Sinne des Wortes zugig, freiwillig verweilt man dort nicht länger als unbedingt nötig, weshalb viele der überaus zahlreich anwesenden Journalisten von einer

stiefmütterlichen Behandlung der ungeliebten Ausstellung sprachen, zumal oben, am Potsdamer Platz selbst, der von Tausenden von Passanten und Touristen täglich frequentiert wird, kein einziger Hinweis auf die Ausstellung angebracht wurde. Wollte man sie unsichtbar machen?

Die Frage ist nicht unberechtigt, wenn man sich die Vorgeschichte dieser Eröffnung vergegenwärtigt. Ursprünglich haben die Initiatoren der als Wanderausstellung konzipierten Schau über die Deportation jüdischer Kinder aus Frankreich nach Auschwitz und andere Vernichtungslager, Beate und Serge Klarsfeld, geplant, ihre Ausstellung auch auf deutschen Bahnhöfen zu zeigen, weil sie in Frankreich eine große Resonanz erfuhr. Auf Initiative der Pariser Opferorganisation „Fils et Filles des Déportés Juifs de France (FFDJF)“ und mit der Unterstützung der französischen Bahnorganisation SNFC wurde sie in 20 großen französischen Bahnhöfen gezeigt. Doch der seit 1996 amtierende deutsche Bahnchef Hartmut Mehdorn (Jahrgang 1942) weigerte sich beharrlich, diese Konzeption zu übernehmen, da sie ihm als nicht angemessen erschien. Wie die Medien im In- und Ausland berichteten, ein Skandal bahnte sich an, was 2006 den Bundesminister für Verkehr, Bau und Stadtentwicklung, Wolfgang Tiefensee schließlich zum Eingreifen zwang. Er brachte die Überlegung ins Gespräch, die Fotos und Dokumente der deportierten Kinder statt auf Bahnhöfen, in zwei historischen Waggons zu zeigen, die auf einem Extra-Gleis stehen würden. Doch auch diesen Plänen widersetzte sich Mehdorn, der eine im Nürnberger Bahnmuseum bereits befindliche Ausstellung lediglich weiter ausbauen und so dem Ruf nach Öffentlichkeit entsprechen wollte. Es entstand der Eindruck, dass „die Deutsche Bahn nicht bereit dazu [ist], sie sich nicht ihrer Verantwortung stellen [will]“, wie die enttäuschte Beate Klarsfeld schon im November 2006 dem RBB sagte, denn „die Züge transportierten die Juden aus allen europäischen Ländern nach Auschwitz in die Vernichtungslager, und deswegen sollte eine solche Ausstellung am Bahnhof gezeigt werden. Die Bahnhöfe sind wichtig, weil sie in den Zentren der deutschen Städte liegen und einem Publikum zugänglich sind, das auf eine solche Ausstellung nicht vorbereitet ist, sie doch sieht und sehr, sehr viel daraus lernen wird.“

Vor einem Jahr, nach weiterem öffentlichem Druck, lenkte Mehdorn schließlich ein. Die Ausstellung, die in Deutschland als Wanderausstellung in Bahnhöfen mehrerer Städte gezeigt wird, wurde von Susanne Kill, der Haus-Historikerin der Deutschen Bahn, Alfred Gottwaldt vom Deutschen Technik-Museum Berlin, in Zusammenarbeit mit dem Centrum Judaicum sowie den Klarsfelds neu konzipiert. Auf 40 Stellwänden sind die Fotos und Dokumente der deportierten Kinder sowie die Angaben zum individuellen Schicksal ange-

bracht und über Kopfhörer kann man die Berichte der Zeitzeugen hören. Obwohl die Ausstellung nicht mehr wie von Klarsfelds gewollt, „11.000 jüdische Kinder – Mit der Reichsbahn in den Tod“ heißt, wurden die Opfer auf diese Weise doch noch „in die Wirklichkeit zurück“ geholt und ihnen „ein Gesicht“ verliehen, um sie der Anonymität zu entreißen.

Zu der Berliner Eröffnung, die übrigens nicht in dem neuen Prestige-Objekt der Bahn, dem Berliner Hauptbahnhof stattfand, sondern, angeblich aus „Sicherheitsgründen“ in dem lokalen Stadtbahnhof, kamen rund Vierhundert Interessierte. Mit solchem Andrang hat die Bahn wohl nicht gerechnet, denn sie hatte viel zu wenige Stühle bereit gestellt, so dass die zahlreich angereisten, meist betagten französischen Gäste, erst sitzen konnten, als ihnen die bereits sitzenden deutschen Besucher ihre Plätze überließen.

Zur Eröffnung dieser beeindruckenden wie bedrückenden Ausstellung, bei der die Vorsitzende des Zentralrats der Juden in Deutschland, Charlotte Knobloch, der Minister Tiefensee, der Vorsitzende des Zentralrats der Sinti und Roma, Romani Rose und Beate Klarsfeld sowie Hermann Simon vom Centrum Judaicum sprachen, erschien Mehdorn nicht. Statt seiner war Margret Suckale vom Vorstand der DB dabei.

In Berlin wird die Schau drei Wochen zu sehen sein, so dass der Bahn-Chef vielleicht doch noch den Weg dorthin finden wird. Die weiteren Stationen sind Halle, Schwerin, Münster und andere größere Städte. Es ist bedauerlich, dass diese Bilder nicht auf Dauer auf den Bahnhöfen zu sehen sein werden, denn nur so würden sie die erwünschte Wirkung erzielen können und die Auseinandersetzung der Bahn mit der eigenen verbrecherischen Geschichte perpetuieren.

Elvira Grözinger, Berlin

Anmerkung der Redaktion:

Weitere Informationen zur Wanderausstellung im Internet unter:

http://www.db.de/site/bahn/de/unternehmen/konzern/geschichte/themen/ausstellung_deportation/ausstellung_deportation.html vom 27.5.2008

Bericht über die internationale Konferenz "Zwischenräume". Jüdisch-christliche Lebenswelten unter venezianischer Herrschaft im späten Mittelalter und der frühen Neuzeit / „Interstizi“. Culture ebraico-cristiane a Venezia e nei domini veneziani tra basso medioevo e prima epoca moderna / "Interstices". Jewish Cultures in late medieval and early modern Venice and its dominions. Venedig, Deutsches Studienzentrum und Dipartimento di Studi Storici der Universität Ca' Foscari, 5.9.-7.9.2007.

Das venezianische Judentum im Spätmittelalter und der Frühen Neuzeit nimmt in der jüdischen Geschichte fraglos eine exzeptionelle Rolle ein. Dies gilt sowohl in positiver wie in negativer Hinsicht. Die Lagunenstadt war über mehrere Jahrhunderte hinweg eine der quantitativ bedeutsamsten und intellektuell profiliertesten Zentren des europäischen Judentums. Die Serenissima war aber auch die Geburtsstadt des ersten obrigkeitlich errichteten Ghettos (1516). Von Venedig aus verbreiteten sich das Konzept und die Bezeichnung „Ghetto“ seit dem 16. Jahrhundert über ganz Europa.

Der Geschichte des venezianischen Judentums sind vor allem aus diesen genannten Gründen zahllose Studien gewidmet worden. Auch zwei internationale Wissenschaftlertreffen sind in diesem Zusammenhang zu nennen: Die von Gaetano Cozzi 1983 ausgerichtete Tagung¹ sowie eine Konferenz in Verona im Jahr 2003².

Darüber hinaus herrscht weder an Überblicksstudien noch an Detailforschung Mangel³. Gleichwohl muss festgestellt werden, dass mitunter in der Forschung immer noch eine Tendenz zur Polarisierung begegnet, namentlich eine allzu kategorische Gegenüberstellung von jüdischer Minderheit und christlicher Mehrheit. Die in jüngerer Zeit vor allem im englischsprachigen Raum entwickelten und zunehmend differenzierten Konzepte der Colonial Studies bieten demgegenüber eine Möglichkeit, in den Beziehungen zwischen religiösen oder ethnischen Mehr- und Minderheiten eben auch Austausch- sowie Adaptionprozesse und somit eben nicht lediglich Mechanismen der Unterdrückung und Diskriminierung sichtbar werden zu lassen.

Der Frage, inwieweit sich solche Konzepte heuristisch und exemplarisch auf die jüdische Geschichte der Lagunenstadt und ihrer Territorien anwenden las-

1 Gaetano Cozzi (Hg.), *Gli Ebrei e Venezia. Secoli XIV – XVIII*, Ed. Comunità: Mailand 1987.

2 Gian Maria Varanini, Reinhold C. Mueller (Hg.), *Ebrei nella Terraferma veneta del Quattrocento*, Firenze University Press: Florenz 2005.

3 Vgl. zur Orientierung Robert C. Davis (Hg.), *The Jews of Early Modern Venice*. Johns Hopkins University Press: Baltimore 2001.

sen, hat sich vom 5. bis zum 7. September 2007 unter dem Titel „Interstizi“, zu deutsch: „Zwischenräume“, eine in Venedig veranstaltete internationale Konferenz angenommen. Gewidmet war diese vom Deutschen Studienzentrum in Venedig, dem Dipartimento di Studi Storici der venezianischen Universität Ca' Foscari und der Vereinigung für Jüdische Studien e. V. ausgerichtete Konferenz dem Potsdamer Emeritus für Religionswissenschaft Karl E. Grözinger, der 2007 seinen 65. Geburtstag feierte.

Die Konferenz, die von der Fritz Thyssen-Stiftung unterstützt wurde, fand im Deutschen Studienzentrum in Venedig sowie in den Räumen des Historischen Seminars der Universität Ca' Foscari statt. Konferenzsprachen waren Deutsch, Englisch und Italienisch. Das Spektrum der Referenten reichte von Historikern, darunter aus den Teildisziplinen der Wirtschafts-, der mittelalterlichen und der jüdischen Geschichte, bis hin zu Judaisten und Sprachwissenschaftlern. Sie alle waren von den Organisatoren gebeten worden, in ihren Referaten nach Möglichkeit vor allem die Anwendbarkeit des vom Literaturwissenschaftler Homi K. Bhabha geprägten Konzeptes des Zwischenraums⁴ für die Geschichte(n) des venezianischen Judentums zu prüfen.

„Culture ebraico-cristiane a Venezia e nei domini veneziani tra basso medioevo e prima epoca moderna“, dieser Untertitel umreißt ein weiteres wichtiges Anliegen der Organisatoren: Die Konferenz sollten ausdrücklich weder ‚lediglich‘ um die Stadt Venedig selbst noch ausschließlich um ihre politische und wirtschaftliche Geschichte kreisen. So sollten beispielsweise, wie durch den italienischen Plural „culture“ bereits angedeutet, auch kulturelle und alltagsgeschichtliche Praktiken untersucht werden. In räumlicher Hinsicht wiederum sollte der Blick über die Lagune hinaus auch auf das venezianische Territorium auf dem Festland, die sog. Terraferma, als auch auf den Stato da mar, also Stützpunkte und Einflussgebiete der Serenissima im Mittelmeer gerichtet werden.

Für die eröffnende Sektion, die sich an die Begrüßung durch den Direktor des Deutschen Studienzentrums und Mitorganisator Uwe Israel anschloss, waren Referenten gewonnen worden, deren Vorträge über die venezianische Geschichte im engeren Sinne hinauswiesen und durch eine sowohl in epochenspezifischer wie topographischer Hinsicht breite Perspektive Probleme und Desiderate der Forschung aufzeigten. Kenneth Stow (Haifa) skizzierte unter dem Titel *Jews and Christians – two different cultures?* die bisherigen Forschungsergebnisse seines aktuellen Forschungsprojekts zur Rolle und Instrumentalisierung des *ius commune* in der Judenpolitik des Spätmittelalters und der Frühen Neu-

4 Homi K. Bhabha, *The location of culture*, Routledge: London 1994.

zeit. Der Emeritus der Universität Haifa umriss die Schwierigkeiten, die sich für christliche Juristen durch die namentlich in Städten wie Venedig virulente Frage ergab, ob und inwieweit Juden als Glieder des symbolischen Staatskörpers und damit auch als Rechtssubjekte betrachtet werden könnten. Stow verwies in diesem Zusammenhang auf unterschiedliche Auffassungen unter Juristen der Frühen Neuzeit. Er skizzierte, dass mitunter in kirchlichen Kreisen das *ius commune* gezielt instrumentalisiert und herangezogen wurde, um den Repressionsgrad der Judenpolitik zu steigern. Durch die intensive Diskussion über die rechtliche Stellung der Juden und die prinzipielle Rolle dieser Minderheit im Staatskörper seien aber wiederum bereits im frühneuzeitlichen Italien Fragen aufgeworfen wurden, die im 19. Jahrhundert unter dem Schlagwort Emanzipation an Aktualität gewannen. Dies demonstrierte Stow etwa am Beispiel der Diskussion unter italienischen Juristen des 17. und 18. Jahrhunderts über die juristische Gültigkeit jüdischer Heiraten.

Alfred Haverkamp (Trier) unternahm in seinem Vortrag den Versuch, eine Lanze für die in der jüdischen Geschichte nach wie vor nicht ausreichend betriebene vergleichende Forschung zu brechen. Der Trierer Mediävist verglich Kernbereiche jüdischen Lebens nördlich und südlich der Alpen. Haverkamp verwies auf Möglichkeiten, aber auch Grenzen solcher komparativen Untersuchungen. So fallen beispielsweise mit Blick auf jüdische Migrationsströme Unterschiede auf. Nördlich der Alpen verlagerte sich jüdisches Leben, wie Haverkamp in einer *tour de horizon* durch Mittelalter und frühe Neuzeit umriss, graduell von Westen nach Osten und von den Städten auf das Land, wohingegen südlich der Alpen eine Migration von Süden in die oberitalienischen Städte zu konstatieren ist. Auch in der rechtlichen Gestaltung der Beziehung zwischen Juden und Obrigkeit können signifikante Unterschiede zwischen Nord- und Südeuropa festgestellt werden, wie Haverkamp an der Praxis der italienischen *condotte*, also befristeter Ansiedlungserlaubnisse für jüdische Bankiers, aufzeigte. Unterschiede sind ebenso hinsichtlich der Rolle und den Formen kirchlicher Judenfeindschaft hervorzuheben, etwa mit Blick auf die Polemik der Bettelmönche. Gleichwohl plädierte Haverkamp eindrücklich dafür, die Geschichte des italienischen und des deutschen Judentums nicht rigoros zu trennen. Er sprach vielmehr explizit die „untrennbaren Beziehen der Juden“ nördlich und südlich der Alpen an und veranschaulichte durch Beispiele das dichte Netz der Kontakte innerhalb des mitteleuropäischen Judentums.

An die Eröffnungssektion, die einen weiten Bogen gespannt hatte, knüpfte eine Reihe von lokalen Fallstudien an. Gian Maria Varanini (Verona) zeichnete die wechselvolle Geschichte der jüdischen Gemeinde zu Verona in der frühen

Neuzeit nach. Varanini verdeutlichte, dass die Beziehungen zwischen der Stadt und ihren jüdischen Bewohnern sich für den Historiker in hohem Maße als fragil darstellen und in der Praxis gewissermaßen permanenten Verhandlungsprozessen, auf diskursiver und politischer Ebene, unterworfen waren. Die Auswirkungen personeller Veränderungen im Kreise der Stadtoberen auf das Schicksal der Juden konnten gravierend sein. Weitaus massiver allerdings erschütterte die Einrichtung von *monti di pietà* den traditionellen jüdisch-christlichen Zwischenraum, wie er sich vor allem in den Wirtschaftsbeziehungen konstituiert hatte. Die Bedeutung predigender Franziskanermönche wie namentlich Bernardino da Siena für diese Entwicklung und die Destabilisierung der Beziehungen zwischen Juden und Christen insgesamt erwähnte auch Rachele Scuro (Siena), die sich in ihrem Referat den Kontakten zwischen Mehr- und Minderheit am Beispiel der venezianischen Städte Bassano und Vicenza im 15. Jahrhundert widmete. Auch Scuro wies ausdrücklich darauf hin, dass die Situation der jüdischen Banken von lokalen Parametern stark abhängig war, wobei sich in relativer Unabhängigkeit von der venezianischen Oberherrschaft von Stadt zu Stadt die obrigkeitliche Politik gegenüber den Juden recht unterschiedlich gestaltete. Daraus resultierten wiederum Unterschiede in der Berufsstruktur der jeweiligen Judenschaften, wie Scuro am Beispiel des durch die Krise jüdischer Banken verstärkten Handels mit gebrauchten Waren veranschaulichte. Die Möglichkeit für einen Juden, Vertrauen auf christlicher Seite aufzubauen, stellt sich für Scuro insgesamt als ein häufig individualisiertes Phänomen dar, wie sie am Beispiel eines im Geldgeschäft aktiven jüdischen Vaters und seines Sohns veranschaulichte, deren Beziehungen zur christlichen Umwelt höchst unterschiedlich ausfielen.

Von der venezianischen *Terraferma* schweifte der Blick vor allem in der anknüpfenden Sektion auf die Territorien der *Serenissima* im Mittelmeer. David Jacoby (Jerusalem) schilderte die schwierige Situation der Juden von Kreta nach der Eroberung der Insel im frühen 13. Jahrhundert durch die Venezianer. Zwar hatten viele jüdische Inselbewohner den Anbruch der venezianischen Herrschaft begrüßt und sahen sich fortan durch wirtschaftliche Privilegierungen und ein gewisses Maß an Rechtssicherheit in ihren Hoffnungen nicht getäuscht. Demgegenüber erwies sich das Leben unter venezianischer Herrschaft in manchen Bereichen aber auch als schwieriger. Jacoby verwies in diesem Zusammenhang auf repressive Maßnahmen, wie etwa die Erhöhung der von den Juden zu entrichtenden Steuern, aber auch den fortan obligatorischen Charakter des Judenabzeichens. Die isolierte Stellung der Juden auf Kreta rührte nicht zuletzt, so der Jerusalemer Historiker, von der gespannten Beziehung mit der griechisch-

orthodoxen Bevölkerungsgruppe her, die sich etwa durch die Vergabe von Privilegien an Juden nach der venezianischen Eroberung benachteiligt sah.

Dass die Spannungen zwischen den unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen auch im frühneuzeitlichen Kreta dominierten, veranschaulichte Benjamin Arbel (Tel Aviv). Er verwies auf das durchaus ungewöhnliche breite Berufsspektrum der Juden von Kreta, mahnte aber, solche Phänomene oder etwa auch Tendenzen in der Namensgebung vorschnell als Indikatoren für Integration anzunehmen. Arbel kam zu dem Ergebnis, dass die Juden auf Kreta im 16. Jahrhundert zwar nach wie vor auf wirtschaftlicher Ebene nicht selten über enge Beziehungen zur griechischen Bevölkerung und zur venezianischen Elite verfügten. Von Integration in die Gesellschaft könne aber kaum die Rede sein. In diesen Zusammenhang fügte sich auch das Referat von Photis Baroutsos (Athen) ein, der den Fokus auf die bislang vergleichsweise wenig untersuchte Judenschaft der unter venezianische Herrschaft gelangten Insel Korfu richtete. Baroutsos sieht den Grund für die zunehmende Isolation der Juden von Korfu weniger in der Judenpolitik der Serenissima als vielmehr im Erstarren der Gruppe der *cittadini*, also einer Bürgerelite der Insel, die das Recht auf den Kontakt mit den venezianischen Oberbehörden zunehmend für sich beanspruchte und die Juden damit aus lokalen Entscheidungsprozessen drängte.

Als Schwierigkeit für das Knüpfen von privaten Kontakten zwischen Juden und Christen dürfte sich paradoxerweise in der mittelalterlichen Stadt, und dies wohl weit über venezianisches Gebiet hinaus, offenbar nicht selten ausgerechnet die Nähe dieser Religionsgruppen erwiesen haben. Angela Möschter (Trier) zeichnete dies am Beispiel eines außerordentlich gut überlieferten Prozesses gegen den Juden Frizel Rapp in Treviso im Jahr 1449 nach. Sie verwies in der Diskussion ihres Referats zudem auf den bezeichnenden Fall eines Juden, der ebenfalls im 15. Jahrhundert so nahe an einer Kirche wohnte, dass er die Feier des christlichen Gottesdienstes von seinem Fenster aus ansehen konnte. Christen wiederum erspähten empört, dass der Jude im Augenblick der Wandlung nicht ehrfürchtig auf die Knie gefallen war.

Dieses Beispiel darf allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich italienische Juden in Fragen der gesellschaftlich sanktionierten Sitten nicht selten dezidiert an der christlichen Umwelt orientierten. Elliott Horowitz (Tel Aviv) widmete sich in einem ebenso anregenden wie amüsanten Referat dem Kuss als „social ritual among Jews and Christians“. Flankiert von Ausblicken bis hinein ins 20. Jahrhundert stellte Horowitz frühneuzeitliche hebräische Briefe vor, die den Versuch der jüdischen Schreiber dokumentieren, die in christlichen Kreisen sich formierende, regelrechte Wissenschaft vom richtigen Küssen als Ehrbe-

kundung zu übernehmen. Zu prüfen wäre, inwieweit in diesem Zusammenhang beispielsweise Castigliones „Cortegiano“ jüdische Leser fand.

Ungewöhnlich wären solche Lektüren durchaus nicht. Intellektuelle und intertextuelle Zwischenräume in den christlich-jüdischen Beziehungen loteten beispielsweise Karl E. Grözinger (Potsdam) und Giacomo Corazzol (Berlin) aus. Grözinger zeichnete das geistige Profil des berühmten venezianischen Seicento-Rabbiners Leone Modena nach. Er verdeutlichte, dass im Œuvre des Rabbiners, das sich auf den ersten Blick zu nicht unbeträchtlichen Teilen als eine verwirrende Fülle von Polemiken gegen Rabbinismus, Christentum, Kabbala und Islam präsentiert, ein ebenso kohärentes wie kühnes Konzept greifbar wird. Modena habe den Versuch unternommen, ein vorrabbinisches, vorchristliches und vorislamisches Urjudentum zu konstruieren. Der Kategorie der natürlichen Vernunft sei in diesem Zusammenhang eine wichtige Bedeutung zugekommen.

Corazzol widmete sich neuen Quellen zu Pico della Mirandas Kabbala-Rezeption. Für die historische Forschung boten die religionswissenschaftlich ausgerichteten Referate nicht zuletzt deswegen eine wichtige Anregung, weil sie verdeutlichten, dass die oft überdurchschnittlich gut dokumentierten, gewissermaßen papiernen Zwischenräume zwischen jüdischen und christlichen Gelehrten nicht vorschnell als Zeugnisse eines in Religionsfragen entschärften Diskurses gedeutet werden sollten. Die Geschichte des Kontakts zwischen jüdischen Gelehrten und christlichen Hebraisten und Kabbalisten in der italienischen Renaissance ist vielmehr nicht selten auch eine Geschichte falscher Erwartungshaltungen und pragmatischer Umdeutungen.

Rafael Arnold (Paderborn) wandte das Konzept des Zwischenraums aus der Sicht des Sprachwissenschaftlers an. Er untersuchte vor allem frühneuzeitliche Testamente, die von sefardischen Juden Venedigs hinterlassen wurden. In diesen Quellen lässt sich die Vermischung des Spanischen und Portugiesischen mit dem von den Emigranten in Venedig erlernten Italienischen nachweisen und somit ein Stück des alltagssprachlichen Facettenreichtums im Ghetto von Venedig erahnen. Einen Einblick in das Alltagsleben im von Mauern umgebenen Ghetto bot auch das Referat von Robert Jütte (Stuttgart). Er stellte den Fall einer spektakulären Geburt siamesischer Zwillinge im venezianischen Ghetto 1575 vor. Das Ereignis selbst verwandelte das Ghetto zumindest für kurze Dauer in einen buchstäblichen Zwischenraum: Die Wundergeburt habe damals solches Aufsehen erregt, dass aus Venedig und dem Umland zahlreiche Juden und Nichtjuden ins Ghetto strömten. Die intertextuellen Zwischenräume wiederum, die dieses Ereignis stiftete, offenbarten sich in kurz darauf gedruckten Flugschriften. Christliche Autoren wie auch jüdische Chronisten beschäftigten sich inten-

siv mit der Deutung des Ereignisses und gewähren dem Historiker dadurch Einblick in die jeweilige Wissenshorizonte: Die jüdischen Quellen etwa lassen auf eine Vertrautheit mit damaligen medizinischen Erklärungen von (Miss-)Geburten schließen.

Ein solches Wissen fügt sich in gewisser Weise in das Bild, das Renata Segre (Venedig) von den Fähigkeiten jüdischer Mediziner im Mittelalter zeichnete. Segre untersuchte in ihrem Referat konkret die Ansiedlung jüdischer bzw. konvertierter Ärzte im Venedig an der Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert. Gestützt auf neuere Archivfunde umriss sie die schwierige Stellung dieser Berufsgruppe. Zwar sei das Wirken der jüdischen Mediziner von seiten der Serenissima offenbar ausdrücklich aufgrund deren Qualifikation gewünscht worden. Dem Druck zur Taufe aber konnten sich viele gleichwohl nicht entziehen, was auch die Formel „olim iudeus“ hinter manchen dieser Namen bezeugt.

Mit der für das jüdische Leben in Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit insgesamt wohl wichtigsten Berufsgruppe, den Geldverleihern, beschäftigten sich Reinhold Mueller (Venedig) und Miriam Davide (Triest). Mueller zeichnete die Anfänge der jüdischen Banken in Mestre und Venedig nach. Das Wirken aschkenasischer Juden in der verglichen mit Venedig beschaulichen Stadt Mestre im Spätmittelalter ist für Mueller mitnichten nur eine Fußnote der jüdischen Geschichte. Vielmehr bietet sich am Beispiel der im 15. Jahrhundert einflussreichen Judenschaft von Mestre für den Historiker die Möglichkeit, innerhalb eines Mikrokosmos die Formierungsprozesse, aber auch die Schwierigkeiten des jüdischen Geldverleihs zu analysieren. Das Beispiel Mestre erlaubt allerdings ebenso, um an Muellers Bemerkungen zur dortigen Produktion bedeutender jiddischer Handschriften anzuknüpfen, die Analyse der Transformation von ökonomischem in kulturelles Kapital. Die jüdischen Geldverleiher Mestres im Spätmittelalter erscheinen in diesem Zusammenhang somit keineswegs lediglich als geschickte Protagonisten in einem prekären ökonomischen Zwischenraum. Vielmehr erweisen sie sich als bedeutende Mittler von Wissen über die Alpen hinweg.

Miriam Davide wiederum rückte die Aktivitäten jüdischer Frauen, namentlich Witwen, im Bankenwesen in den Mittelpunkt ihres Referats. Davide, die faszinierende Zeugnisse für die Aktivitäten jüdischer Frauen in diesem brisanten und komplizierten wirtschaftlichen Sektor präsentierte, plädierte gleichwohl dafür, auch das Wirken von jüdischen Frauen in weiteren Branchen genauer zu untersuchen: So finden sich bereits im Spätmittelalter beispielsweise Spuren des geschickten Wirkens jüdischer Frauen in Bereichen wie dem Textilverkauf, dem Handel mit Gebrauchsgütern sowie dem Verkauf von Juwelen. Davide widmete

sich in ihrem Referat darüber hinaus dem Vergleich mit christlichen Frauen, nicht ohne den Verweis, dass auch innerhalb des Judentums selbst noch vergleichende Forschungen nötig sind. Das Geschäftsgebaren aschkenasischer und italienischer Jüdinnen unterscheidet sich, so Davide, im Spätmittelalter zum Beispiel durchaus markant.

Resümierend ist festzustellen: Die Konferenz war von einer durchweg hohen Qualität der Referate und Diskussionen geprägt. Der Tagungsband, der geplant ist, dürfte daher einen genuinen Beitrag zur Forschung über das ansonsten nicht eben unzureichend untersuchte venezianische Judentum liefern. Ob sich das Konzept der Zwischenräume als Paradigma in der jüdischen Geschichte, zumindest der Frühneuezeitforschung, festigen kann, müssen allerdings weitere, zukünftige Studien erweisen. Die Ergebnisse vieler Referate sprechen durchaus dafür, obgleich einige Teilnehmer der Konferenz in den Diskussionen Skepsis äußerten und eine allzu schwammige Terminologie der vor allem literaturwissenschaftlichen Referenztexte bemängelten.

Unabhängig von solchen historiographischen Fragen erwies sich durch die Konferenz auf der Ebene des Wissenschaftsbetriebs selbst eindrucklich die Notwendigkeit von kontinuierlich gepflegten Zwischenräumen, in denen ein interdisziplinärer Austausch im Fach jüdische Geschichte stattfinden kann. Denn nach wie vor dürfte als dringliches Desiderat der Forschung die in manchen Referaten eingeforderten vergleichenden Studien gelten. So wurde beispielsweise deutlich, dass sich pauschale Aussagen über die Judenpolitik im venezianischen Territorium des späten Mittelalters und der Frühen Neuzeit kaum treffen lassen. Die Unterschiede in der lokalen Praxis der Judenpolitik zwischen Terraferma, Lagune und Stato da Mar sind allzu markant. Hier ist also von Historikern, die sich zukünftig an einen Überblick wagen wollen, eine Art venezianische Binnenkomparatistik gefordert, die angesichts der steigenden Zahl von ortsspezifischen Untersuchungen auf einem stabilen Fundament aufbauen kann. Nicht minder wichtig dürfte allerdings auch der inneritalienische und europäische Vergleich sein. Vergleiche mit Städten nördlich der Alpen wie etwa Frankfurt könnten hier zu einer Schärfung der am lokalen Beispiel gewonnenen Forschungsergebnisse beitragen.

Daniel Jütte, Stuttgart

Das „Global Forum for Combating Antisemitism“ tagte im Außenministerium in Jerusalem

Am 24. und 25. Februar 2008 fand im israelischen Außenministerium in Jerusalem das sechste GLOBAL FORUM FOR COMBATING ANTISEMITISM unter der Patronage von Außenministerin Zipi Livni sowie ihrem Kabinettskollegen und Minister für „Diaspora Affairs and Combating Antisemitism“, Isaac Herzog, statt. Persönlich eingeladen waren Vertreter jüdischer Organisationen, Politiker, Diplomaten, Wissenschaftler/innen und Vertreter von Nichtregierungsorganisationen (NGO). Zu den offiziell Eingeladenen 248 Teilnehmer/innen aus 34 Ländern kamen noch einige weitere hinzu, so dass es um die 300 Teilnehmer aus rund 40 Staaten gab. Die größten Gruppen machten die Teilnehmer aus Israel (119), den USA (28), England (17) und Frankreich (13) aus. Es gab aber auch Teilnehmer aus Venezuela, Dänemark, Südafrika, Rumänien, Norwegen, Schweden, Bulgarien oder Australien. Eine solche Vielzahl internationaler Teilnehmer/innen bei einer Konferenz zur Analyse und Bekämpfung des Antisemitismus ist weltweit einmalig.

Der Generaldirektor im israelischen Außenministerium, Aaron Abramovich, äußerte sich einleitend von Ahmadinejads anti-israelischen Drohungen und dessen Antisemitismus. Am 14.12.2005 sprach demnach der iranische Präsident vom „Holocaust“ als einem „Mythos“, am 06.08.2006 stellt er die menschenverachtende, antisemitische Frage, bezüglich „Zionisten“: „Sind sie Menschen?“, um am 3. Juni 2007 von den „Kindern Palästinas“, welche sich „im letzten Kampf gegen Israel“ befänden, zu fabulieren. Abramovich sagte in klaren Worten, dass „2008 is the time for action“: „We must stop Iran!“

Danach kam Natan Sharansky ans Mikrofon. Sharansky machte 1986, aus der Sowjetunion kommend, Alijah und war 2003 Begründer des GLOBAL FORUM FOR COMBATING ANTISEMITISM. Er betonte, dass die „Menschenrechte“ zu einem Mittel im Kampf gegen Israel verkommen sind. Viele Israelfeinde wollten einen „demokratischen Staat aller Bewohner“ und explizit „keinen jüdischen Staat“. Er legte zwei Maßstäbe an, welche die Kritik an bestimmten Politiken Israels vom antiisraelischen Ressentiment scheidet: 1.) Es darf keine Beziehung gezogen werden von Israel zu Apartheid. 2.) Israel muss klar als jüdischer Staat anerkannt werden.

Ähnlich mitreißend wie Sharansky sprach anschließend der Leiter der Gedenkstätte Yad Vashem, Avner Shalev. Er betonte, dass die Nazis mit „Wörtern“ begonnen haben, und wenn jetzt Ahmadinejad Juden, Zionisten und Israelis als „Mikroben“ diffamiert, sekundiere er diese Deutschen. So wie Sha-

ransky betont hatte, dass das „Hauptfeld“ im Kampf gegen den Antisemitismus die „Freie Welt“ sei, welche durch „Postmodernismus“ und „Multikulturalismus“ dem Judenhass freien Lauf lasse, so insistierte auch Shalev darauf, dass „Liberale“ mit ihrem ach so »gut gemeinten« Antizionismus bzw. dem Herunterspielen der islamischen Gefahr „fast so gefährlich“ seien wie Ahmadinejad selbst.

Dann sprach Abe Foxman, der nationale Direktor der berühmten ANTIDEFAMATIONLEAGUE aus den USA. Er konnte sich vor 20, 30 oder auch 40 Jahren nicht vorstellen, dass der Kampf gegen den Antisemitismus noch einmal so wichtig werden würde, wie es heute der Fall ist. Er erwähnte die Ermordung des Journalisten Daniel Pearl, der *als Amerikaner* im War on Terror gefangen genommen wurde, und von bestialischen Jihadisten *als Jude* ermordet wurde. Foxman erwähnte das exemplarisch, weil Juden als Einzelpersonen zum ‚kollektiven Juden‘ gemacht werden, um sie zu ermorden. Sehr bewegt betonte er, dass dieses Global Forum ein deutliches Zeichen sei, dass die Juden nicht alleine stünden.

Nach diesen Grundsatzreden gab es über die beiden Konferenztage verteilt sieben Panels zu unterschiedlichen Themen wie „Antisemitismus in der muslimischen und arabischen Welt“, „Antisemitismus in den Medien und im Internet“ oder auch „Antisemitismus an Universitäten und in intellektuellen Zirkeln“. Der Chairman des Middle East Media Research Institute (MEMRI), Prof. Menahem Milson, zeigte kurze Video-Filme über islamistische Propaganda, wie ein bereits bekanntes Filmchen, welches die Indoktrination eines 3jährigen muslimischen Mädchens zeigt, das antijüdische Phrasen nachplappert. Sehr wichtig war im Anschluss an Milson der Vortrag von Prof. Raphael Israeli, einem ausgewiesenen Islamkenner, der zu den Themen Islam, Terrorismus und Jihad bereits 25 Bücher geschrieben hat. Er stellte fest, dass es doch bemerkenswert sei, dass fast alle Leute den Chef der Palästinensischen Autonomiebehörde Abbas als „moderat“ bezeichnen würden, obwohl dieser doch seine Doktorarbeit zur Bedeutung der Holocaustleugnung verfasst hat. Nach ihm kam ein Redner aus dem Vereinigten Königreich ans Rednerpult, Maqsood Ahmed, der in England bzw. Großbritannien als moderater Muslim aktiv im Kampf gegen den Antisemitismus wirkt. Andere Redner lobten den Mut Ahmeds, als Freund Israels und der Juden öffentlich aufzutreten, was von radikalen Muslimen gar nicht gern gesehen werde, um es vorsichtig auszudrücken. Der Knesset-Abgeordnete Rabbi Michael Melchior sprach danach über die „Durbanisation“, also die »antirassistische« Anklage gegen Israel auf der ersten UN-Konferenz im südafrikanischen Durban 2001. Auch Melchior betonte die große Bedeutung von Nicht-Juden im

Kampf gegen Antisemitismus. Außer Ahmed waren aber nur sehr wenige nicht-jüdische Redner anwesend, darunter der Politologe und Publizist Matthias Küntzel, der auf die guten Beziehungen der Nationalsozialisten zu arabischen Führern hinwies, oder der britische Unterhausabgeordnete John Mann, der in energischem Tonfall auf die Defizite im Kampf gegen Antisemitismus aufmerksam machte. Er erwähnte aber auch, dass es auf der Insel gelungen ist, in jeder Region des Landes, in jedem Polizei-Department eine extra Kategorie „Antisemitismus“ einzuführen, um alle spezifisch antisemitischen Straftaten als solche zu kategorisieren. Weniger überzeugend war das Statement von Petra Pau von der Partei „Die Linke“, welche in ihrer Funktion als Bundestagsvizepräsidentin eingeladen wurde. Sie betonte primär die Existenz des rechtsextremen Antisemitismus und redete von der Trias „Rechtsextremismus, Rassismus und Antisemitismus“. Das hat einige Teilnehmer im Anschluss (auch mir selbst gegenüber) zu der Frage veranlasst, wieso sie denn nicht vom linksradikalen Antizionismus gesprochen habe, eine wichtige Frage, die auch am selben Tag in der Jerusalem Post gestellt wurde. Hier wurde in einem Vorabbericht zu der Konferenz die Frage aufgeworfen, weshalb sich Pau weigere, ihren Parteikollegen Norman Paech, der als Antizionist berüchtigt ist und z. B. 2006 zur Zeit des Libanonkrieges von einem versuchten „Vernichtungskrieg“ Israels gegen die Hezbollah gesprochen hatte, als Antisemiten zu bezeichnen. Auch die weiteren Ausführungen von Pau machten deutlich, dass sie sich mit dem spezifischen Phänomen des Antizionismus oder auch islamischen Jihad wenig befasst hat, was sich u.a. darin zeigte, dass sie erwähnte, „Sozialarbeiter“ hätten ihr erzählt, in manchen Stadtteilen Berlins würden die „ungelösten Krisen“ im „Nahen Osten“ unter Jugendlichen „gegeneinander ausgelebt“. Bekanntlich sind in der Tat Hezbollah-, Hamas- und auch PLO-Fans u.a. in Berlin-Neukölln, Kreuzberg oder Wedding aktiv. Wo aber sind dort die israelischen Straßengangs, welche die muslimischen Jugendlichen tagtäglich drangsaliieren und bedrohen? Die Reduktion des Jihadismus und Antisemitismus auf die „ungelösten Krisen“ verkennt den ideologischen Gehalt des neuen und alten Antisemitismus gleichermaßen, passt aber in die altbackene, mehr oder weniger marxistische Phraseologie von einer innigen Beziehung von „Krise“ und „Antisemitismus“.

Von ganz anderem Gewicht war sodann der Vortrag des Historikers Robert Wistrich, Leiter des wohl weltweit bekanntesten Instituts zur Erforschung des Antisemitismus, dem VIDAL SASSOON INTERNATIONAL CENTER FOR THE STUDY OF ANTISEMITISM an der Hebrew University of Jerusalem. Er betonte, dass schon Hans Mayer in den frühen 1970er Jahren vom „neuen Antisemitismus“ gesprochen habe. In gar nicht sarkastischer oder zynischer Weise stellt

Wistrich klar, dass er bzw. wir Ahmadinejad „dankbar“ sein sollten, denn dieser habe die existentielle, Shakespearsche Hamlet-Frage „To be or not to be“ ins 21. Jahrhundert transponiert. Nach Wistrich kam das zweite analytisch herausragende Referat von Prof. Dina Porat. Sie ist Leiterin des STEPHEN ROTH INSTITUTE FOR THE STUDY OF CONTEMPORARY ANTISEMITISM AND RACISM an der Tel Aviv University. Porat betonte, dass der französische Intellektuelle Alain Finkielkraut schon vor über 20 Jahren auf die Verbindung von Antisemitismus, der Linken und Antirassismus eingegangen sei. Heute würde das u.a. im (israelischen) Post-Zionismus ein Echo erfahren. Sehr interessant und für die kommenden Jahre und Jahrzehnte wegweisend dürfte Porats These sein, es gebe bezüglich des Holocaust einen regelrechten „Opferwettstreit“. Sie macht drei Elemente dabei aus: 1.) Wer ist verantwortlich für den Holocaust? 2.) Wer ist das Opfer? 3.) Sind wirklich Juden die Opfer? Sehr plastisch machte Porat dies an einem »Bonmot« im negativen Sinne fest: »The one owns the pain, owns the world«. »Wem der Schmerz gehört, dem gehört die Welt« soll dies besagen. Wiederum bezieht sie sich auf einen französischen Intellektuellen, Bernard-Henri Lévy, der eben diesen „Kampf“ um das „Opfer-Sein“ analysiert und kritisiert. Namentlich der akademische Antizionist Edward Said hat diese Form des neuen Antisemitismus über Jahrzehnte mitkreiert, als er von den Palästinensern als den „Opfern der Opfer“ redete – bis heute in antizionistischen, antiisraelischen Kreisen ein beliebtes rhetorisches Mittel.

Dr. Anthony Julius aus England beschrieb die verschiedenen Facetten des Antizionismus und betonte, dass dieser historisch von osteuropäischen Juden erfunden wurde. In der Folge seien im Wesentlichen drei Facetten auszumachen: 1.) Linker Antizionismus, der die „Klasse“ über die „politische Identität“ stelle. 2.) Religiöser Antizionismus, welcher lieber abwarten möchte, was heilsgeschichtlich so passiere und sich vehement gegen eine „Beschleunigung der Besiedlung“ Israels wehre bzw. wehrte. 3.) Der „assimilatorische“ Antizionismus; hier erwähnte Julius exemplarisch die historische Debatte über Juden in England, in der sich manche eben lediglich als „Briten jüdischer Herkunft“ verstanden und sich gegen den Zionismus als politische Aktion wandten. Schließlich – und das führte zu einer kleinen lustigen Kontroverse – meinte Julius, der sich als Wissenschaftler viel mit historischen Quellen der Judenfeindschaft beschäftigt, dass nun mal „Rubbish is Rubbish – history of Rubbish is scholarship“, was soviel heißt wie: „Müll ist Müll und die Geschichte des Mülls ist Wissenschaft“...

Als letzter der vielen Beiträge sei Dr. Andre Oboler erwähnt, der einen sehr guten Vortrag über „antisemitism 2.0“ gehalten hat. Dabei geht es um eine der

wichtigsten und sich am schnellsten entwickelnden Formen der Judenfeindschaft: das selbstgebastelte Internet, das so genannte „web 2.0“. Dieses bietet Ideologen, Fanatikern und ganz normalen mainstream Israelfeinden unendliche Möglichkeiten zu agitieren. Oboler zeigte die Bedeutung von sozialen Netzwerken wie „Facebook“, mit über 60 Millionen Mitgliedern das wohl größte seiner Art, wo sich sehr viele Untergruppen antizionistisch und auch sonst antisemitisch betätigen. Ein Äquivalent ist in Deutschland und Europa „studiVZ“ und seinen Ablegern (mit ca. 5 Mio Usern derzeit), wo es auch viele antijüdische Gruppen bzw. Aktivisten gibt.

Leider war auf dem Global Forum so gut wie kein Raum für Diskussion. Nur selten waren wegen der knappen Zeit Fragen möglich. Deshalb kam es kaum zu Kontroversen oder einem wirklichen Austausch von Referenten und Publikum. Die weit über 60 Referate waren definitiv zuviel des Guten. Auffallend war darüber hinaus, wie wenige Frauen involviert waren – lediglich 8 Frauen traten als Rednerinnen in Erscheinung. Zu hoffen bleibt, dass die Entschiedenheit und konsequente Haltung vieler Redner/innen einen Widerhall in der Weltpolitik finden und in den jeweiligen Ländern dem Kampf gegen Antisemitismus und Antizionismus stärken. Ein erster, wichtiger Schritt wird 2009 folgen, dann wird das Global Forum erstmals nicht in Israel, sondern in London stattfinden. Da Europa einer der entscheidenden Plätze im Kampf gegen Islamismus, Jihad, Antizionismus und Antisemitismus sein wird bzw. sein soll, ist das ein guter Ort um das Global Forum in Europa bekannter zu machen und vor allem die Kritik am Antisemitismus auf eine deutlich breitere Basis zu stellen.

Clemens Heni, Berlin

Arno Herzig/Cay Rademacher (Hg.): Die Geschichte der Juden in Deutschland. Ellert & Richter Verlag: Hamburg 2007. 352 S., zahlreiche Abb., € 29,95.

Der Titel dieses wunderschön bebilderten Überblickswerks ist Programm. Wie Reinhard Rürup in der Einleitung betont, kann man von einer deutsch-jüdischen Geschichte erst seit dem späten 18. Jahrhundert sprechen. Da der Zeitraum, der in dieser, von einem ausgewiesenen Kenner der Materie, Arno Herzig, mitherausgegebenen populärwissenschaftlichen Gesamtdarstellung aber von der Antike bis in die Gegenwart reicht, hat man sich bewusst für den Akzent auf „jüdische Geschichte in Deutschland“ entschieden.

Wenngleich die geographische Eingrenzung („Deutschland“) – historisch bedingt – durchaus flexibel gehandhabt werden muss, so stellt sich die Frage, ob das Eingangskapitel mit der Überschrift „Von König David bis zu Karl dem Großen“ (Cay Rademacher) nicht doch falsch dimensioniert wurde, sowohl in zeitlicher als auch räumlicher Hinsicht. Stattdessen hätte man sich ein Kapitel gewünscht, das die nur schwer nachweisbare Präsenz von Juden in ehemals römischen Gebieten Germaniens in der Spätantike und im frühen Mittelalter thematisiert hätte. Dazu gibt es eine Forschungskontroverse, die in den letzten Jahren zum Teil mit einer erheblichen Schärfe geführt wurde und deren Protagonisten Friedrich Lotter und Michael Toch sind. Leider geht auch der an sich sehr instruktive Abschnitt über Juden im Mittelalter (800-1350) von Arno Herzig mit keinem Wort auf diesen Disput ein. Allerdings sind Lücken angesichts des knapp bemessenen Umfangs, den jeder der Autoren zur Verfügung hatte, nicht zu vermeiden gewesen. Um so erfreulicher ist es, dass sowohl in den Überblickskapiteln zur mittelalterlichen als auch frühneuzeitlichen Geschichte (Rotraud Ries) die Alltagsgeschichte zumindest kurz angerissen wird. So erfährt man beispielsweise etwas über das jüdische Familienleben in der Zeit vor der Emanzipation. Ein eigenes Kapitel (ebenfalls von Rotraud Ries) ist einer bedeutenden Quelle zur Sozial-, Geschlechter- und Alltagsgeschichte der Juden im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation gewidmet: den Memoiren der Glikl von Hameln. Den Herausgeber gebührt ein besonderes Lob dafür, dass sie auch einen eigenen Beitrag zur Geschichte der Sepharden in Hamburg aufgenommen haben. Besonders nachdenklich stimmt die Schlußbemerkung von Michael Studemund-Halévy, dem wohl besten Kenner dieser Materie, dass es nach 1945 zu keiner Wiederbelebung sephardischen Lebens in Deutschland gekommen ist. „Den langen Weg von der Duldung zur Emanzipation“ (1650-1871) skizziert Andreas Brämer und arbeitet dabei die entscheidenden Faktoren, die zu dieser

Entwicklung geführt haben, heraus. Besondere Akzente oder Schlaglichter setzen Beiträge über Jud Süß (Frank Otto), die Rothschilds (Jörg-Uwe Albig) und über die Haskalah (Eberhard Wolff).

Fast genauso viele Seiten wie für die Zeit bis 1800 sind der deutsch-jüdischen Geschichte der letzten beiden Jahrhunderte gewidmet. Die Zäsuren orientieren sich an der üblichen historischen Periodisierung: Ulrich Sieg schildert präzise die Lage der Juden im Kaiserreich und macht z. T. auch auf wenige bekannte Details, wie z. B. die Rolle der Militärrabbiner im Ersten Weltkrieg aufmerksam. Zwei Kapitel (von Kirsten Heinsohn und Andreas Reinke) befassen sich mit der Situation der Juden in der Weimarer Republik. Ergänzt werden diese Überblicksdarstellungen von Exkursen, so u. a. über den Bäderantisemitismus (Frank Bajohr) oder über die Ostjuden (Frank Golczewski). Auf knapp 20 Seiten beschreibt Beate Meyer die „Ausgrenzung und Vernichtung der deutschen Juden (1933-1945). Einzelne Aspekte des jüdischen Schicksals in der NS-Zeit (wie z. B. den jüdischen Widerstand oder die „Arisierung“) thematisieren Arnold Pauker und Frank Bajohr). Aspekte der Nachkriegsgeschichte beleuchten Beiträge von Monika Richarz, Angelika Königseder und Peter Reichel.

Den Schluss dieses lesbaren Bandes bilden drei epochenübergreifende Darstellungen zur jüdischen Kunst (Annette Weber), zu Juden in der Literatur (Hans Otto Horch) und zur Juden in der Musik Deutschlands, die allesamt von ausgewiesenen Kennern stammen.

Dem Verlag gebührt ein Dank für die opulente Ausstattung dieses Werkes. Die Bildqualität (insbesondere der Farbbildungen) ist vorzüglich, auch findet man häufig wenig „verbrauchte“ Bilder, so z. B. nicht nur Pessach-Haggadot, sondern auch medizinische Traktate und aufschlussreiche Dokumente (u. a. den Fragebogen, den Rathenau vor seinem Amtsantritt ausfüllen musste).

Dass Irrtümer und Fehler in seinem solchen Überblickswerk nicht zu vermeiden sind, sei nur kurz angemerkt. So reicht die Tradition der Haggadot weit in die Zeit vor dem 13. Jahrhundert zurück. Auch ist beispielsweise das genaue Sterbejahr (1521) von Pfefferkorn seit einigen Jahren bekannt.

Robert Jütte, Stuttgart

Georg Bossong: Die Sepharden. Geschichte und Kultur der spanischen Juden. C.H. Beck Verlag: München 2008. 128 S., 7,90 €.

Der bekannte Romanist Georg Bossong, der an der Universität Zürich lehrt, hat in der Reihe „Wissen“ des Beck-Verlages einen Band zur „Geschichte und Kultur der spanischen Juden“ verfasst. Sein *tour d’horizon* erstreckt sich von der Antike bis in die Gegenwart, wobei das Mittelalter auf der Iberischen Halbinsel (hebr. *sfarad*) einen besonderen Schwerpunkt bildet. Natürlich fehlen hier nicht die großen Wissenschaftler, Philosophen und Dichter, die dieses Goldene Zeitalter hervorgebracht hat: Menahem Ibn Saruq und Yona ibn Djanah, denen wir die erste systematische Erfassung des Wortschatzes bzw. die Erkenntnis des dreikonsonantigen Charakters des Hebräischen verdanken; Salomo Ibn Gabirol (unter dem Namen „Avicbron“ galt er bei den Christen als der christlichste Philosoph!) und Jehuda Halevi (Bossong schreibt „Yehuda ha-Lewi“), deren Hymnen und Lieder in die sephardische Liturgie Eingang fanden und schließlich Maimonides, Verfasser des „More nebuchim“ – (Bossong windet sich bei der Übersetzung des Titels ein wenig und sagt einmal „Führung der Verwirrten“ [S. 36] und an anderer Stelle „Lehrer der Verwirrten“ [S. 46]. Andererseits verwendet er den Begriff „Weltjudentum“ mehrmals). In der gebotenen Kürze, aber dennoch reich an präzisen Informationen, gibt der Verfasser ein lesenswertes Panorama dieser kulturellen Blütezeit, zu deren Besonderheiten auch die rege Beteiligung der Juden an Übersetzungen vor allem von wissenschaftlicher Fachliteratur und arabischer bzw. griechischer Philosophie gehört (berühmt geworden ist die so genannte Übersetzerschule unter dem kastilischen König Alfons X., dem Weisen im 13. Jahrhundert).

Allerdings muss im Zusammenhang mit dem Islam auch auf die nicht immer freundliche Politik der Herrscher hingewiesen werden. Noch immer ist das Wunschbild vom toleranten Miteinander im muslimischen Spanien („convivenencia de las religiones“) so lebendig, dass auch Bossong die muslimische Zeit schöner färben zu wollen scheint, als sie war. Nur so erklären sich die Widersprüche, die sich in den entsprechenden Buchkapiteln zeigen: So schreibt Bossong beispielsweise an einer Stelle: „Die Katastrophe kam mit der almoravidischen Eroberung, die den spanischen Islam mit seiner Toleranz hinwegfegte...“ (S. 28), um im nächsten Kapitel abzuwiegeln: „Der vergleichsweise milden Herrschaft der Almoraviden folgten die Almohaden...“ (S. 32).

Tatsache bleibt, dass im 12. Jahrhundert die Alternative lautete: „Konversion zum Islam oder Tod“ (S. 33). Daraufhin flüchteten viele in die christlichen Kö-

nigreiche im Norden, wodurch sich der Schwerpunkt des sephardischen Judentums ins christliche Spanien verschob.

Aus der Zeit unter christlicher Herrschaft sind besonders die öffentlichen Disputationen zu erwähnen, von denen die eine unter Jakob I. von Aragon 1263 in Barcelona stattfand, und die andere, die eine erbitterte Auseinandersetzung zwischen Christentum und Judentum darstellte, 1413 in Tortosa abgehalten wurde. Spätestens in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts steigerte sich dann in Spanien der religiöse Antijudaismus zur Judenfeindlichkeit:

Bereits in früheren Jahrhunderten hatte es immer wieder Zwangsbekehrungen gegeben. Oftmals hatten die Bedrängten den christlichen Glauben nur oberflächlich angenommen, was dazu führte, dass diese *conversos* als Scheinchristen ihrem jüdischen Glauben treu geblieben waren. Die 1478 eingerichtete Inquisition hatte insbesondere diese Kryptojuden im Visier. Die Vermutung, die Juden würden durch die Konversion noch längst nicht zu „echten Christen“, sondern blieben doch immer ‚irgendwie jüdisch‘, wuchs sich zu einem Generalverdacht aus. Nun unterschied man zwischen Alt- und Neuchristen und verband mit der Frage des Glaubens die nach der Herkunft und „Reinheit des Blutes“ (*limpieza de sangre*).

Vor dem Hintergrund der Zwangstaufen und der Inquisition einerseits und gewissermaßen als Reaktion auf den maimonidischen Rationalismus entstand in Sepharad auch die *Kabbala*, die jüdische Mystik, deren Entwicklung Bossong nachzeichnet, wobei er ihr bei aller offenkundigen Skepsis doch gerecht zu werden versucht. Mit der Vertreibung aus Spanien 1492 und der erneuten Exilserfahrung erhöhte sich die Erwartung, der Erlöser möge kommen, oder das, was Gershom Sholem die „messianische Spannung“ nannte, nochmals erheblich, was offenbar dazu beitrug, dass eine undurchsichtige Person wie Sabbatai Zvi (Bossong schreibt Shabbetay Tsevi; 1626–1676) mit seinen Vorhersagen der Ankunft des Messias so großen Zulauf finden konnte.

Von den Zufluchtsländern und –städten der sephardischen Juden beleuchtet Bossong die wichtigsten: Amsterdam, das auch als „Jerusalem des Nordens“ bezeichnet wurde, Hamburg und London als nördliche Zentren des Sephardentums, Istanbul und Saloniki, die beiden Metropolen im osmanischen Reich.

Dazwischen liegt Italien, und dies nicht nur im geographischen Sinne. Es bot vielen Zwangsgetauften die Möglichkeit, sich wieder offen zum Glauben ihrer Vorfahren zu bekennen und damit auch wieder mit den jüdischen Quellen und Schriften auseinanderzusetzen, und zugleich eröffnete sich im Kontakt mit den italienischen Humanisten (z.B. Pico della Mirandola) eine fruchtbare geistige Auseinandersetzung. So bildeten sich in Rom, Ferrara und Venedig, später auch

in Livorno neue Zentren sephardischen Lebens, die zugleich wichtige Druckorte für die Buchproduktion in hebräischer und lateinischer Schrift wurden, deren Absatzmärkte sowohl im Osten wie im Westen lagen.

Unter den Büchern, die im norditalienischen Ferrara gedruckt wurden, sind zwei besonders hervorzuheben: Zum einen die Übersetzung der Heiligen Schrift (in lateinischen Buchstaben), die nach ihrem Entstehungsort *Biblia de Ferrara* oder *Ferrara-Bibel* genannt wird. Sie stellt eine wortwörtliche Übertragung dar, die den Originaltext so treu wie möglich abbildet. Die zuweilen schwer verständliche Übersetzung mit ihren Besonderheiten im Wortschatz und Satzbau stellt eine Verwendungsmodalität des (Juden-)Spanischen dar, das man als „Ladino“

bezeichnet. Hier hätte man sich gewünscht, dass Bossong als Sprachwissenschaftler noch ausführlicher auf die linguistischen Besonderheiten des gesprochenen und geschriebenen Judenspanisch eingegangen wäre.

Im gleichen Jahr wie die Ferrara-Bibel erschien am gleichen Ort das Buch *Consolação às tribulações de Israel* (‘Trost für die Leiden Israels’) von Samuel Usque. Es gilt als ein Meisterwerk portugiesischer Renaissanceprosa und unterstreicht den Beitrag der Sepharden zur Literaturgeschichte ihrer Muttersprachen. (Die erste Ausgabe wurde allerdings sogleich von der Inquisition vernichtet, eine zweite später in Amsterdam gedruckt).

Das umfangreichste und wohl auch bedeutendste Werk in judenspanischer Sprache entstand indes in Saloniki. Es handelt sich dabei um einen bis heute unvollendet gebliebenen Bibelkommentar, der den Titel *Me’am lo’eš* (‘Aus fremdem Volk’ nach Psalm 144). Sein Autor Joseph Kulli (Khulli oder auch Culi [1690-1732]), der das mehrbändige Werk begründete, und die zehn folgenden Mitautoren trugen im Laufe der Zeit neben moralisierenden Betrachtungen und Paraphrasen, eine wahre Fundgrube sephardischer Traditionen zusammen, deren wissenschaftliche Erforschung ein Desiderat darstellt.

Nicht zufällig entstand diese Enzyklopädie in Saloniki, im Osmanischen Reich, wo die sephardischen Juden nach ihrer Vertreibung freundlich aufgenommen worden waren. Saloniki, wo die größte Zahl sephardischer Juden lebte, war von 1500 bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts, eine überwiegend spanischsprachige Stadt (die offizielle Volkszählung von 1882 verzeichnete 56% jüdische Bewohner). Für viele Osmanen war das Spanische somit eine „jüdische Sprache“, wer Spanisch sprach, musste Jude sein. So selbstverständlich war das bis zu jener Zeit.

Die Tatsache, dass das Judenspanische eine sterbende Sprache ist (die Unesco listet es unter die zehn am meisten bedrohten Sprachen) kann niemand bestrei-

ten. In der Forschung werden zahlreiche Ursachen dafür diskutiert, sprachliche Assimilation an die Sprache der neuen Heimatländer, Gebrauch des Englischen, oder innersprachlich die „Überfremdung“ durch Lehnwörter aus zahlreichen Sprachen, und andere Gründe mehr. Bossong hingegen insistiert völlig zu recht auf dem Völkermord der Nationalsozialisten, dem die Gemeinde von Saloniki fast komplett zum Opfer fiel. Von den ca. 50000 Juden, die dort zu Beginn des Zweiten Weltkriegs lebten, wurden 45659 in den Gaskammern von Birkenau umgebracht. Nur wenige überlebten, weil sie im Besitz spanischer Pässe waren, und erst nach einer langen Odyssee, die nach Bergen-Belsen, Spanien, Casablanca und schließlich nach Israel führte. Mit dem Auslöschen der salonikischen Gemeinde war das Judenspanische zugleich seines Zentrums beraubt. Und die heutigen Bemühungen um das sprachliche und kulturelle Erbe der sephardischen Juden wird zwar allgemein begrüßt, die Chance, das Judenspanische damit vor dem Aussterben zu retten, wird allerdings von Bossong wie von anderen Forschern (z.B. Ora R. Schwarzwald) als sehr gering betrachtet.

Gegen Ende seines Buches erwähnt Bossong noch zwei wirkliche Kuriositäten: zum einen eine Gruppe von (Krypto-)juden, *judens*, die bis ins 20. Jahrhundert hinein im Norden von Portugal, an der Grenze zu Spanien am Fuß der Serra da Estrela, lebten. Ein polnischer Reisender, Samuel Schwarz, der auf einer Reise zufällig auf sie gestoßen war, weckte 1925 mit seinem Buch über die *judens de Belmonte* weltweit großes Interesse an dieser Gruppe. – Zum anderen stellen die *chuetas* auf Mallorca ein Kuriosum dar, deren Vorfahren schon vor Jahrhunderten den christlichen Glauben angenommen haben, und die dennoch bis heute eine besondere, genau definierte Minderheit in der mallorquinischen Gesellschaft bilden. In diesem Zusammenhang bringt Bossong plötzlich die These Jean-Paul Sartres von der Bestimmung des Juden durch die Anderen ins Spiel: Jude ist, wer als Jude angesehen und behandelt wird. Bossong versucht diese Definition für die *chuetas* in Geltung zu bringen: „...die soziale Bedingtheit des Judeseins, die als imaginäres Konstrukt beginnt, dann aber eine Eigendynamik entfaltet, an deren Ende eine psychologisch-religiöse Realität steht.“ Über diese Bemerkung, die die tatsächliche Herkunft ausblendet, ließe sich streiten. Nicht aber über die Qualität dieses Buches insgesamt, das eine konzentrierte Informationsquelle darstellt und die Leser auf gut verständliche Weise für die Faszination des sephardischen Judentums gewinnen kann.

Rafael Arnold, Paderborn

Barbara Staudinger: Die jüdische Welt und die Wittelsbacher (= Sammelbilder 01). Katalog des Jüdischen Museums München. Edition Minerva: Wolfratshausen 2007. Dt. und engl., 64 S., zahlreiche Abbildungen, 12 €.

Das neue Jüdische Museum in München hat 2007, flankiert von regem Interesse der Medien, seine Pforten geöffnet. Mit einer Schau über „Die jüdische Welt und die Wittelsbacher“ startete das Haus einen Zyklus von Ausstellungen über die Geschichte jüdischen Sammelns *und* des Sammelns von Judaica. In der Auftaktausstellung, deren Katalog hier anzuzeigen ist, richtete sich der Fokus speziell auf Geschichte des Sammelns von Judaica durch die Wittelsbacher und ihren Umkreis.

Bereits in der von Herzog Albrecht V. von Bayern (1528-1579) gegründeten Münchner Kunst- und Wunderkammer sollen, so ein Inventar aus dem Jahre 1598, „allerlay Geschirr und Zeug, so die Juden zu ierer Beschneidung und Gottesdienst gebraucht haben, alles anticalisch [antik]“ ausgestellt worden sein. Wie die Kuratorin und Verfasserin des Katalogs, die Historikerin Barbara Staudinger, allerdings überzeugend ausführt, dürften diese heute nicht mehr existierenden, vermeintlich „anticalischen“ jüdischen Ritualgegenstände eher orientalisch-islamischer Provenienz gewesen sein. Lediglich ein Objekt aus diesem Judaica-Ensemble der Wunderkammer kann heute noch bestaunt werden: Der filigran gearbeitete Speisekasten wird von Experten freilich in das Syrien des 16. Jahrhunderts datiert. Ebenfalls in der Kunstkammer der Wittelsbacher befand sich spätestens seit 1598 ein jüdischer Hochzeitsring (ungefähr aus dem Jahr 1500), der dort jedoch nicht der fürstlichen Judaica-Sammlung zugeordnet war. Von seiner jüdischen Provenienz wußten die Zeitgenossen offenbar nichts. Leihgeber des goldenen Schmuckstücks für die Ausstellung im Jüdischen Museum ist die Schatzkammer der Münchner Residenz.

Kostbarkeiten aus Gold und Silber bilden ansonsten in der Ausstellung und im Katalog eine eher unbedeutende Rolle. Das Pfund, mit dem die Münchner Ausstellungsmacher wuchern können, sind vielmehr vor allem die hebräischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek. Der Katalog zeichnet die wichtigsten Stationen der langen Geschichte des Erwerbs jüdischer Handschriften und Drucke durch die Wittelsbacher nach. Seit der Gründung der Münchner Hofbibliothek 1558 bildeten Hebraica einen wichtigen Bestandteil der fürstlichen Büchersammlung. Durch den Kauf der Bibliothek Johann Jakob Fuggers im Jahre 1571 gelangten beispielsweise acht hebräische Handschriften aus der Sammlung des berühmten Nürnberger Humanisten Hartmann Schedel (1440-

1514) nach München. Dieser Akquisition verdankt die heutige Bayerische Staatsbibliothek etwa einen Würzburger Bibelkommentar aus dem Jahre 1233.

Einen überaus wichtigen Einschnitt für die Hebraica-Sammlung der Münchner Hofbibliothek bildete, wie vielerorts in Deutschland, die Säkularisation von Klöstern 1802/1803. In diesem Zuge gelangten zahlreiche hebräische Handschriften in die Residenzstadt der Wittelsbacher. Dieser bedeutende Grundstock wurde fortan im 19. Jahrhundert vor allem durch gezielte Ankäufe sowie Schenkungen ausgebaut. Die Donationen an die seit 1828 in Hof- und Staatsbibliothek umbenannte Institution rührten nicht selten von wohlhabenden bayerischen Juden. Die erste umfassende Verzeichnung der hebräischen Handschriften allerdings ist einem Berliner Juden zu verdanken, dem legendären Bibliographen Moritz Steinschneider (1816-1907). Nach München ist er für diese Arbeit nie gekommen, er ließ sich die Handschriften vielmehr nach Berlin schicken. Sein Kollege, der litauische Talmudforscher Raphael Nathan Rabinowicz (1835-1888), hingegen ließ sich in München nieder, wo die Erforschung und Edition des Cod. hebr. 95 der Bayerischen Staatsbibliothek, einer der bedeutendsten Handschriften des babylonischen Talmud aus dem Jahre 1342, zu seinem Lebenswerk wurde. Das Engagement jüdischer Gelehrter und Mäzene in Sachen Verzeichnung, Edition und Schenkung von hebräischen Handschriften kontrastiert der Katalog mit dem erwachenden Interesse von staatlicher Seite an der jüdischen Minderheit und ihrer Geschichte. So sollte die permanente Ausstellung von Judaica im Bayerischen Nationalmuseum seit 1881 den nichtjüdischen Besuchern vorurteilsfreie Einblicke in die Welt der jüdischen Nachbarn gewähren. Auch wenn sich diese Vitrinen damals hauptsächlich auf die Erklärung des religiösen Alltags für Nichtjuden und die Ausstellung von Ritualgegenständen konzentrierte, verdient das in den Jahrzehnten der Formierung des rassistischen Antisemitismus begonnene und allmählich weiterentwickelte Projekt doch Anerkennung. An solche Traditionen zu erinnern und in heute angemessener Form auch anzuknüpfen, ist durchaus eine historische Verpflichtung, zumal in einer Stadt, in der 1937 die berüchtigte Ausstellung „Der ewige Jude“ eröffnet wurde. Das neue Jüdische Museum in München wird dieser Aufgabe gleich mit der ersten Ausstellung sehr gerecht. Dem schön gestaltete Katalog, der sich vor allem auf sammlungsgeschichtliche Aspekte konzentriert, hätte man allenfalls etwas detailliertere, den Kontext herstellende Ausführungen zur Geschichte der Juden in Bayern, etwa in Form einer tabellarischen Aufstellung von wichtigen Eckdaten, gewünscht.

Daniel Jütte, Cambridge/Massachusetts (USA)

Leon Modena: Jüdische Riten, Sitten und Gebräuche. Hg., übersetzt und kommentiert von Rafael Arnold. Marix: Wiesbaden 2007. 196 S., 18 €.

Leone Modena, 1571-1648, Rabbiner zu Venedig und in noch weiteren norditalienischen Städten, gehört zu den interessantesten und zugleich umstrittensten Rabbinern des neueren Judentums. Man darf ihn mit Fug und Recht als einen typischen weltzugewandten kunstbeflissenen Renaissancemenschen im Habitus des Rabbiners bezeichnen. Er hat als Jugendlicher nicht nur die klassische rabbinische Bildung genossen, sondern auch die Kunst der Poesie und des Briefeschreibens erlernt. Außerdem lernte er, Musikinstrumente zu spielen, Singen, Tanzen und natürlich auch Latein, wie man aus seiner Autobiographie *Hajje Jehuda* weiß (eine englische Übersetzung liegt vor: *The Autobiography of a Seventeenth-Century Venetian Rabbi. Leon Modena's Life of Judah*, Trsl. M.R. Cohen, Princeton 1988). Er hat einst Salamone Rossi motiviert, seine synagogalen Kompositionen zu schreiben, war selbst an Musik- und Theateraufführungen beteiligt und wirkte als »Maestro di Capella« in der Musikakademie des Ghetto – war aber auch dem verbreiteten Glücksspiel verfallen. All dies bezeugt eine kulturelle Wende im neuzeitlichen Judentum, die sich gerade in Modenas recht eigentlich erster jüdischer Autobiographie wie auch in einer Portraitabbildung auf dem Titelblatt seiner berühmten *Historia de Riti Hebraici* von 1638 dokumentiert. Modena war als begnadeter Prediger in Venedig so berühmt, dass selbst christliche Adlige ins Ghetto strömten, um seinen Predigten zu lauschen, verwendete er doch, wie im Italien seiner Zeit üblich, in seinen Predigten – schon zweihundert Jahre vor dem noch immer als revolutionär apostrophierten Gebrauch der deutschen Sprache im nachaufklärerischen Judentum Deutschlands – die Landessprache Italienisch. Es ist daher kein Wunder, dass gerade der Vater des deutschen Reformjudentums, Abraham Geiger (1810-74), ihm seine besondere Aufmerksamkeit widmete (*Leon da Modena. Rabbiner zu Venedig [1571-1648]*, und seine Stellung zur Kabbalah, zum Thalmud und zum Christentume, Breslau 1856).

Diesem durchaus als zwiespältig erscheinenden Mann ist eine weitere Erstlingstat in der jüdischen Literatur zu verdanken, eben seine *Riti Hebraici*, welche die erste Selbstdarstellung des Judentums für ein nichtjüdisches Publikum war. Zunächst auf Wunsch des englischen Botschafters Sir Henry Wotton 1614/5 als Privatmanuskript verfasst, hat es der französische Hebraist Jaques Gaffarel im Jahre 1637 ohne vorherige Korrektur Modenas in Paris veröffentlicht. Modena reichte darum im April 1637 seine eigene handschriftliche Version beim Santo Uffizio, d. h. der Inquisitionsbehörde, zur Prüfung ein, um alsbald einen Nega-

tivbescheid für eine Publikation zu erhalten. Im Jahre 1638 publizierte er in Venedig eine gereinigte Version, die mithin von der Gaffarellschen Edition wie auch von der beim Uffizio eingereichten Version abweicht. Es ist das besondere Verdienst der vorliegenden Übersetzung Arnolds, dass ihr die im venezianischen Staatsarchiv lagernde »Inquisitions«-Version zugrunde liegt und sie zugleich die wesentlichen Veränderungen der beiden anderen genannten Versionen verzeichnet, wodurch man einen Einblick in die schwierige Situation einer jüdischen Publikation zum Thema jüdischer Selbstdarstellung im Europa dieser Tage gewinnt. Dem Werk war ein außerordentlicher Erfolg beschieden, es folgten weitere italienische Auflagen wie auch Übersetzungen in andere europäische Sprachen. Dies ist nicht verwunderlich, sind wir doch in einer Zeit, als die neu geborene christliche Hebraistik sich zunehmend für das Judentum interessierte und durchaus parteiische oder gar judenfeindliche Darstellungen des jüdischen Brauchtums lieferte. Deren bekannteste, auf die Modenas Darstellung reagieren wollte, ist Heinrich Buxtorfs 1603 erschienenes *Synagoga Judaica, das ist Jüdenschul* mit der unzweideutigen Ankündigung: »Aufklärung« über Sitten und Gebräuche »wie sie bei jhnen öffentlich und heimlich im Brauche: Aus jhren eigenen Buechern und Schrifften so den Christen mehrtheils unbekannt und verborgen sind«. Weitere bekannte Titel dieser Art sind der notorisch antisemitische Andreas Eisenmenger (1654-1704) mit seinem *Entdecktes Judenthum*, der Frankfurter Johann Jakob Schudt (1664-1722) mit den *Juedischen Merckwürdigkeiten* (1714-18), Paul Christian Kirchner, *Jüdisches Ceremoniell oder Beschreibung derjenigen Gebräuche, welche die Jüden sowol inn - als ausser dem Tempel, bey allen und jeden Fest-Tägen, im Gebet, bey der Beschneidung bey Hochzeiten, Auslösung der Erst-Geburt, im Sterben, bey der Begräbniß und dergleichen, in acht zu nehmen pflegen*, Nürnberg 1734² – insgesamt sind gute sechzig Titel dieser Art bekannt, wie G. Veltri bei einem Potsdamer Vortrag bemerkte.

Der zuletzt genannte Titel ist gleichsam die klassische Inhaltsangabe solcher Bücher, wie sie dann auch Modena in seinen *Riti* abhandelt. Das gemäß der Fünfteilung der Tora in fünf Teile gegliederte Buch beschreibt im ersten Teil vor allem den jüdischen Alltag, Haus, Berachot, Gebete etc., im zweiten insbesondere Studium, Ritus und Rabbiner, im dritten die Feiertage, im vierten Ehestandsfragen und schließlich im fünften Fragen um den Tod, wie auch den Eintritt in das Judentum sowie die Karäer.

Es fällt auf, dass Modena bei seiner Beschreibung den Eindruck möglichst großer Nähe zum biblischen Gesetz vermittelt und die rabbinische Novellierung in den Hintergrund treten lässt. Dies, wie auch die übrige Darstellung, soll natürlich das Judentum vor den Christen in einem positiven Licht erscheinen las-

sen, weshalb vieles vermisst wird, was dem Kenner der rabbinischen Literatur vertraut, aber den Christen jener Tage zu weit von der Schriftlichen Tora entfernt erscheinen mochte. Auch werden die »Riten« nur beschrieben, von den vielfältigen rabbinischen oder gar kabbalistischen Begründungen ist nichts mitgeteilt.

Dies entspricht der Tendenz nach einer Schrift, die Modena im Jahre 1622 angeblich von einem Durchreisenden empfangen, ediert und nur sehr milde kritisiert hatte, die aber erst postum von Isaac Reggio 1852 in Gorizia zum Druck gebracht wurde. Gemeint ist die Schrift *Bechinat ha-Kabbala*, bestehend aus *Kol Sachal* (Stimme eines Toren) und deren Widerlegung *Sche'agat 'Arje*. In dieser »Stimme eines Toren« (in einer nicht immer ganz stimmigen Übersetzung ins Deutsche übertragen von Simon Stern, in seinem: *Der Kampf des Rabbiners gegen den Talmud im XVII. Jahrhundert*, Breslau 1902) wird nach einer vorangestellten »natürlichen« jüdischen Theologie ein jüdischer Gesetzeskodex vorgelegt, der sich ausschließlich auf die biblische Gesetzgebung stützt. Die Autorschaft Modenas wurde schon von Reggio behauptet, dann mehrfach bestritten, von der neueren Forschung aber doch wieder bestätigt (vgl. T. Fishman, *Shaking the Pillars of Exile. »Vice of a Fool«, an Early Modern Jewish Critique of Rabbinic Culture*, Stanford 1997).

Mit dieser kurzen Skizze des arg vernachlässigten Renaissance-Judentums und einer seiner zentralen Figuren, Leone Modena, wird der Stellenwert der von Arnold vorgelegten Übersetzung etwas deutlicher. Die *Riti* sind ein wichtiger Teil dieser Entwicklungen, die allerdings wegen eines gewissen »Germanozentrismus« (M. Graetz) der judaistischen Forschung bisher im deutschen Wissenschaftsbereich noch kaum wahrgenommen wurden. Die *Riti* waren übrigens zu ihrer Zeit auch schon Anlass heftiger Polemik, etwa von Seiten des Neophyten Doktor Paolo Medici. Sie wiederum fand heftigen Widerspruch in einer bis in unsere Tage im Manuskript verbliebenen Widerlegung durch den Rabbiner Efraim Rimini, die, nunmehr aufgefunden, in Potsdam/Berlin als Edition und Übersetzung vorbereitet wird.

Es ist Rafael Arnold zu danken, dass er diese Schrift einem deutsch lesenden Publikum nun zugänglich machte und obendrein einen Vergleich der drei genannten Versionen mitlieferte sowie mit Anmerkungen versah, die dem Zweck des Werkes, nämlich einem nichtjüdischen Publikum die jüdischen Riten nahezubringen, zunutze kommen. Bedauerlich ist es allerdings, dass hierbei im Bereich des Hebraistischen eine ganze Reihe Fehler unterlaufen sind. Um nur einige zu nennen: Die lateinische Transkription *Hatarà* für den Aufsatz an der Torarolle steht gewiss für das hebräisch *'Atara* (Krone), nicht für »koteret« (Knauf,

Krone) (S. 70), der *Ba'al Tefilla* wird mit 'Ajin, nicht mit 'Alef geschrieben (S. 71), dem Schmone 'Esreh fehlt ein Heh (S. 77), die »Pidion Schebim« muss »Pidjon Schevu(j)im«, Auslösung Gefangener, heißen (S. 85). Hinter dem eigenartigen »Chasi betuled« steht wohl das hebräische »hasi (Wurzel ns') betulot«, »das Verheirateten von Jungfrauen« (S. 85), der Singular von *Masakhtot* ist *Massekhet*, nicht »masekhtat« (S. 96). Hinter der Angabe zu Bachjas *Kad Ha-Kemach* (Mehlkrug) »(unter Buchstabe Gimel Gezala, und Samag)«, wo die 1638er Ausgabe nur liest: »lettera Ghimmel Ghezela«, verbirgt sich das Kapitel drei zum Buchstaben »Gimmel« unter dem das Thema *Gezela*, d.h. »Raub« oder »Diebstahl«, abgehandelt wird (S. 102). Der *Kinjan Suddar* (S. 104) (nicht »Kinjan Suta« wie Note 195) ist die symbolische Übergabe eines Tuches als Zeichen des Besitzwechsels. Die zu den hohen Feiertagen genannten »Malcud«, die Arnold als »Malchut« liest (S. 134) werden bei ihm zu »Königsherrschaft, Königreich Strenge«, was ihn völlig in die Irre führt. Dahinter steht vielmehr die hebräische *Malkut*, das heißt die »Geißel-Strafe«.

Trotz dieser und weiterer kleinerer hebraistischer Fehler bleibt die Übersetzung von Arnold ein Gewinn, die ein zwar nicht perfektes, aber dennoch wichtiges Stück interdisziplinärer Arbeit bietet und das Interesse an dieser vernachlässigten Epoche des Judentums wecken mag.

Karl E. Grözinger, Berlin

Kenneth Stow: Jewish Dogs. An Image and Its Interpreters. Continuity in the Catholic-Jewish Encounter. Stanford University Press: Stanford 2006. 316 S., USD 58.

Der emeritierte Historiker der Universität Haifa, Kenneth Stow, ist Spezialist auf dem Gebiet der christlich-jüdischen Beziehungen im Mittelalter und der Frühen Neuzeit, insbesondere der päpstlichen Politik gegenüber der jüdischen Minderheit in Italien sowie im westlichen Mittelmeerraum. Das vorliegende Buch fügt sich nahtlos in sein Gesamtwerk, handelt es doch vor allem von den Vorurteilen, welche die Christen gegenüber den Juden über Jahrhunderte hegten und immer noch hegen, und welche seit 1643 in den *Acta Sanctorum*, den „Akten über die Heiligen“ sozusagen kanonisiert wurden. Dies ist ein vom Jesuiten Jean Bollandus in Antwerpen begonnenes Kompendium von 60 Bänden, in welchem die Vitae der katholischen Heiligen entsprechend den Tagen des Kirchenjahres ihrem historischen und sozialen Hintergrund entsprechend erfasst

sind. Bis heute gibt es die Gesellschaft der Bollandisten, welche das Werk fortführt.

Während die heutigen Bollandisten, so Stow, die Ritualmordbeschuldigungen mehrheitlich verwerfen, wurden die Vitae der Heiligen, darunter zahlreiche Märtyrer und „Helden“, die man aufgrund der nicht zuletzt päpstlich verordneten Ritualmordbeschuldigungen gegen die Juden als deren angebliche Opfer verehrt, Jahrhunderte lang und bis in unsere Tage mit Vorliebe als geschichtliche Dokumente und somit als Quelle für Päpste, Könige, Forscher und letztlich auch Judenfeinde weidlich genutzt und werden auch immer noch von manchen Bollandisten perpetuiert.

Die Ritualmordbeschuldigungen, wonach Juden angeblich mit Vorliebe Christenkinder entführten und schlachteten, um ihr Blut für die ungesäuerten Brote, Mazzen, zu verwenden, wie im Falle des 1475 ermordeten Simon von Trent, Werner von Oberwesel (Bacharach, 1287) und verschiedener anderer mehr, führten bis in die Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg zu mörderischen Exzessen gegen die jüdische Minderheit vieler Länder. So gab es aufgrund dieser konstruierten Vorwürfe Massenverbrennungen von Juden, wie 1171 von dreißig Personen in Blois an der Loire oder von 26 Juden in Bacharach. Die Anschuldigungen führten zu Verbrennungen jüdischer heiliger Bücher, häufig auch zu Prozessen, wie 1840 in Damaskus gegen die dortige jüdische Gemeinde. Dieser Prozess, bei dem mehrere des Mordes an einem Pater und seinem Diener beschuldigte und unschuldig verhaftete und gefolterte Juden starben, rief großes internationales Echo hervor, und trug zur Adaption der ursprünglich christlichen Vorurteile durch die zunehmend nationalistisch werdende moslemische Bevölkerung bei. Dem Ritualmordvorwurf folgten nicht selten Vertreibungen der jüdischen Bevölkerung und Plünderungen ihres Vermögens, oder Pogrome wie noch 1946 in der polnischen Stadt Kielce. Und heute geistert dieser eminent antisemitische Wahn im Internet, wie auf der von Stow angeführten Website Holywar.org.

Stow geht den Ursprüngen auch der Ritualmordbeschuldigung nach und meint, dass der christliche Judenhasse sowie die explizite Bezeichnung der Juden als „Hunde“ schon auf die neutestamentlichen Evangelien und Paulus zurückgeht, die dann wiederum von den Kommentatoren entsprechend umgedeutet wurden. So zitiert er Johann Chrysostomos (4. Jahrhundert), der in seinen *Predigten gegen die Juden*, die Stelle in Matthäus 15, 24-26 auslegend, Juden als „Hunde“ bezeichnete. Dasselbe tat der englische Protestant Matthew Henry (1662-1714), der zwar den Juden vorwarf, sie würden die Nichtjuden als Hunde bezeichnen, doch zugleich die Juden selbst mit diesem Epitheton belegte. Die Bezeichnung

„Hunde“ sollte die Juden als schmutzig, als unrein abstempeln und sie damit als der christlichen „Reinheit“ entgegengesetzt und für die Christen gefährlich definieren. Das führte zur Kennzeichnung der Juden, ihrer Absonderung und Ghettoisierung und schließlich zur Verfolgung. Noch 1871 sprach Papst Pius IX. von den „bellenden Juden“ in Rom, womit jeder Kontakt mit Juden als unerwünscht erklärt wurde, sogar eine Berührung, wie Stow u. a. anhand von Agobard von Lyon (9. Jahrhundert) anführt, dem die judenfreundliche Politik des Königs Ludwig des Frommen ein Dorn im Auge war. Die gleichen Restriktionen und Kontrollen gegenüber den Juden wurden immer wieder gefordert, ob im *Schwabenspiegel* (um 1275), während der Inquisition, oder anlässlich des nationalsozialistischen Vorwurfs der „Rassenschande“.

Die Ritualmordbeschuldigungen gingen häufig mit der Anschuldigung des Hostienfrevels einher, denn die angebliche Ermordung von Christen, so Stow, war ein stellvertretender Angriff auf die Eucharistie, wie zahlreiche andere Ritualmord-„Berichte“ zeigten, etwa der über Adam von Bristol (13. Jahrhundert). Auch in diesen Berichten ist von den „schmutzigen, stinkenden jüdischen Hunden“ die Rede.

Während die Juden in christlichen Augen unrein waren, haben allerdings auch die Juden den Spieß umgedreht und die „götzendienlichen“ Christen ihrerseits für unrein erklärt. Diese mehr als absurde Situation, die seit zweitausend Jahren besteht, wird sich vielleicht eines Tages ändern, hofft der Autor, doch die gegenwärtigen Entwicklungen in Italien geben Anlass zur Skepsis. Ich meine hier die im Februar 2008 in Italien veröffentlichte Internetliste von „Jüdischen Dozenten“, die angeblich die italienischen Universitäten monopolisieren und manipulieren. Diese Art Denunziation von jüdischen und nichtjüdischen Persönlichkeiten, denen man „jüdischen Lobbyismus“ vorwirft, ist aus den düstersten Zeiten von Diktaturen bekannt, denen Juden zum Opfer gefallen sind. Das alles findet statt in einem Klima – von dem italienische Wissenschaftler berichten – der konservativen Kirchenpolitik unter dem Papst Benedikt XVI., dem man die Wiedereinführung des alten Gebets für die Bekehrung der Juden am Karfreitag verdankt, oder den heftigen Auseinandersetzungen um die Papstein- und ausladung an die Universität La Sapienza in Rom.

Das Buch von Kenneth Stow dient als – ungewollte? - Folie für diese unheilvollen Zeichen einer erneuten Entfremdung zwischen der offiziellen Christenheit und dem Judentum. Leider ist der Stil des Autors sehr assoziativ, nicht immer systematisch und manchmal unchronologisch, so wird z. B. auf S. 50 in einem Satz von Giovanni Oreglia, einem Jesuiten berichtet, der 1882 vor der „gefährlichen Familiarität“ der Juden warnte, um in dem nachfolgenden einen As-

car (Pseudonym) zu zitieren, der 1935 vor den Juden warnte, die sich assimiliert geben und in Wahrheit verstockte Juden geblieben seien.

Dennoch ist das Buch sehr informativ und enthält viel Material. Der Anmerkungsteil ist umfangreich, der Anhang mit Texten der Bollandisten sowie Briefen über das Drama von Blois sowie Register und Bibliographie sind sehr nützlich.

Elvira Grözinger, Berlin

Aldina Quintana Rodríguez: Geografía Lingüística del Judeoespañol. Estudio sincrónico y diacrónico (= Sefhardica, Bd. 3). Peter Lang: Bern 2006. 546 S., 74,50 €.

In der Forschung zum Judenspanischen (Djudeo-Espanyol) wird allgemein angenommen, dass die sephardischen Juden vor der Vertreibung von der Iberischen Halbinsel kein „Judenspanisch“ sprachen, sondern in etwa wie ihre christlichen und muslimischen Nachbarn, wobei sie Dinge oder Sachverhalte, die unmittelbar mit der Religionsausübung oder dem jüdischen Lebensalltag zu tun hatten, mit hebräischen Wörtern bezeichneten (*tora, tefilin*).

Die eigentliche Entwicklung dieser Varietät (oder Sprache) beginnt also erst nach 1492 in den Zufluchtsländern. Damit begann, nach Uriel Weinreich, die Ära von *Sepharad* II. Bedingt durch die fehlende Verbindung zum Herkunftsland und die Kontakte mit anderen Sprachen bildeten sich regional unterschiedliche Variationen (Dialekte) heraus.

Als man zu Beginn des 20. Jhdts. begann, das Judenspanische wissenschaftlich zu untersuchen, hatte man vor allem die Ähnlichkeiten mit und die Abhängigkeiten vom Spanischen (castellano) und anderen Dialekten der Iberischen Halbinsel im Blick. Zu den Pionieren auf diesem Feld zählten Julius Subak, Kurt Levy, Max Leopold Wagner, Cynthia Crews und Leo Wiener, um nur die wichtigsten zu nennen. Die dialektalen Unterschiede wurden zwar registriert, aber seit den 40er Jahren des 20. Jhdts. sank dann das Interesse an der Sprachgeographie des Judenspanischen und nur vereinzelt wurden noch Arbeiten auf diesem Gebiet durchgeführt (bzw. veröffentlicht, vgl. David M. Bunis, *Judezmo*, Jerusalem 1999), auch von Seiten der spanischen Dialektologie wurde das Thema nur marginal behandelt. Die Forschung zum gesprochenen Judenspanisch war lange Zeit gekennzeichnet durch Studien zu einzelnen Gemeinden, wie Istanbul, Saloniki, Sarajevo, Dubrovnik, Sofia und Bukarest. Darunter waren

auch solche, die mit so genannten *Questionnaires* mit mehreren hundert Fragen durchgeführt wurden (Marius Sala, *Phonétique et phonologie du judéo-espagnol de Bucarest*, Paris 1971). Nur vereinzelt wurde der Versuch unternommen, die besonderen Merkmale eines Dialektes mit denen anderer zu vergleichen oder gar in ein Gesamtbild zu bringen (Cynthia Crews, *Recherches sur le judéo-espagnol dans les pays balkaniques*, Paris 1935). In den 30er Jahren hatte Max A. Luria den ehrgeizigen (aber leider gescheiterten) Versuch eines *Encyclopedic Dictionary of Judeo-Spanish Dialects* unternommen, für das die Voraussetzungen – hinsichtlich der lebenden Sprecher – damals noch sehr viel besser waren. Heutzutage stellt die geringe Zahl von Muttersprachlern ein großes Problem für linguistische Untersuchungen des Judenspanischen dar, auf das Aldina Quintana Rodríguez in der Einleitung zu ihrer umfangreichen Studie hinweist. Sie musste deshalb für ihre Untersuchung, die (im Kern) den Untersuchungszeitraum 1850-1940 umfasst, auch auf geschriebene Texte zurückgreifen, darunter auch viele ältere Dokumente, die die doppelte Bezeichnung der Studie als synchron und diachron erklären. Verschiedene Textsorten wurden hinzugezogen, um ein möglichst großes Spektrum sprachlicher Realisierungen zu dokumentieren.

Das Verwenden von schriftlichen Texten ist für sprachgeographische Studien eher unüblich, weil man bei den Sprachen, die über eine ausgebildete Schriftnorm verfügen, eine große Divergenz zwischen schriftlichen (formellen) Texten und gesprochenen (informellen) Texten, feststellt. Da dieser Unterschied aber wegen einer fehlenden Sprachnorm im Judenspanischen nicht so groß ist, lässt sich das Zurückgreifen auf geschriebene Texte durchaus rechtfertigen. Mit dem Gewinn, das sich daran gleichzeitig die historische Entwicklung nachvollziehen lässt.

Außerdem griff Quintana auf Aufnahmen gesprochener Sprache (Schallplatten, Tonbänder) zurück. Ihr Hauptkriterium bei der Auswahl war die Eindeutigkeit der Zuordnung zu einer bestimmten Gemeinde oder Stadt, und damit einer bestimmten lokalen Variation. Die Heterogenität der Quellentexte (bzw. Sprachaufnahmen) und die zuweilen recht dürftige Quellenlage für einzelne Phänomene vermindert allerdings auch die Aussagekraft einzelner Karten.

Die erhobenen linguistischen Daten übertrug sie dann in Karten, die einen leichten Überblick über die regionale/lokale Verbreitung der sprachlichen Besonderheiten erlauben. Dass die sprachlichen Unterschiede mit dem geographischen Abstand zwischen den Orten zunehmen, überrascht nicht. Auch nicht die Tatsache, dass die Grenzen eines linguistischen Phänomens nur in wenigen Fällen mit den Grenzlinien anderer Phänomene deckungsgleich sind. Überhaupt ergibt sich bei der Zusammenschau der 93 Karten, die im Buch abgedruckt sind,

kein Bild ganz scharf abgegrenzter Dialektgebiete, was damit zusammenhängt, dass die Siedlungsgebiete nicht miteinander verbunden waren (*disjunktes Sprachgebiet*), sondern sich wie Inseln in unterschiedlichen Ländern und Sprachgebieten befanden. Zudem verhinderte die geographische Mobilität der Sepharden (Ab- und Zuwanderungen) die Herausbildung distinkter (eigentlicher) Dialektgebiete. Der Zerfall des Osmanischen Reichs, der zur Bildung neuer, kleinerer politischer Gebilde führte, trug indes zu einer weiteren dialektalen Ausdifferenzierung bei. Die Dialekte der Iberischen Herkunftsgebiete scheinen nach Quintana – anders als lange Zeit von vielen Forschern angenommen – keinen entscheidenden Einfluss auf diese dialektale Entwicklung gehabt zu haben.

Dennoch lassen sich einige Phänomene nach einem Ost-West-Schema einteilen, das Quintana mit ihrer Studie klarer als bisher herausstellt:

Im Bereich des Wortschatzes lässt sich beispielsweise eine solche geographische Verteilung sehr gut nachvollziehen: So lautete die Bezeichnung für den Granatapfel im östlichen Griechenland, in der Türkei und in Israel *granada*, wie im Kastilischen, während im südlichen und westlichen Griechenland und auf dem Balkan die katalanisch-aragonesische Form *mangrana* überwog. Auch anhand der Bezeichnungen für das Knie (Karte 58), die neben *rodiya* (wie kast. *rodilla*), auch *djinoyo* (< ital. *ginocchio*) oder *diž* (türkisches Lehnwort) lauten kann, lässt sich eine Verteilung von West nach Ost erkennen. Erwartungsgemäß gibt es eine ganze Reihe von Lehnwörtern, nicht nur aus dem Türkischen (*tekerlek* ‚Wagenrad‘), sondern auch aus dem Griechischen (*avrámila* ‚Pflaume‘), deren geographische Verteilung mit den jeweiligen Sprachgebieten zusammenfällt.

Im Bereich der Phonetik lässt sich ebenfalls das erwähnte West-Ost-Schema erkennen. Zu diesen lautlichen Besonderheiten zählt beispielsweise der Anlaut F- (Karte 25). Im Laufe der kastilischen Sprachgeschichte ist das anlautende F-lateinischer Wörter zunächst gehaucht gesprochen (Aspirierung) und durch den Buchstaben h- ersetzt worden. Schließlich ist der Laut ganz geschwunden und wird heutzutage nicht mehr gesprochen (obwohl der Buchstabe h- in vielen Wörtern erhalten geblieben ist, z.B. *hacer* aus lat. *FACERE*). Im Judenspanischen zeigen sich verschiedenen Realisierungsmöglichkeiten: Während das anlautende f- in Bosnien, Kroatien, Mazedonien und im Norden Griechenlands erhalten blieb, wie *favlar* (sp. *hablar* ‚sprechen‘), *farina* (‚Mehl‘), fiel der Anlaut in den Gemeinden, die sich im Gebiet des östlichen Bulgariens, Rumäniens, des östlichen und südlichen Griechenlands, der Türkei und Israels befinden, weg, wie bspw. *avlar*, *arina*. Quintana untersucht viele weitere Phänomene, wie die Metathese (z.B. *tadre* vs. *tarde* ‚spät‘), und die beibehaltene Opposition von stimmhaften und stimmlosen Sibilanten, die im Kastilischen seit dem 16./17.

Jahrhundert durchweg stimmlos realisiert werden. Variierende Verbformen und syntaktische Variationen werden außerdem von ihr berücksichtigt und ihr Verbreitungsgebiet in den Karten dargestellt.

Anhand dieser lässt sich auch erkennen, dass sich im Laufe der Zeit zwei unterschiedliche Zentren mit starkem Einfluss auf die dialektale Entwicklung des Judenspanischen herausbildeten: Saloniki und Istanbul. Wobei ersteres offensichtlich stärker von nicht-kastilischen Dialekten und Sprachen beeinflusst wurde.

Die Autorin, die schon durch andere Arbeiten auf dem Gebiet der Sprachgeographie hervortrat, ist eine unbestrittene Kennerin dieses Forschungsgegenstandes. Ihre Arbeit zeichnet sich durch eine strikte Gliederung und einen klaren Aufbau aus. Offensichtlich handelt es sich bei diesem Buch um eine Studie für Spezialisten. Diese werden es mit viel Gewinn lesen.

Rafael Arnold, Paderborn

Wolfgang Vogt: Moses Mendelssohns Beschreibung der Wirklichkeit menschlichen Erkennens (= Epistemata. Würzburger Wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie, Bd. 394). Königshausen & Neumann: Würzburg 2005. 250 S., 34,80 €.

Moses Mendelssohn ist eine der historischen Figuren, die in geistes- und zeitgeschichtlichen Übergangsräumen aktiv waren; einer von diesen Menschen, denen die nachfolgenden Generationen die Tat bescheinigen, neue Epochen eingeleitet zu haben. Diese Persönlichkeiten können sich widerspruchsvollen Urteilen per definitionem nicht entziehen. Man kann wohl die These wagen, dass es wenige Figuren in der deutsch-jüdischen Geschichte gab, bei denen die Einschätzung ihrer Werke und Taten für die nachfolgenden Generationen eine vergleichbar große Herausforderung wäre. Das Ergebnis von Mendelssohn geltenden Deutungsversuchen ist eine unüberschaubare Anzahl von Etiketten. Sie verführen mit ihrer Eindeutigkeit und lassen ihren Gegenstand schließlich verschwinden. Wolfgang Vogts Arbeit stellt einen Versuch dar, mit dieser erkenntnisfeindlichen Etikettierung ins Reine zu kommen.

Mendelssohn galt lange gemäß dem Urteil des Idealismus als ein Eklektiker und Anhänger der dogmatischen Philosophie, die aus der Feder Kants den Todesstoß erleiden musste. Bereits zu Mendelssohns Lebzeiten erfolgte nämlich mit dem Erscheinen der 'Kritik der reinen Vernunft' ein Paradigmenwechsel,

der die Leibniz-Wolffsche Schulphilosophie obsolet machte. Vogt übernimmt den Begriff des ‚Eklektizismus‘, der oft im Zusammenhang mit Mendelssohns Werk in Verbindung gebracht wurde. Er macht den Begriff jedoch produktiv, indem er ihn unter dem Hinweis auf das Selbstverständnis der Aufklärer ins Positive wendet. An die Stelle der pejorativen Bedeutung, nach der Eklektizismus eine „auf Unselbständigkeit oder Schwäche beruhende unkontrollierte Vermengung und Vermischung fremden Gedankenguts ohne Rücksicht auf mögliche Widersprüche zwischen den Teilaspekten“ ist (Michael Albrecht, zit. n. Vogt, S. 14), lässt Vogt den folgenden positiven Begriffsgehalt treten: Eklektizismus bedeutet eine Übernahme von Elementen aus unterschiedlichen Systemen, die der Prüfung standhalten und die allgemeine Anerkennung finden konnten. Nach Vogts These entschied sich Mendelssohn bewusst für diese Vorgehensweise. Er orientierte sich nicht blind an Schulen und Dogmen, so wenig wie er seine Philosophie gegen den Widerstand der Materie aus ihren Bestandteilen amalgamierte. Er befand sich vielmehr im stetigen Gespräch mit seiner philosophischen Umwelt. Das Ergebnis dieses kreativen Dialoges ist eine Philosophie, die sich durch eine „beeindruckende Konstanz der Grundbegriffe“ (S. 215) kennzeichnet und dessen Teilaspekte eng aufeinander bezogen sind. Vogt wird zu dieser Aussage durch eine Untersuchung der Mendelssohnschen Erkenntnistheorie veranlasst.

Vogts Arbeit beruht auf der Analyse der deutschsprachigen Schriften Mendelssohns. Der Autor geht systematisch vor, außer im Kapitel, das sich dem Bereich der Ästhetik widmet. Hier unterscheidet sich diese Arbeit von den meisten Studien der anderen Mendelssohn-Forscher, die Mendelssohns Texte in der Reihenfolge ihres Erscheinens behandeln. Vogt entscheidet sich gegen diese Vorgehensweise. Er begründet das mit seiner These von einer "beeindruckenden Geschlossenheit" (S. 17) des Denkens Mendelssohns. Will man diese aufzeigen, muss man systematisch verfahren, so Vogt. Aus der Wahl der Methode ergibt sich die Aufteilung des Buches in die folgenden Abschnitte: Theoretische Philosophie, Praktische Philosophie, Religionsphilosophie und Ästhetik. Vogt prüft, wie Mendelssohn die erkenntnistheoretischen Elemente in jeder dieser philosophischen Teildisziplinen gestaltet. Zusammenfassend stellt er fest, dass Mendelssohn bei seiner ganzen Konsequenz im Gegensatz zu Wolff und Baumgarten keine „systematische Darstellung der Metaphysik“ gibt, „in der aus obersten Prinzipien alle Begriffe abgeleitet werden.“ Sein metaphysisches Interesse ist Vogt zufolge fragmentarisch. Der Grund dafür liegt in einer anderen, inhaltlichen Gewichtung, da sich Mendelssohn auf Themen konzentriert, die für die Glückseligkeit des Menschen von Bedeutung sind, d.h. auf die Frage nach der

Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele. Das Herzstück seines Denkens ist dementsprechend die praktische Philosophie. Die Klärung der metaphysischen Fragen geschieht bei ihm im Dienste der praktischen, eudämonistisch ausgerichteten Philosophie.

Vogt führt seine Untersuchung entlang der folgenden Frage, die er als zentral für Mendelssohns Schriften identifiziert: Wie ist Philosophie als Wissenschaft möglich für den endlichen Verstand des Menschen? Mendelssohn diagnostizierte eine Krise der Philosophie, die nach ihm das Ergebnis eingeschränkter menschlicher Erkenntnisfähigkeiten war. Er bestritt nicht, dass das streng wissenschaftliche, axiomatisch-deduktiv gewonnene Wissen in der Metaphysik möglich ist. Aber er kam zugleich zum Ergebnis, dass man die logische Untersuchung um eine psychologische erweitern muss, will man gesicherte Erkenntnisse gewinnen. Der Mensch wird, auch wenn er zur Erlangung des wahren Wissens im Bereich der Metaphysik fähig ist, durch Vorurteile, Täuschungen und Schwärmerei in die Irre geführt. Diese Irrwege im Bereich der Erkenntnis aufzudecken und den Menschen zu den ewigen, metaphysischen Wahrheiten zu führen, ist die zentrale Aufgabe einer der menschlichen Verfassung gerechten Erkenntnistheorie. Die Leistung Mendelssohns besteht Vogt zufolge darin, dass er die Eingeschränktheit des menschlichen Erkennens stärker als seine Vorgänger ins Blickfeld rücken ließ: Er berücksichtigte den vorrationalen Bereich der menschlichen Vorstellungen, ohne zugleich die Möglichkeit der Erkenntnis der ewigen Wahrheiten zu verwerfen. Er untersuchte die Sinne des Menschen vordergründig nicht als Blendwerkzeuge, sondern er war bestrebt, sie durch das Prisma des Mehrwerts in ihren Leistungen zu sehen. So kann Mendelssohn, konstatiert Vogt, weder als Rationalist noch als Empirist abgestempelt werden. Aus Einzelbeobachtungen destillierte er Phänomene des menschlichen Seelenlebens und fragte anschließend nach den Konsequenzen, die sich aus diesen Erscheinungen für die Möglichkeit des sicheren Erkennens ergeben. Mendelssohn betrieb somit eine Metaphysik, die den realen Menschen mit seiner ganzen Unvollkommenheit im Blick behält. Er kritisierte einen zu hohen Anspruch auf die Vernunft: Da der Mensch in seiner Erkenntnisfähigkeit eingeschränkt ist, soll man einerseits richtige Beweise führen; andererseits ist es im gleichen Maße wichtig, sie so verständlich – ‚faßlich‘ – wie möglich zu machen, damit das Wissen lebendig wird und den Menschen antreibt, sein "Thun und Lassen dieser Erkenntnis gemäß einzurichten.“ (JubA 2, 311)

Verkennt man Mendelssohn, so der Autor, als einen der bedeutendsten Philosophen der späten Aufklärung, so kann man nicht die Entwicklung zwischen Wolff und Kant nachvollziehen. Vogt versteht Mendelssohn als ein unverzicht-

bares Glied, ohne dessen Berücksichtigung die Ideengeschichte der deutschen Aufklärung nicht greifbar ist. Aus dieser Problemstellung ergibt sich für ihn die Notwendigkeit einer genaueren geschichtlichen Rekonstruktion des Mendelssohnschen Denkens. Denn erst wenn man das Werk Mendelssohns vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Ideen, Motive und Argumentationen befragt, es in den Kontext weiterer, zeitgenössischer Diskussionen setzt und Vergleiche mit anderen Teilnehmern des philosophischen Diskurses des 18. Jahrhunderts anstellt, kann man als Mendelssohn-Interpret gerechte Urteile über sein Werk und seinen Beitrag zur Philosophie fällen. Vogt baut nach diesem Verständnis ein dichtes Netz von Referenzen (u.a. Spinoza, Leibniz, Wolff, Hume, Locke, der nach- und vorkritische Kant, Jacobi), die das Werk Mendelssohns aus der Zeit heraus zu verstehen und das Ergebnis seines Denkprozesses entsprechend der Herkunft seiner einzelnen Bausteine und ihrer Umgestaltung zu analysieren erlauben. Dieses Verständnis der untersuchungsinternen Aufgabe macht Vogts Arbeit anschlussfähig für den wissenschaftlichen Diskurs sowohl innerhalb der Mendelssohn-Forschung als auch innerhalb der Forschung der europäischen Aufklärung im Allgemeinen.

Es verwundert nicht, dass gerade Mendelssohn als Berliner Sokrates bezeichnet wurde. Mit dieser Bezeichnung gaben sich seine Zeitgenossen autoreflexiv. Sie drückten damit ihr Selbstverständnis als der ‚sokratischen‘ Epoche angehörig aus, in der es sich in erster Linie um das „Eingeständnis des Nichtwissens“ (S. 234) handeln sollte. Aus dieser Perspektive erscheint das Zeitalter der Aufklärung nicht als eine blind rationalistisch ausgerichtete, am Ideal der Vernunft orientierte Epoche, sondern als eine solche, die Kritik an falschen, grenzenlosen Ansprüchen gegenüber der Vernunft übt. In dieser Bahn bewegt sich auch Mendelssohn, wenn er im Rahmen seiner Erkenntnistheorie zeigt, dass der Mensch als begrenztes Wesen aufzufassen ist. Er ist einerseits bemüht, die Möglichkeit der gewissen Erkenntnis argumentativ abzusichern; er akzeptiert aber zugleich, dass sie angesichts der menschlichen Einschränkungen nicht vollständig wirksam werden kann. Hier werden die der Aufklärung eigenen Schranken aufgezeigt, die als unüberwindbar zu akzeptieren sind. Die Philosophie Mendelssohns ist eine den Demutsgestus übende Philosophie. Sie macht die Falle sichtbar, die oft übersehen wird: die unüberwindbare Kluft zwischen dem Ideal der Vernunft und der Realität.

Die Absicht Vogts, Mendelssohn jenseits der unzählbaren, an ihm haftenden Etiketten zu deuten, macht seine Darstellung durchaus lesenswert. Das Einzige, woran sich der Leser dieser Arbeit stören lassen könnte, ist die an manchen Stellen befremdlich eisern anmutende Konsequenz, mit der er seinen revidierenden

Ansatz umsetzt. So entsteht hier beim Lesen der Eindruck, dass hier der 'Dogmatiker Mendelssohn' durch den Dogmatiker Vogt ersetzt worden sei.

Grażyna Jurewicz, Berlin

Stefan Müller-Doohm (Hg.): Adorno-Portraits. Erinnerungen von Zeitgenossen. Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main 2007. 400 S., 12,50 €.

Stefan Müller-Doohm legt ein Bändchen mit Beiträgen zu Adorno vor, das auch auf den zweiten Blick das Disparate seines Charakters nicht verleugnen kann. Erinnerungen mag dies zu eigen sein, wie es der Herausgeber im Sinne Adornos selbst und vor allem Benjamins zu rechtfertigen sucht. Es seien eben „Bruckstücke, die in ihrer Summe dazu beitragen, jener Person, auf die sie sich beziehen, ihre Physiognomie zu geben.“ Und dies sei eben das „Ziel einer konstruktiven, sich in die Phänomene versenkenden Historiographie“. Die Erinnerungen, wie es bei solchen Anlässen heißt, von Freunden, Wegbegleitern und Schülern werden zwar zu den drei Inhaltskomplexen „Wege zu Adorno“, „Erfahrungen-Charakterisierungen“ und „Andenken“ gruppiert, doch überzeugt dieses Schema nicht immer. Harro Zimmermanns Aufsatz „Von Metzgern und Schöngestern“, von dem noch zu reden sein wird, van den Berghs „Die Wunde Adorno“, aber auch Dorothea Razumovskys „Credo, Kanon, Theorie und Praxis“ mögen zwar auch dem Andenken gewidmet sein, setzen sich aber doch, wie Schmidtchens Beitrag „Der Gesang des Denkens“ („Wege zu Adorno“) kritisch und konstruktiv mit dem Werk und seinen direkten Wirkungen auseinander und haben nichts zu tun mit den eher geschwätzigen Beiträgen zu Gretel Adorno oder zu Adornos „verkaufter Braut“ Arlette Pielmann in dieser Kategorie. Eines der Leitmotive, aller drei Gruppen, ist Adornos Tod im Moment der dramatischen Zuspitzung der Konflikte mit der Studentenbewegung, vor allem aber sein Jüdischsein, das, wie er selbst betonte, erst durch Hitler ihm bewußt wurde. Von da an war Auschwitz das einzige Thema, um das sich sein ganzes Denken rankte, was allein schon genügen würde, um seine heutige Aktualität zu belegen, nimmt man Auschwitz auch als Chiffre, so von ihm benannt, der Verfolgung und Vernichtung von Minderheiten. Die überzeugendsten Arbeiten, wie nicht anders zu erwarten war, beschreiben radikal subjektive Erinnerungen und Reflexionen, wie etwa jene von Hans Wollschläger. Ein letztes Leitmotiv, auch das erwartbar, sind die eingestreuten Details zu Adornos Liebschaften.

Das Merkwürdige oder bisweilen sogar Befremdliche im Tenor der meisten, wenn nicht aller *events* des Adorno-Jahrs 2003, allen voran der großen Biogra-

phien, war die Beteuerung, Adorno sei im normalen akademischen Betrieb ja gar nicht ohne Wirkung geblieben. Vorgebracht aber wurden sie meist auf eine Weise, als wolle der Autor verstehen lassen, dies aus lauter Pflichtschuldigkeit beteuern zu müssen, während er selbst natürlich genauso von der bedauernswerten Tatsache überzeugt sei. Die Erinnerungen von 18 Zeitgenossen die hier versammelt sind, dazu das berühmte Adorno-Gedicht der fast gleichaltrigen Marie Luise Kaschnitz, die ihn nur um wenige Jahre überlebte, lassen aber den Verdacht keimen, nun sei endgültig der Moment gekommen, den Grabstein zu beschriften. „Erinnerung von Zeitgenossen“, so ist in der Einleitung zu lesen, „meint den kontemplativen Rückbezug auf die unterschiedlich geartete Begegnung mit Adorno als dem genialen Menschen...“. Kontemplativ im Sinne von beschaulich? Adorno könne, so heißt es gleich weiter, auch über 35 Jahre nach seinem Tod, noch Zeitgenossenschaft beanspruchen, auch wenn die Einsicht ernst zu nehmen sei, „daß jener Wahrheit, auf die der Gedanke sich beruft, ein Zeitkern zuzusprechen ist, sie also einen historischen Stellenwert hat“. Schön verschleiern gesagt, aber damit ist es eben auch heraus: Adornos Denken war zeitgebunden und habe inzwischen schon oder nur noch historischen Stellenwert. So ist es auch zu verstehen, wenn dieser Band sich *auch* als Plädoyer für eine zu schaffende Adorno-Gesellschaft, zu einem Adorno-Zentrum versteht. Warum sollte es so etwas nicht *auch* geben, allein: das Museale zumindest dieser Vorstellung stünde seinem Denken diamteral entgegen. Von ähnlichem Geist ist auch Doohms eigener langer Beitrag dieses Büchleins, „Denkerfahrten“ betitelt, der aber nicht, wie doch mancher andere, auf das wilde Denken Adornos als Prinzip gegen die herrschenden Denk-Institutionen abzielt, sondern eine durchaus lebenswürdige Erinnerung an den Meister mit ein paar recht allgemein und versöhnlich gehaltenen Reminiszenzen an das Werk und seine Entstehung verknüpft.

Die wirkliche Aktualität von Denken und Sprache Adornos belegt unter anderem der letztlich allerdings zwiespältig bleibende aber wichtige und bedeutende Beitrag von Harro Zimmermann, der nicht recht in die Sammlung passen will. Es geht um das Gedicht von Günter Grass „Adornos Zunge“, 1965 in „Akzente“ publiziert, das einen von heute aus betrachtet grotesken Dichterstreit entfachte, der von Walser, Erich Fried und Ludwig Marcuse in „Die Zeit“ und im „Münchener Merkur“ ausgefochten wurde. Das Gedicht selbst, dem Zimmermann mit äußerstem Wohlwollen Zugehörigkeit zu den avantgardistischen Strömungen attestiert, befremdet heute. Wollte man ihm angestregtes aber völlig fehlgeschlagenes avantgardistisches Wollen zuschreiben, läge man gewiss nicht sehr falsch. Grass gehört, auch in der Blechtrommel nicht, die sprachlich

von ganz anderem Kaliber ist, nicht zu den ästhetischen Neuerern. Zimmermanns Interpretation ist eine gutgemeinte Überbewertung des ganzen Streits. Die Bemühung der Dichter, politisch und engagiert zu sein, führt hier zu Produkten, die wirklich nur im Tageskampf irgendeine Bedeutung hatten, aber nach nur wenigen Jahren unerträglich verkrampft und verquer wirken müssen, auch die von Fried selbst. Was von solchen Bemühungen zu halten ist, steht in Adornos „Engagement“. Die ausführliche Beschreibung dieses Streits hier beleuchtet anschaulich die literarischen Aktivitäten der sechziger Jahre sowie die unterschwellige Präsenz antisemitischer Tendenzen auch in der politisierten Linken, und darin liegt die Wichtigkeit dieses Beitrags.

Jene Beteuerung, Adorno sei gar nicht „tot“ scheint viel häufiger von den selbsterklärten Schülern und Nachfolgern artikuliert zu werden, als der Vorwurf der Gegenseite, Adorno sei ein reines Zeitphänomen gewesen und im aktuellen akademischen Geschehen ohne Auswirkungen geblieben. Das aber stimmt gewiss nicht, und Schüler und Weggefährten hätten allen Grund, offensiv die Bedeutung herauszustreichen, die Adornos Werk und Denken heute noch immer hat, und das nicht nur wegen seines Bezugspunktes Auschwitz. Stattdessen führen sie Rückzugsgefechte aus, manchmal gar gegen Windmühlen! Mag der Philosophiebetrieb selbst heute Adorno fernstehen, jener akademische Ablauf also, in dem sich aktuell beispielsweise eine Mode breitmacht, die allen Ernstes versucht, mit der gesamten Philosophiegeschichte nun ein für alle Mal aufzuräumen (so, wie Benjamin den Angriff der Gegenwart auf die übrige Zeit als ständige Bedrohung erkannt hatte): der Frankfurter Denker stört in vielen Sparten der Geisteswissenschaften noch immer den Betrieb. Wer versucht, gegen Systemzwänge anzudenken, tut dies in der Tradition Adornos. Auch wenn besagter Betrieb ihn oft und gerne verleugnet, wie es letztendlich auch seine musealen Verteidiger tun, sein Denken und seine Philosophie der Negativität, der Dialektik der Aufklärung, seine Vorstellungen zu Literatur und Kunst, haben sich längst in Mäandern festgesetzt. Vielleicht als Laus im Pelz, um Britta Scholzes schönen Gedanken über das „Leitbild Tier“ einen weiteren hinzuzufügen.

Michael Dallapiazza, Prato/Urbino

Andrea Löw: Juden im Getto Litzmannstadt. Lebensbedingungen, Selbstwahrnehmung, Verhalten (= Schriftenreihe zur Lodzer Getto-Chronik, hg. v. d. Arbeitsstelle Holocaustliteratur, Universität Gießen u. dem Staatsarchiv Lodz.). (Phil. Diss. Ruhr-Univ. Bochum 2005.), Wallstein Verlag: Göttingen 2006. 584 S., 46 €.

Die Chronik des Gettos Lodz/Litzmannstadt. Hg. v. Sascha Feuchert, Erwin Leibfried, Jörg Riecke. (= Schriftenreihe zur Lodzer Getto-Chronik, hg. v. d. Arbeitsstelle Holocaustliteratur, Universität Gießen, u. dem Staatsarchiv Lodz.) Wallstein Verlag: Göttingen 2007. 3052 S. (5 Bände im Schuber), 128 €.

Anfang des Jahres 2008 zeigte das Stadttheater Klagenfurt Joshua Sobols Drama „Ghetto“. Es ist seit seiner europäischen Erstaufführung 1984 durch Peter Zadek in Berlin nicht nur als ein umstrittenes Werk des israelischen Autors bekannt geworden, sondern es hat erstmals insbesondere das deutsche Publikum mit der Innenansicht eines osteuropäischen Ghettos unter deutscher Besatzung konfrontiert.

War Sobols Vorlage das Ghetto Wilna (1941-43) gewesen, folgte 1990 im Jüdischen Museum Frankfurt/M. eine Ausstellung zum Ghetto Lodz (1940-44; damals Litzmannstadt genannt). Hatte sich der Dramatiker von Zeugnissen aus dem Ghetto und von Erinnerungen Überlebender inspirieren lassen, verdankte sich die Ausstellung einem Zufallsfund: 450 Farbdias, von einem Mitglied der deutschen Verwaltung für ‚dienstliche Zwecke‘ im Ghetto aufgenommen. Theater wie Ausstellung weckten ein bis heute nachwirkendes Interesse für ein zwar nicht unbekanntes, aber lange kaum erforschtes Kapitel der NS-Zeit. Zwei neue Publikationen gehören in diesen Zusammenhang.

Zum einen ist die Dissertation der Bochumer Historikerin Andrea Löw vorzustellen, die den Alltag im Ghetto Lodz anhand jüdischer Selbstzeugnisse rekonstruiert. Zum anderen liegt jetzt die lang erwartete Edition der „Chronik des Gettos Lodz/Litzmannstadt“ vor, herausgegeben von den Germanisten Sascha Feuchert, Erwin Leibfried und Jörg Riecke. Beide Titel erschienen bei Wallstein in der „Schriftenreihe zur Lodzer Getto-Chronik“ in Kooperation mit der Universität Gießen und mit dem Staatsarchiv Lodz. Monographien wie Edition dokumentieren, dass das Forschungsinteresse sich nicht mehr auf die Auswertung deutscher Akten beschränkt, wenn es um ein Thema der deutschen Besatzungspolitik und der Judenvernichtung in Osteuropa geht; auch nicht-deutschsprachige Quellen werden einbezogen.

Unter den vielen, bisher noch kaum ausgewerteten Lodz-Texten aus Polen, USA und Israel erweist sich in Andrea Löws Arbeit besonders die Warschauer Sammlung („Relacje“) im Archiv des Jüdischen Historischen Instituts (AŻIH) als ergiebig, die Berichte und Aussagen Überlebender aus den Jahren 1945-68 umfasst. Einige der Tagebücher aus dem Ghetto waren – mindestens in Auszügen – schon aus dem Katalog der Frankfurter Ausstellung 1990 bekannt. Von diesen lässt Löw nur die Aufzeichnungen Menasze Wasserzugs (Unser einziger Weg ist die Arbeit, 1990, 158 S.) unberücksichtigt, während sie andererseits eine große Anzahl weiterer noch unveröffentlichter Tagebücher in ihre Untersuchung einbezieht. Neben Nachkriegserinnerungen zum einen und Tagebuchaufzeichnungen aus dem Ghetto zum anderen gehören als dritte Quellenart auch offizielle, im Rahmen der jüdischen Ghetto-Verwaltung entstandene Texte, vor allem die Ghetto-Chronik (1941-44) und die „Enzyklopädie“ (1944), zur Grundlage der Studie. Im Anhang (S. 511-521) finden sich zudem einige Ghetto-Bilder der jüdischen Fotografen Mendel Grossman und Henryk Ross, die beide offiziell in der Statistischen Abteilung der Ghetto-Verwaltung beschäftigt waren.

Wie erklärt sich die umfangreiche Überlieferung aus unmittelbarer Zeugnenschaft, und welche Möglichkeiten bietet sie der Geschichtsschreibung, wie die Autorin sie auf den Spuren von Isaiah Trunk, Lucjan Dobroszycki, Christopher Browning u. a. unternimmt? Das Ghetto in Lodz bestand vom Frühjahr 1940 bis zum Sommer 1944, d. h. länger als vier Jahre und z. B. mehr als doppelt so lange wie das Wilnaer Ghetto (1941-43). Zwar nicht als Arbeitslager begründet, entwickelte es sich vorrangig zu einem Ort der Zwangsarbeit und radikalen Ausbeutung. Produziert wurde vor allem für das deutsche Militär, aber z. B. auch Mode für Kaufhäuser wie Neckermann und Alsterhaus (S. 315). Im Kontrast zur offiziellen Produktionseuphorie der Ghetto-Verwaltung organisierten oppositionelle Gruppen – vor allem Kommunisten und Bundisten – bis mindestens Mai 1944 Streiks und Sabotage (S. 328-333). Es gab Machtkämpfe, Ungerechtigkeit, aber auch Konsens darüber, dass Kinder zu schützen seien. Den Deportationen in die Vernichtungsorte Kulmhof, später Auschwitz, fielen eher die der Ghetto-Verwaltung missliebigen „unproduktiven Elemente“, wie Bestrafte und Unterstützungsempfänger, zum Opfer, aber im September 1942 auch 6 000 Kinder, die vor dem deutschen Zugriff zu schützen die im Ghetto Verantwortlichen machtlos waren (S. 292-308). Schwache starben an Kälte, Hunger, Krankheit und Gewalt an Ort und Stelle. Im Ghetto selbst kamen etwa 50 000 Menschen ums Leben, die Deportationen ab Anfang 1942 bis zur Liquidierung (Tab. 4, S. 265) erfassten etwa 150 000 BewohnerInnen.

Lebten im Frühjahr 1940 rund 160 000 Juden aus Lodz und Umgebung im schon zuvor stark beengten Ghetto – nach deutscher Polizeiverordnung vom 8.2.1940 umfasste es das Gebiet der Altstadt und der Stadtteile Baluty und Marysin –, wurde im Herbst 1941 mit der Ankunft von 20 000 Deportierten aus dem Altreich, Prag, Wien und Luxemburg der Alltag noch mühseliger. Die Menschen waren von der umgebenden Stadt schärfer abgegrenzt als in anderen Ghettos und nach innen zwar kaum direkt mit der deutschen Besatzung, aber täglich mit Polizei und ‚Ordnungsdienst‘ des autoritär herrschenden Judenratsältesten Mordechai Chaim Rumkowski konfrontiert. In dieser Isolation, Angst und Alltagsnot fühlten sich viele ganz auf sich selbst verweisen und suchten in LeserInnen späterer Generationen die in der Gegenwart unerreichbare Öffentlichkeit für ihre Zeugnisse einer unglaublichen Erfahrung. Sowohl private Tagebücher wie auch die offizielle Ghetto-Chronik richteten sich explizit an künftige Historiker. Andrea Löws Dissertation nimmt diesen Auftrag an, stützt sich „auf die Interpretationen und Wahrnehmungen möglichst vieler verschiedener Individuen“ (S. 510) und prüft den Quellenbestand mit kritischer Methode für ihre Darstellung einer Ghetto-Gesellschaft in ihrem Überlebenskampf. Sie zeigt, dass nicht Passivität sondern „eine Vielfalt von Handlungsweisen“ aus den Berichten erkennbar wird, und dass daher eine Interpretation des Ghettos (Lodz) als „Vorstufe der Vernichtung“ (S. 508) eine angemessene Verkürzung bedeutet.

In sorgfältigen Textvergleichen und einfühlsamen Interpretationen gelingt es der Autorin, manche in den Quellen widersprüchlichen Fakten und Einschätzungen zu klären und viele Details zu rekonstruieren. Ob es aber eine glückliche Entscheidung war, die Darstellung in zwei chronologische Abschnitte zu teilen – 1940/41 („Vor dem Massenmord“) und 1942-44 („Ghetto und Vernichtung“) –, die einer jeweils ähnlichen Systematik nach sozialen Themen folgen, wie Wohnen, Arbeit, Gesundheit, Kultur etc., kann man bezweifeln. Es werden nicht nur Wiederholungen bisweilen sogar derselben Zitate in Kauf genommen, was die Autorin selbst bemerkt (S. 407 Anm. 42), sondern auch, dass sachlich Zusammengehöriges nicht zusammenhängend zur Sprache kommt (z. B. Bibliotheken im Ghetto: S. 214 und S. 433f.). Ein Sachregister hätte helfen können, in der Darstellung Getrenntes zusammenzuführen. Auch ein Ortsregister wäre aufschlussreich gewesen.

Die Stärke der Arbeit liegt darin, wie die Autorin die Texte zueinander in Beziehung setzt, Perspektivenvielfalt zur Geltung bringt und so die Spannungen und Interessengegensätze verdeutlicht. Dafür ist das Kapitel über die „Transporte aus dem Westen“ (S. 224-262) ein gutes Beispiel, in dem es um Konflikte zwischen den polnisch-jüdischen ErstabwohnerInnen des Ghettos und den an-

kommenden „Westjuden“ geht. Nicht nur Wohnraum wird noch knapper, auch Unterricht entfällt wegen Platzmangel, was den trostlosen Alltag der Kinder und Jugendlichen noch verschlimmert. Für die „Neuen“ beginnt ein abrupter physischer und sozialer Abstieg, alte „Ost-West“-Vorurteile bestärken die gegenseitige Fremdheit, und nur wenigen gelingt es, sich in den elenden Ghetto-Alltag einzuleben. Das wird eindringlich dargestellt.

Zu einem Vergleich mit anderen Ghettos kommt es im Rahmen der Studie zu Lodz nicht: weder auf der Ebene der Quellen, d. h. ähnlicher Tagebücher, Chroniken etc. aus Warschau, Wilna etc., noch im Hinblick auf Ergebnisse, die für Lodz gefunden wurden. Die Autorin belässt es bei zwei kurzen Bemerkungen. Zum einen verweist sie auf das Untergrundarchiv der Gruppe ‚Oneg Schabbat‘ (Ringelblum-Archiv) im Warschauer Ghetto, das anders als die offizielle Archiv-Gruppe in Lodz seine Arbeit unabhängig vom Judenrat organisierte (S. 411-413). Zum anderen soll ein kurzer Blick auf die Judenratsältesten von Lublin und Zamosc die umstrittene Herscherfigur Rumkowski relativieren (S. 503f.). Ohne diese Ansätze in einem eigenen Kapitel auszuführen, bleibt die Studie allzu vorsichtig auf das Beispiel Lodz beschränkt.

Zuletzt wäre zur Erschließung des Quellenmaterials noch etwas zu bemerken: Zwar gibt es in der Einleitung des Buches einen Abschnitt, der biographischen Angaben zu einigen der bekannteren AutorInnen der ausgewerteten Tagebücher und Erinnerungen enthält (S. 31-43). Aber diese Seiten während der weiteren Lektüre immer wieder aufzusuchen, erweist sich als mühsam. Eine Tabelle im Anhang anzubieten, hat sich z. B. in Gertrud Pickhans Studie über den „Bund“ (Stuttgart 2001) als gute Alternative erwiesen. Gerade mit der Intention der vorliegenden Arbeit, die individuelle Zeugnisse in den Mittelpunkt zu rücken, hätte eine Auflistung aller Autorennamen mit Lebensdaten und weiteren Angaben in einer eigenen Übersicht nahe gelegt: nicht nur als Hilfsmittel bei der Lektüre, sondern um auch formal die Gruppe der im Ghetto Schreibenden oder sich Erinnernden hervorzuheben.

Wie Andrea Löw es 2006 in ihrer Einleitung ankündigt, ist im Herbst 2007 die vollständige deutschsprachige Ausgabe der polnischen (Januar 1941-Dezember 1942) und deutsch (September 1942-30. Juli 1944) geschriebenen „Chronik des Gettos Lodz/Litzmannstadt“ als Forschungsergebnis der Arbeitsstelle Holocaustliteratur (Gießen/Lodz) erschienen. Teilausgaben aus Polen und den USA lagen seit den 1960er Jahren vor, aber der Kalte Krieg hatte die für eine umfassende Edition notwendige Ost-West-Kooperation lange verhindert. Das Original war vor der Liquidierung des Ghettos im September 1944 in einem Brunnenschacht versteckt und glücklicherweise wieder aufgefunden worden,

aber später international verstreut mit Teilen in Lodz (Staatsarchiv), New York (YIVO) und Jerusalem (Yad Vashem).

Zur Editions-geschichte findet sich im Supplementband der Ausgabe eine informative Einführung des Herausgebers Sascha Feuchert, sowie eine tabellari-sche Übersicht der Einzeltexte 1941-44, zusammengestellt von Erwin Leibfried und Elisabeth Turvold. Den vier Berichtjahren ist je ein Band gewidmet. Jeder Band wird mit einer Einleitung in die politische Situation des betreffenden Kriegsjahres eröffnet. Dem ersten Band steht zudem eine allgemeine Einführung voran, die mit der Autorengruppe und dem Charakter der Chronik vertraut macht. „Aus Respekt vor dem Original“ haben sich die Herausgeber dafür ent-schieden, Anmerkungen und Kommentar vom Text der Chronik zu trennen und ans Ende jedes Bandes zu stellen; ebenso die Abbildungen. Ein Personenregister findest du im Supplementband sowie ein ausführliches Literaturver-zeichnis, dagegen weder ein Abkürzungsverzeichnis noch ein Orts- oder gar ein Sachregister. Es handelt sich insgesamt um eine sorgfältige Ausgabe mit klarem Konzept. Der als offizielle Ghetto-Geschichtsschreibung ambivalente Quellen-text, der das Gemeinschaftswerk einer wechselnden Gruppe von zusammen mehr als 15 Mitarbeitern war, stellt sich in einfacher, übersichtlicher Form dar. Es bleibt zu hoffen, dass diese Darbietung zusammen mit der umfangreichen Kommentierung sowohl Textverständnis wie Auseinandersetzung befördert.

Die Chronik entstand aus der im November 1940 gegründeten ‚Archiv‘-Abteilung im Rahmen der jüdischen Ghetto-Verwaltung und wurde mit der Zeit zum Kernstück ihrer Dokumentationstätigkeit. Mit Ankunft der aus Westeuropa Deportierten im Herbst 1941 erweiterte sich der Kreis der „Chroniquere“ um professionelle Autoren wie den Schriftsteller Oskar Rosenfeld (1884-1944) aus Wien und den Journalisten Oskar Singer aus Prag. (Diesen beiden Personen ist eine literaturwissenschaftliche Studie [2004] des Herausgebers Feuchert gewid-met.) Während der ersten Zeit lag die Leitung der täglichen Redaktion bei dem Publizisten Julian Cukier (1900-7.4.43) aus Lodz, der im Ghetto starb. Die Ar-beit wurde bis Ende Juli 1944 fortgesetzt. Als einziger der Gruppe überlebte Bernhard Ostrowski das Ghetto. Von Jozef Zelkowicz (1897-1944) und anderen haben sich Schriften erhalten, die im Ghetto, aber außerhalb der Chronik-Arbeit entstanden. Einige davon wurden in die Kommentierung bzw. in den Supple-mentband aufgenommen.

Nach einer Rumkowski-Anordnung war es Aufgabe der Gruppe, eine Art Tageszeitung über Ereignisse im Ghetto zu verfassen, aber nicht für ihre Zeit-und Leidensgenossen, also nicht für eine Ghetto-Öffentlichkeit, sondern für „Leser der Zukunft“. Es ging nicht um aktuelle Information oder Meinungsbil-

derung, wohl aber sollten möglichst genau für die Nachwelt Daten und Fakten protokolliert werden. Die Einträge lesen sich denn auch nüchtern, manchmal pedantisch; sie geben sich als banale Alltagsmeldungen, unbewegt davon, wie hoffnungslos und grausam der Ghetto-Alltag auch war, den sie bezeugen. Auf Kommentare und Bewertungen kam es nicht an: So entsprach es vermutlich mehr dem Auftrag als der Neigung der Autoren. Ihre Berichterstattung stand unter der ständigen Angst vor Entdeckung durch deutsche Kontrollen einerseits wie vor Rumkowskis Kritik andererseits. Vielfach folgen die Einträge einem Schema mit etwa folgenden Rubriken: Wetter, Sterbefälle und Geburten, Lebensmittelversorgung (Rationen und Preise), Reaktionen in der Bevölkerung, Unfälle, Denunziationen, Gerüchte. Unverkennbare Hauptfigur ist der Judenratsälteste, wie z. B. im Bericht „Worüber das Getto im Dezember (1941) sprach: Der Präses heiratet!“ (I 332-334). Bei den längsten Einträgen handelt es sich so gut wie immer um den Abdruck von Rumkowski-Reden.

Diese wenigen Stichworte sollen andeuten, dass die Chronik reichlich Daten bietet, die eine Vorstellung vom Ghetto-Alltag ermöglichen, dass aber andererseits nur mit genauer Kenntnis anderer Quellen historische Erkenntnis aus ihr zu gewinnen ist. Sowohl die Kommentierung der vorliegenden Edition wie auch Andrea Löws Darstellung zeigen dafür Mittel und Wege, wie sie deutschen LeserInnen bisher nicht ohne weiteres zugänglich waren: eine Gesellschaft zu studieren, die auf dem Konsens ihres Überlebenswillens am äußersten Rand der Existenz von Tag zu Tag einen Alltag organisierte.

Maria Kühn-Ludewig, Dortmund/Paris

Eglė Bendikaitė: Sionistinis sajūdis Lietuvoje. Litauisches Historisches Institut: Vilnius 2006. 300 S.

In ihrer auf Litauisch verfassten Dissertation über die zionistische Bewegung in Litauen stellt die Autorin „die politischen Etappen der Zionistischen Organisation“ auf dem Gebiet der heutigen Republik Litauen dar und untersucht „die internen Wandlungen unter den jüdischen Bevölkerungsgruppen“ sowie die „Veränderungen ihres weltanschaulichen wie ihres Handlungsprogramms angesichts neuer geschichtlicher und politischer Umstände“ der Jahre 1906 bis 1940. Die hebräische und deutsche Zusammenfassung ermöglicht auch dem Sprachkundigen eine Orientierung über die behandelten Themen.

Der gewählte Zeitraum beginnt mit der Verlegung des Allrussischen Zionistischen Zentralbüros nach Wilna, wodurch die zionistischen Aktivitäten dort ei-

nen starken Auftrieb bekamen und Wilna bis 1911 zum bedeutenden Zentrum des russischen Zionismus wurde. Sichtbar wurde dies auf der 3. Konferenz der Zionisten Russlands vom 4. bis 10. Dezember 1906 in Helsinki, auf der ein neues Zentralkomitee gewählt und das Programm bestimmt wurde: das Prinzip des „synthetischen Zionismus“, der auf Erez Israel gerichtet war und der Grundsatz der „Arbeit in der Gegenwart“, welche den Kampf um die politischen Minderheitsrechte der Juden in Litauen hervorhob. Während nach der Revolution von 1905 sämtliche zionistischen Aktivitäten im Zarenreich verboten wurden, konnte die Bewegung zunächst nur in kleinen Untergrund-Kreisen von Wilna überdauern, während sie auf dem Lande fast völlig zum Versiegen kam. Innerhalb der jüdischen Gemeinden war der „Bund“, die jüdische sozialistische Organisation, ein harter Widersacher der Zionisten, die als bürgerlich und konservativ galten. Zu weiteren Opponenten zählten die Vertreter der jüdischen Orthodoxie.

1940 markiert wiederum die erste sowjetische Besetzung der Republik Litauen, wodurch die zionistische Tätigkeit nunmehr als unvereinbar „mit der nationalen Sicherheit“ erklärt, zionistische Organisationen aufgelöst und eine Reihe von Persönlichkeiten deportiert wurden.

Grundlage der Untersuchung boten die Dokumente aus dem Litauischen Zentralen Staatsarchiv, der Handschriftenabteilung der Zentralbibliothek der Litauischen Akademie der Wissenschaften sowie zahlreichen Periodika, die von 1906 bis 1912 in Wilna und von 1919 bis 1940 in Kowno erschienen, ferner die Akten der jüdischen Gemeinden Litauens, die sich im YIVO-Archiv in New York befinden. Außer diesen Materialien konsultierte die Autorin die Erinnerungs- und Bekenntnisliteratur (*yisker bikher*), um das historiographisch bisher weitgehend unerforschte Feld zu bearbeiten. Allerdings beklagt die Verfasserin, dass die Quellen über die Aktivitäten der litauischen Zionisten während des Ersten Weltkriegs spärlich sind, zumal diese von 1914 bis 1916 erheblichen Einschränkungen unterlagen, da Juden insgesamt als „potenzielle deutsche Spione“ betrachtet und gemäß eines Zarenerlasses ins Innere Russlands verbannt wurden. 1917, dem Jahr der Balfour-Deklaration, erneuerte sich die litauische zionistische Bewegung, und als 1918 der neue unabhängige litauische Staat gegründet wurde, konnten in den 1920er Jahren die verschiedenen und oft miteinander verfeindeten zionistischen Gruppierungen in der Allgemeinen Zionistischen Partei zunächst ein gemeinsames Dach finden, von den litauischen Behörden allerdings stets mit Misstrauen beäugt. Einer der Gründe dafür lag darin, dass die Zionistische Organisation bemüht war, Autonomie für die Juden in Litauen zu erzielen.

Die zionistischen Aktivitäten in verschiedenen Bereichen nahmen einen neuen Anfang, so entstand 1920 in Litauen der jüdische Sportverband „Makkabi“ mit seiner engen Beziehung zur Zionistischen Organisation, und 1921 eröffneten der Jüdische Nationalfonds sowie der Stiftungsfonds „Keren Hayesod“ in Kowno ihre Büros. Nicht unerwähnt bleiben aber auch die innerjüdischen Kämpfe, etwa um neue Schulen, wobei die Zionisten mit Hilfe der Organisation „Tarbut“ den Sieg errangen, da ab 1928 drei Viertel aller jüdischen Kinder Litauens ihre Schulen besuchten. Der Erfolg der Zionistischen Organisation in Litauen hing, so die Autorin, damit zusammen, dass es den Zionisten gelang, andere davon zu überzeugen, dass ihre Vision von der Zukunft gleichbedeutend mit dem Schicksal der Juden sei. Die litauische Hauptstadt Wilna, Zentrum jüdischer Gelehrsamkeit und Kultur, hatte früher in der jüdischen Welt den wohlklingenden Beinamen „Yerusholayim de Lite“ inne, Jerusalem Litauens. Diese Vergangenheit wie auch die Zukunft wurde jedoch in Litauen wie in den anderen Ländern der Region von Stalin und Hitler vernichtet. Es ist daher umso erfreulicher, dass sich heute junge litauische Forscher der jüdischen Thematik wieder annehmen.

Elvira Grözinger, Berlin

Barbara Staudinger (Hg.): Von Bayern nach Erez Israel. Auf den Spuren jüdischer Volkskunst. From Bavaria to Eretz Israel. Tracing Jewish Folk Art. (= Sammelbilder 04). Edition Minerva: München 2007. 64 S., zahlreiche Abb., € 12,00.

Es ist schon ein wenig paradox. An Orten, deren jüdische Geschichte sich nach der Zerstörungswut der Nationalsozialisten kaum noch mit Originalobjekten visualisieren läßt, wurden in den letzten Jahren jüdischen Museen errichtet, so z. B. in München. Dagegen hat ein anderes wichtiges Zentrum jüdischen Lebens in Deutschland (Köln) eine der umfangreichsten Judaica-Sammlungen, die den Zweiten Weltkrieg überstanden hat, aber kein Museum. Die z. T. einzigartigen Objekte (die in zwei Katalogen dokumentiert sind) lagern größtenteils im Depot!

Wie groß der Verlust im Falle der bayerischen Landeshauptstadt ist, dokumentiert ein Ausstellungskatalog des Jüdischen Museums München. Dokumentiert wird die Sammlung jüdischer Volkskunst, die mit den Namen Heinrich Feuchtwanger und Theodor Harburger verbunden ist. Letzterer, ein Kunsthisto-

riker und Fotograf, erhielt 1926 vom Verband der Israelitischen Gemeinden Bayerns den Auftrag, die jüdischen Kunst- und Kulturdenkmäler in Bayern dokumentarisch zu erfassen. So entstand in den Jahren 1926 bis 1932 ein ca. 800 Fotografien umfassendes Inventar jüdischer „Volkskunst“. Diese Fotodokumentation konnte Harburger retten, als er nach 1933 nach Palästina emigrierte. Die meisten der Objekte, die der Münchener Kunsthistoriker damals auf Fotos festhielt und auf Karteikarten verzeichnete, sind heute verschollen. Ein Großteil dürfte vermutlich zerstört worden sein. Insofern stellt diese Fotodokumentation eine einmalige Quelle dar, die deutlich macht, wie groß der Verlust an jüdischen Kulturdenkmälern in Bayern ist. Die Objekte, die sich erhalten haben, stammen zum größten Teil aus der Privatsammlung Dr. Heinrich Feuchtwangers, einem bekannten Sammler von Judaica. Der wohlhabende Münchener Zahnarzt begleitete in den späten 1920er Jahren Harburger oft aus dessen Reisen auf den Spuren jüdischer Volkskunst in Bayern und ließ keine Gelegenheit aus, seine Sammlung zu erweitern. Auch ihm gelang es, seine Sammlung vor dem Zugriff der Nationalsozialisten zu retten. Er emigrierte ebenfalls nach Palästina und vermachte später seine Judaica-Sammlung dem Israel Museum. Einige der schönsten und wertvollsten Objekte sind im Ausstellungskatalog abgebildet. Der besondere Reiz liegt darin, dass diese größtenteils auch in der Fotodokumentation Harburgers in Wort und Bild festgehalten sind. So kann man erahnen, welche Schätze heute das soeben eröffnete Jüdische Museum in München in einer Dauerausstellung hätte zeigen können, wenn nicht die Nationalsozialisten so gründlich die Spuren jüdischen Lebens beseitigt hätten, wie das in Bayern gelang.

Kritisch anzumerken ist an diesem an sich verdienstvollen Ausstellungskatalog lediglich, dass sich Spuren jüdischer Volkskunst auf dem Land gleichwohl vereinzelt erhalten haben, wenn auch nicht unbedingt die Objekte, die Harburger damals dokumentiert hat. Dazu hätte man zumindest im Einführungstext kurz auf die Feldforschungen zweier deutscher Volkskundler nach dem Kriege hinweisen müssen. Sowohl Klaus Guth und Eva Groiss-Lau als auch Christoph Daxelmüller haben nämlich für einzelne bayerische Territorien (Oberfranken, Franken) einschlägige Bücher (mit reichem Bildmaterial und entsprechender Objektdokumentation) vorgelegt.

Anat Feinberg, Heidelberg

Hugh Denman (Hg.): Isaac Bashevis Singer: His Work and His World. Brill: Leiden/Boston 2002. 318 S., USD 167.

Manche Bücher brauchen lange, um den Weg zu einer Rezension zu finden. Auch dieses Buch, dem 1997 verstorbenen Chone Shmeruk und designierten Mitherausgeber des Bandes gewidmet, hat sehr lange gebraucht, bis es das Licht der Welt erblickte, denn es besteht aus Beiträgen einer internationalen Konferenz zum Leben und Werk von Isaac Bashevis Singer, die bereits im März 1993 am Institute of Jewish Studies des University College London stattgefunden hat.

Da sich aber 2008 die Nobelpreisverleihung an Bashevis Singer, die erste und bisher letzte an einen jiddischen Autor, zum 30. Mal jährt, nehme ich dies zum Anlass, den Band doch noch vorzustellen. Denn obwohl Singer ein so umfangreiches Werk geschaffen hat, ist die wissenschaftliche Literatur über ihn bis heute, zumal in Deutschland, noch sehr überschaubar. Etliche seiner früheren Arbeiten, die etwa vor 1935 in Polen gedruckt wurden, sind heute schwer auffindbar und viele halten den inzwischen weltberühmten Autor immer noch für einen „Literaten“, volkstümlichen Schriftsteller und Schreiber von Fortsetzungsgeschichten in der Presse, wiewohl er andererseits längst als wichtiger Chronist der vernichteten Welt des osteuropäischen Judentums und Zauberer der jiddischen Sprache gilt. Bezeichnenderweise ist in dem Band unter den siebzehn Beiträgen kein einziger aus Deutschland zu finden, während sich seit längerem in Polen, dem Geburtsland von Bashevis Singer, sowie in den USA und Israel Forscher seinem Werk widmen.

Das Buch ist in fünf Abteilungen unterteilt: „The Status of the Yiddish and English Texts“; „Isaac Bashevis Singer: New World Perspectives“; „Yitskhok Bashevis-Zinger (so die jiddische Schreibweise seines Namens) and Poland“; „Themes and Motifs“ sowie „Readings and Comparisons“. Sechs Aufsätze befassen sich mit der Sprache des jiddischen Originals und den Übersetzungen. Wer in Deutschland die aus dem Amerikanischen übersetzten Romane von Bashevis Singer gelesen hat, weiß, wie problematisch diese Übersetzungen sind, denn die wenigsten Übersetzer dieser Bücher aus dem Amerikanischen ins Deutsche hatten eine Ahnung von der „Jiddischkeit“, welche diese Bücher atmen, und so finden sich unzählige Patzer, die manchmal komisch, oft aber sehr ärgerlich sind. Schon zu Lebzeiten von Bashevis Singer, der seine eigenen amerikanischen Übersetzungen als „Ko-Originale“ bezeichnete, wurde die Problematik, die darin steckt, erkannt. Bashevis Singer, so Hugh Denman, der Herausgeber, in seiner Einleitung, überschätzte die eigene Fähigkeit, die englischen sti-

listischen Besonderheiten angemessen zu beurteilen. Er war eben ein meisterhafter Schriftsteller der jiddischen, jedoch nicht der amerikanischen Sprache.

Denn trotz der über fünfzig Jahre in den USA, blieb Bashevis Singer ein Leben lang dem heimatlichen Shtetel in Galizien verhaftet, wie Chone Shmeruk in seinem Aufsatz "A Childhood on the Krokmalne Gas and the Writings of Yitskhok Bashevis-Zinger" hervorhebt. Thomas S. Gladsky befasst sich in "Isaac Bashevis Singer, Poland and American Literary History" mit dem Bild der Polen, das Bashevis Singer dem amerikanischen Leser vermittelt. Der Nobelpreis verlieh ihm zudem das Image einer Art Autorität in polnischen Dingen auf amerikanischem Boden. Der Antisemitismus, der die jüdisch-polnische Geschichte über Jahrhunderte hin begleitete, spielt hierbei natürlich eine Rolle. Bashevis Singer übernahm durchaus die tradierten Bilder, die Polen und Juden von einander hatten, auch manche Stereotypen, um seinem erklärten Ziel, „eine literarische Geschichte der Juden in Polen“ darzustellen, näher zu kommen. Dass er als Romancier dabei nicht immer historisch genau vorging, ist nicht verwunderlich.

Das Buch versammelt verschiedene Interpretationsansätze des Singerschen Werkes: Irving Saposnik stellt in seinem Aufsatz "A Tale of an Umbrella: Isaac Bashevis Singer, Woody Allen and Their New York Stories" die beiden repräsentativen jüdischen Stimmen New Yorks gegenüber, vergleicht sie und postuliert mit Blick auf Bashevis Singer, doch etwas anders gewichtet als Shmeruk: "Broadway has become his Krokmalna Street, even as his stories have become classic tales about non-native New Yorkers, refugees from the European maelstrom, survivors of the Holocaust... They are, like their author, more than a little lost in America." Und auch "Woody's Second-World-War generation is likewise never as comfortable nor as fully at home in America as they should be." Das Komische bei beiden ist verbindend, doch John Guzłowski argumentiert in seinem Beitrag über "Isaac Bashevis Singer and Bakhtin's Vision of the Carnevesque", dass für das Verständnis des Singerschen Werks nicht Wolfgang Kayser's Definition des Grotesken (*Das Groteske: seine Gestaltung in Malerei und Dichtung*, 1958), sondern die karnevaleske Theorie von Michail Bachtin (*Rabelais und seine Welt*) angemessen sei. Guzłowski nennt in diesem Zusammenhang insbesondere den Roman *Satan in Goray*, wiewohl Bashevis Singer, anders als der Kommunist Bachtin, wenig Hoffnung auf eine revolutionäre Veränderung der Gesellschaft durch die Macht des Volkstümlichen und Karnevalesken hegt. Chava Turniansky, die ebenfalls den Roman *Satan in Goray* untersucht, kann wenig mit dem Begriff des Grotesken und Karnevalesken anfangen. Sie, wie auch Bilhah Rubinstein für dieses und andere Werke, weist auf mystische und kabba-

listische Quellen sowie die volkstümliche Tradition des *Mayse-Bikehl* hin. Malka Shaked schließlich sieht bei Bashevis Singer gewisse zionistische Tendenzen, wie aus ihrem Beitrag "A Comparative Structural Study of Isaac Bashevis Singer's Family-Sage Novels" hervorgeht.

Es ist ein schön ediertes Buch, mit einem Gesamtindex, aber leider ohne Bibliographie, und die verschiedenen Schreibweisen der Namen hätten vereinheitlicht werden können - etwa alle nach dem YIVO-System. Doch es ist ein interessanter Band, der viele Einsichten in das widersprüchliche und immer noch nicht ganz ausgeforschte Schrifttum von Isaac Bashevis Singer bietet.

Elvira Grözinger, Berlin

Annkatriin Dahm: Der Topos der Juden. Studien zur Geschichte des Antisemitismus im deutschsprachigen Musikschrifttum (= Jüdische Religion, Geschichte und Kultur, Bd. 7). Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 2007. 387 S., 69,90 €.

„Das israelitische Volk hat sehr viel Sinn für Musik, und kann bereits eine Menge talentvoller Tonkünstler aufweisen“ – diese anerkennenden Worte eines christlichen Autors konnten Käufer der Musikzeitschrift *Caecilia* im Jahr 1836 lesen. Jedoch bildeten solche Äußerungen in der Musikpublizistik des 19. Jahrhunderts bei weitem die Ausnahme, wie jüngst namentlich Jens Malte Fischers verdienstvolle Dokumentation zur Wirkungsgeschichte von Richard Wagners antisemitischer Schrift *Das Judenthum in der Musik* verdeutlicht hat. Wagners Pamphlet ist zweifellos das bekannteste Beispiel und schon oft in den Fokus der Forschung – aber auch wissenschaftlicher Kontroversen – geraten. Dabei wird jedoch nicht selten der Kontext und das diskursive Umfeld Wagners vernachlässigt. Es ist daher zu begrüßen, daß die anzuzeigende Kölner Dissertation sich von dem Anspruch leiten läßt, über das Kapitel Wagner hinaus „die Frage nach den Einflüssen des Antisemitismus auf das deutschsprachige Musikschrifttum“ zu stellen (9).

In einem ersten Abschnitt gilt die Aufmerksamkeit der Autorin dem Musikschrifttum des 18. und frühen 19. Jahrhunderts. Als Quelle dienen in diesem Zusammenhang vor allem musikgeschichtliche Werke, in denen allerdings weniger die Rede von jüdischen Musikern ist als vielmehr vom Charakter der liturgischen Tempelmusik Altisraels und der – von den meisten christlichen Autoren pejorativ beschriebenen – neueren Synagogalmusik. Die Autorin arbeitet heraus, daß die Rede von einem „orientalischen“ Nationalcharakter der Synagogenmu-

sik dabei nicht als harmlose Invektive gelten könne. Sie wendet sich damit teilweise gegen die Forschungen von Jacob Hohenemser und Frederic Ewen, die in den Urteilen christlicher Musikschriftsteller dieser Epoche über die Synagogalmusik überwiegend Objektivität walten sahen. Dagegen argumentiert die Autorin, daß die traditionell vor allem religiös motivierte Abgrenzung der christlichen von der jüdischen Musik durch den Verweis auf einen wie auch immer gearteten „orientalischen“ Charakter eine nationale Dimension erhalte. Dies habe die Vorstellung von einer ethnischen Außenseiterstellung der Juden in der deutschen Gesellschaft untermauert.

Die beispielsweise im Zusammenhang mit der Synagogenmusik virulenten Topoi „verfestigte[n] sich in der Musikkultur des 19. Jahrhunderts zum Bild des ‚Juden in der deutschen Musik‘. Seine charakteristische Prägung habe dieses durch den deutschen Nationalisierungsprozess und die Verdichtung „anti-judaistischer Stigmatisierungen in der bürgerlich-kapitalistischen Industriegesellschaft“ erhalten (10).

Am Beispiel einer gründlichen Sichtung der zeitgenössischen (Musik-)Publizistik zu drei prominenten jüdischen Komponisten – Giacomo Meyerbeer, Jacques Offenbach und Felix Mendelssohn Bartholdy – wird dieser Verfestigungsprozeß veranschaulicht. Für die Autorin ergibt sich aus Analyse von Zeugnissen zur frühen öffentlichen Wahrnehmung Meyerbeers, daß bereits im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts einige jener Topoi und Vorurteile diskursfähig waren, die von der (Musik-) Geschichtsschreibung zumeist mit der Veröffentlichung von Wagners Pamphlet (1850) in Verbindung gebracht werden. Bereits 1837 wird Meyerbeer beispielsweise in der angesehenen *Neuen Zeitschrift für Musik* als „Rothschild der Musik“ bezeichnet. Solche Indizien deuten darauf hin, daß „die neue Qualität anti-judaistischer Agitation schon wesentlich früher [im] Musikschrifttum“ nachzuweisen ist als dies von der Forschung zumeist angenommen wird. (96)

Auch für die Autorin bildet jedoch die berüchtigte Schrift Wagners eine Zäsur im Diskurs über Judentum und Musik. Das 1850 noch pseudonym publizierte Pamphlet markiere eine neue Dimension, da es bereits existierende Vorurteile und Klischees erstmals „einzig und allein mit dem direkten Verweis auf eine jüdische Herkunft der jeweiligen Komponisten“ untermaure. (163). In der namentlich gezeichneten Wiederveröffentlichung der Schrift im Jahr 1869 kann eine weitere Stufe zur Verschärfung des Diskurses über Judentum und Musik gesehen werden. Im Kontext des Aufkommens pseudowissenschaftlicher Rassentheorien entfaltete das Pamphlet eine nachhaltige Wirkung.

Die zunehmend „völkische Polarisierung“ im Musikschrifttum um die Wende zum 20. Jahrhundert wird am Beispiel publizistischer Diffamierungen und Verunglimpfungen Gustav Mahlers und Arnold Schönbergs veranschaulicht. In einem weiteren Abschnitt wird die Ausformung des „Rasse-Gedankens in musikbezogenen Veröffentlichungen“ nachgezeichnet. Ein spezielles Augenmerk gilt in diesem Zusammenhang – wenig überraschend – der nationalsozialistischen Musikpublizistik- und wissenschaft, in der die Kategorie der „Rasse“ ubiquitär war. Die Autorin kann sich in diesem Zusammenhang auf zahlreiche Vorarbeiten zu stützen, vermag jedoch auch einige individuelle Akzente hinzuzufügen. Interessant sind namentlich ihre Ausführungen über das Aufkommen, antisemitischer Namenslisten, die seit der Jahrhundertwende gedruckt wurden und der ‚Enttarnung‘ jüdischer Musikschaffender dienen sollte. Die Absurdität des Unternehmens wird nirgends deutlicher als in den Anstrengungen, den aufgrund seiner Zusammenarbeit mit jüdischen Librettisten unliebsamen Operettenkomponisten Franz Lehár als „nichtarisch“ zu denunzieren. Dabei sollte der nichtjüdische Komponist gar durch Anspielungen auf das Palindrom seines Nachnamens – Rahel – ‚enttarnt‘ werden.

Verdienstvoll ist auch die Entscheidung der Autorin, ein Kapitel über die Virulenz und Umdeutung des musikalischen Rassengedankens im zionistischen Schrifttum – darunter namentlich Zeitschriften – in ihre Studie aufzunehmen.

Insgesamt kann der Band empfohlen werden. Die Autorin hat ohne Zweifel einen Fundus an Quellenmaterial bereitgestellt, wobei der aggressive Charakter der Zeugnisse nicht selten auch Kenner der Materie verblüffen dürfte. Dies gilt etwa für die bereits 1861 nachweisbare Rede von Offenbachs Musik als „letzter Entartungsstufe“. Es wäre eben daher zu wünschen gewesen, daß das Augenmerk noch stärker den Wechselwirkungen zwischen musikalischem Diskurs und gesamtgesellschaftlichen Aufkommen des Antisemitismus gegolten hätte. Denn die Fülle und Qualität judenfeindlicher Zeugnisse im deutschsprachigen Musikschrifttum wirft eben nicht nur die Frage auf, warum ausgerechnet die vermeintlich hehren Sphären der Tonkunst eine Affinität für antisemitische Diskurse und Denkfiguren aufwiesen. Vielmehr deutet in nicht geringerem Maße umgekehrt vieles auf eine Schlüsselrolle der Musik – als „deutscheste der Künste“ (Droysen) begriffen – für die Verschärfung und Ausformung des gesamtgesellschaftlichen Phänomens Antisemitismus hin. Die instruktiven Studien des Musikwissenschaftlers Anselm Gerhards zu dieser Fragestellung werden jedoch von der Autorin nicht zitiert. Ebenfalls vermißt man in der Bibliographie die Arbeiten Heidi Zimmermanns, namentlich den von ihr jüngst herausgegebenen maßgeblichen Sammelband über „Jüdische Musik“. Es wäre auch zu wünschen gewe-

sen, daß die Schnittmengen des „Topos der Juden“ mit den Diskursen über jene Minderheiten, die aus rassistischen Gründen im Musikschritftum ebenfalls disqualifiziert oder diffamiert wurden, noch schärfer umrissen worden wäre. Manches deutet etwa daraufhin, daß beispielsweise die Figur des Schwarzen schon im 19. Jahrhundert, also noch Jahrzehnte vor der publizistischen Polemik gegen den Jazz, mit der Typologie des jüdischen Musikers diffundierte.

Daniel Jütte, Cambridge/Massachusetts (USA)

Max Peter Baumann/Tim Becker/Raphael Woebis (Hg.): Musik und Kultur im jüdischen Leben der Gegenwart (= Kulturwissenschaften, Bd. 2). Frank & Timme: Berlin 2006. 281 S., 29,80 €.

The present volume is the most recent of several anthologies in German to have appeared in the last several years on various aspects of Jewish musical traditions. It raises a number of questions regarding the study of Jews and their music and, in particular, the relationship of German scholarship to this topic. It will require a bit of contextualization in order to place the content of this collection. *Musik und Kultur im jüdischen Leben der Gegenwart* is the proceedings of an interdisciplinary symposium of the Musicology Institute of the Otto-Friedrich-Universität Bamberg which took place on 21 and 28 November, 2004 within the framework of the travelling exhibition “Klezmer – heimisch und hip: Musik als kulturelle Ausdrucksform im Wandel der Zeit”. The exhibition had been organized by the Cultural Department of the City of Gelsenkirchen as part of its “Klezmerwelten” festival in 2003. The organizer of this symposium was the ethnomusicologist Max Peter Baumann of the Universität Bamberg, who had already organized another symposium, “Tradition – Migration – Identifikation: Musikalische Traditionen in Zeiten der Globalisierung”, as part of the Gelsenkirchen festival. Both symposia were characterized by the fact that they danced around the topic of klezmer music. In fact, the 2003 symposium did not have a single scholarly presentation on klezmer music, other than a short introduction by the director of the city’s Cultural Department (and festival organizer). The 2004 symposium had a solitary contribution on klezmer, Baumann’s “Klezmer Musik und Klezmerim im Zeitalter der Globalisierung”, which I discuss below.

What, then, are the purpose and subject of the collection under review? It helps us to know that the symposium was also the outgrowth of a partnership between the university and the Jewish community of Bamberg, and that the celebration of the forthcoming opening of the new Bamberger Synagogue in

June 2005 was the larger context within which the exhibition and symposium took place. It should also be noted that the university's Centre for Interreligious Studies, which focuses on connections between Christianity, Judaism and Islam, was opened in November 2004. In association with this, the university was expecting to receive a chair for Judaic Studies, although it did not have one at the time the symposium took place. It appears in any case that the university was transforming not only its relationship to the study of Judaism, but also to its oldest faculty, theology, which is being eliminated according to an agreement reached in November 2006 between the Bavarian Cabinet and the Catholic Church (<http://www.uni-bamberg.de/ktheo/>). There were therefore numerous – and possibly competing – reasons why Bamberg would want to organize such a symposium at that particular point in time. The goal was, according to Baumann, “ein kleines Zeichen der kulturellen sowie interreligiösen Verbundenheit [zu setzen]” (7), in anticipation of the synagogue opening. Baumann's solution was to organize not an international or even regional symposium, but rather to gather together Bamberg professors, other local academics and members of the Bamberg Jewish community to investigate the subject. The only two Jewish voices are community leaders and non-scholars (Heinrich C. Olmer and Antje Deusel), whereas all of the non-Jewish voices are those of scholars. The result is that not the work of a single major scholar whose research focuses on klezmer or other Jewish musical traditions, or any of the other disciplines represented here – Jewish ethnology, philosophy, literature, theology, film studies, and art history – is represented here.

Taking all of this into account, it should not be surprising that the volume lacks a central focus and, at the same time, suffers from a quite narrow viewpoint. While the debate on what is Jewish music (and culture) has been a continuing one ever since the publication of Wagner's *Das Judentum in der Musik* in 1850 – both inside and outside of Jewish circles – what emerges here is evidence of what seems to be a viewpoint of Jews and Jewish culture which is particular to contemporary Germany. One might question, for example, the inclusion of an essay on the Lutheran theologian Dietrich Bonhoeffer and his interpretation of the so-called Jewish Question from a Christian theological standpoint (Heinrich Bedford-Strohm), or of a theological interpretation of the relationship between the Church and the Jews and a reflection on Christian-Jewish dialogue (Heinz-Günther Schöttler). One might also wonder about the interpretation of the poetry of the communist writer Erich Fried as Jewish (Heinz Gockel) – at least, without problematizing the issue – or, for that matter, of the thinking of the Marxist philosophers Theodor Adorno, Max Horkheimer and Ernst Bloch

or even Hannah Arendt as “Jewish philosophy” (Tim Becker). The latter – that this viewpoint is in contrast to the typical understanding of Jewish philosophy as being informed by Jewish religious texts, traditions and experiences, and that the list of important 20th century Jewish philosophers is usually considered to include figures such as Fackenheim, Levinas, Kaplan, Leibowitz, Soloveitchik and Heschel, and not Adorno and co. – is at least problematized in Markus Jüngling’s essay on the films of Amos Gitai.

That none of the three editors is a specialist for Jewish Studies allows for important mistakes to go unnoticed or unchallenged in the text. In his treatment of the Jewish works of Marc Chagall, Karl-Konrad Seufert claims that the “starke jüdische Prägung” in Vitebsk was “einmalig im zaristischen Russland und verlieh Witebsk den Charakter einer Enklave, deren Lebenswelt seit Jahrhunderten von jüdischem Glauben, jüdischem Geist und Sitte geprägt war” (208). Besides the fact that the notion of a hermetically sealed Jewish life in Eastern Europe – the so-called “shtetl myth” – was effectively deconstructed at the latest by folklorist Barbara Kirshenblatt-Gimblett in her introduction to the 1995 edition of Zborowski and Herzog’s study *Life is With People*,¹ the case of Vitebsk was certainly not unique. There were literally hundreds of similar communities with a large percentage of Jewish population about which one could make similar claims. In the same article, Seufert states that the important position of the violinist in the traditional Jewish community was such that he played, among other things, at burials (218). Of course, to stress the importance of the position of the violinist in the traditional community via his involvement in the wedding celebration and at certain other communal events, is warranted. Instrumental music at burials is, however, forbidden or, at least, inappropriate according to most Jewish interpretations. In addition, Seufert makes use of clichés such as the “jüdische Mame” (209) and, potentially more dangerously, the “Ewige Jude” (210).² Such lack of specialist knowledge on the side of the editors can also lead to errors that are truly examples of involuntary humor, such as transformation of the Persian villain Haman into Hamas (!) in Jüngling’s recounting of the Esther story (164-166).³

1 Mark Zborowski and Elizabeth Herzog, *Life is With People: The Culture of the Shtetl*, New York: Schocken, 1995 (orig. ed. 1952).

2 One would think that at the latest with the Nazi exhibition of the same name in Munich, November 1937, such terminology could no longer be used without further explanation – certainly not in the German context.

3 That this is not simply a typographical error is made clear by the fact that it occurs five times in the text. Contrast this with the intentional hummus-Hamas wordplay in the recent satirical film, *West Bank Story*, by Ari Sandel (2005).

Since the occasion for the Bamberg symposium was the klezmer exhibition, it is worth looking a bit more closely at Baumann's contribution to this volume. His main thesis is that contemporary klezmer music is predominantly to be understood as a phenomenon of Weltmusik or, at least as the product of the local meeting the global – "Glokal" as he terms it (121). Other recent studies on contemporary klezmer, including those of ethnomusicologist Mark Slobin, Kirshenblatt-Gimblett and myself, indicate a consensus that the global or world music aspect represents only one of many competing factors.⁴ Most agree that it is Jewish identity politics which are at the center of much of the work in contemporary klezmer music, which Baumann only touches upon briefly. Since Baumann has not carried out primary research on klezmer music, he is forced to rely on the works of others. For example, his description of modality in klezmer (121-22) is gleaned from Winkler (2003), an extremely problematic and unreliable work which I have discussed elsewhere.⁵ In fact, the reliance by scholars on non-scholarly publications on klezmer, such as the work of journalist Seth Rogovoy and Yiddish activist Henry Sapoznik,⁶ to name but two, leads to a kind of telephone game in which the same wrong or unsupported facts, distortions and interpretations continue to be passed on from publication to publication. Beyond factual errors,⁷ Baumann makes use of language which would seem

4 See, for example: Rita Ottens, Der Klezmer als ideologischer Arbeiter, in: *Neue Zeitschrift für Musik* 3 (May-June 1998): 26-29; Mark Slobin, *Fiddler on the Move: Exploring the Klezmer World*, Oxford and New York: Oxford University Press, 2000; Barbara Kirshenblatt-Gimblett, Sounds of Sensibility, in: *American Klezmer: Its Roots and Offshoots*, ed. Mark Slobin, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2002: 129-73; Joel E. Rubin, Ambivalente Identitäten: Die amerikanische Klezmer-Bewegung als Reaktion auf Krise und Trauma, in: *Berichte aus dem ICTM-Nationalkomitee Deutschland XIII: Traditionelle Musik und Mode(n) – Freie Berichte*, ed. Marianne Bröcker, Bamberg: Universitätsbibliothek, 2004: 89-115; and Joel E. Rubin with Rita Ottens, Book review Georg Winkler, *Klezmer: Merkmale, Strukturen und Tendenzen eines musikkulturellen Phänomens*, in: *Lied und populäre Kultur. Jahrbuch des Deutschen Volksliedarchivs* 49 (2004): 285-321; Joel E. Rubin, Book review of *American Klezmer: Its Roots and Offshoots*, ed. Mark Slobin, in: *Journal of the American Musicological Society* 60 (1) (Spring 2007): 238-253.

5 Rubin with Ottens 2004.

6 Seth Rogovoy, *The Essential Klezmer: A Music Lover's Guide to Jewish Roots and Soul Music, from the Old World to the Jazz Age to the Downtown Avant-Garde*, Chapel Hill: Algonquin Books, 2000; Henry Sapoznik, *Klezmer!: Jewish Music from Old World to Our World*, New York: Schirmer Books, 1999.

7 This is not the place to list them all, but a few examples include: the Hebrew word for Tabernacles (Laubhüttenfest) is *sukkot*, not *sukke* (122); the works of the ethnomusicologist Beregovski were not known to the earliest group of American klezmer revivalists (123), as they were first published in English in 1982, several years after the first groups had formed; the genres *doina*, *terkischer* and *taksim* are not dances (126); the technique of "growling" on the clarinet is not indigenous to traditional klezmer style (128), it was first introduced in the 1970s as an import from swing jazz by Giora Feidman; the Hebrew compound *kle-zemer* means musical instruments, not "beseelten Körper", as implied here (124). Again, this was an interpretation popularized by Feidman in the 1970s.

more suitable for a world music journalist than for a renowned ethnomusicologist, for example the “Flair übermäßiger Sekunden” – whatever that is supposed to mean – or the use of such loaded terms as “Puristen”, “Neutöner” (122), “Authentizisten” or “Fusionisten” (134). Perhaps the biggest problem with Baumann’s article is that, in his embracing of the music’s globalized incarnation, he tends to downplay significant aspects of the music and its history, in particular its centrality to Jewish experience. Klezmer was never a part of the German musical landscape historically yet,⁸ in Baumann’s account, the music was “auch in Deutschland seit Ende der 1980er Jahre *wieder ins Gedächtnis zurückgeholt* worden” (123, emphasis mine). A statement such as “Klezmorim seien für gewöhnlich Juden gewesen, doch nicht notwendigerweise immer, und diese spielten zu Hochzeiten auf, doch auch nicht ausschließlich” (125),⁹ is correct on the surface, yet it obscures the reality that the vast majority of klezmer musicians historically *were* Jews – in Europe, in the USA, and certainly in the Land of Israel.¹⁰ In a similar vein, the statement that “einige nichtjüdische Musiker [führen] Klezmermusik sogar besser aus... als manche jüdischen Klezmorim, die sich selber zu den Ersten des Revival zählten” (125),¹¹ may be correct, yet it comes across as a plea for (non-Jewish) German musicians to play klezmer music. It would seem that the continual need of German musicians to justify their right and ability to play klezmer music – as if someone had denied it to them – speaks volumes about the German-Jewish dialogue at the turn of the 21st century.

I do not mean to say here that the work presented in this volume is not in many cases the result of solid research by the scholars in their respective fields. In the final analysis, however, the reader is presented with a constricted and one-sided view of music and culture in contemporary Jewish life. Developments in North America, Israel and other countries are seriously underplayed. I would propose an alternative work that would take into account musical phenomena

8 Rita Ottens’ research shows that klezmer musicians or musicians with klezmer heritage may have played a role in the inner-Jewish musical life in immigrant neighborhoods such as Berlin’s Scheunenviertel in the interwar years (*The Place of Yiddish Music in Berlin 1988-2003: Issues in Cultural Identity and Ideology*, ongoing doctoral dissertation, City University, London). It did not, however, appear to have impacted German society at large.

9 Paraphrasing a pamphlet of the Klezmergesellschaft e.V. cited in Kirshenblatt-Gimblett 2002.

10 See Joel E. Rubin, *The Art of the Klezmer: Improvisation and Ornamentation in the Commercial Recordings of New York Clarinetists Naftule Brandwein and Dave Tarras 1922-1929*, PhD dissertation, City University, London, 2001, Ann Arbor: UMI 2003; Rita Ottens and Joel Rubin, *Klezmer-Musik*, Kassel and Munich: Bärenreiter and dtv, 1999.

11 Here he is drawing on a statement by American accordionist Alan Bern cited in Kirshenblatt-Gimblett (2002).

such as Matisyahu, Jewish hip hop, *muẓika miẓrahit* (Israeli Mediterranean music), Radical Jewish Culture, Orthodox popular music, Reform popular music, the renaissance of Sephardi *piyyutim* (religious hymns) in Israel, the emergence of *muẓika etnit* (Israeli ethnic music), or the new Jewish art music of composers such as Osvaldo Golijov or Paul Schoenfield, to mention some of the important trends of the past forty years. In the broader realm of culture, it could include the new Jewish literature of authors such as Michael Chabon and Thane Rosenbaum, the emergence of new cultural institutions such as the National Yiddish Book Center, Nextbook and Reboot, Jewish culture festivals like Oy-hoo and Ashkenaz, contemporary representations of Jews in cinema and television (from *Borat* to Larry David's *Curb Your Enthusiasm*), hipster magazines like Heeb, and Jewish cultural-educational gatherings such as CAJE, Limmud and Jewcy. The possibilities are seemingly endless. As long as the German publications, however, continue to rehash the same things: the Jewishness of Mahler and Schönberg, the works of exile composers and authors, the philosophy of German writers of Jewish origin (Adorno, Arendt et al.), or the Christian-Jewish dialogue, they will not take note of these important cultural developments which are so central to the contemporary Jewish experience.

Joel E. Rubin, Charlottesville/Virginia (USA)

Im Folgenden wird eine Auswahl von internationalen Konferenzen präsentiert, welche ab August 2008 stattfinden. Die Ankündigungen wurden redaktionell gekürzt.

100th Anniversary Yiddish Language Conference – Chernivtsi, 18.-22.8.2008

The Hebrew University of Jerusalem, Center for Studies of the History and Culture of East European Jews at the National University of Kyiv-Mohyla Academy, Maimonides State Classical Academy (Moscow), and Fedkovych Chernivtsi State University with the assistance of the Chernivtsi City Hall and the Governor of Bukovina under the sponsorship of the Euro-Asian Jewish Congress are planning to hold the 100th Anniversary International Yiddish Language Conference in Chernivtsi, Ukraine. Held at the same venue as the historical 1908 First Yiddish Language Conference, this event is also connected with the festivities of the 600th anniversary of Chernivtsi and the opening of the Jewish Museum in the city. **Info:** <http://www.czernowitz.org/2008/>

Cultural Continuity in the Diaspora: Paris and Berlin in 1917-1937.

The Experience of Russian Jews in an Era of Social Change – Baths, 8.-10.9.2008

Both the beginning and end of Communism in Russia transformed the life of its Jewish population. Jews in the USSR adapted to these changes, while many fled into emigration, where they made significant contributions to all aspects of an emergent Russian culture abroad. The study of Russian Jewish culture at home and in exile as a general theme has been so far significantly under-researched. Our aim is to advance this topic by systematically exploring the ways in which the cultural values of Russian Jews were transmitted between generations.

With the support of the Leverhulme Trust (UK), an interdisciplinary network of specialists will study this transformed Russian Jewish culture, both in the USSR and in emigration. A programme of conferences and workshops will assemble and analyze texts, artwork and other media, focusing on the émigré centres of Berlin and Paris, as well as the USSR itself, during the first two decades of Soviet rule, 1917-1937.

The first international conference which will take place at the University of Bath on 8-10 September 2008. It is expected that participants will propose a selection of primary literary and artistic sources derived from publishing and other

outlets in Paris and Berlin and USSR to be examined within their historical context, and develop a range of appropriate methodological approaches to be adopted for this programme of research.

The Call for Papers is now closed, but those interested in attending should contact Peter Wagstaff (mlspjw@bath.ac.uk) or Olga Tabachnikova (mlpot@bath.ac.uk). **Info:** <http://www.eurojewishstudies.org/display.php?sectionid=2#item297>

XI. Symposium für Jiddische Studien– Düsseldorf 22.-24.9.2008

Das Symposium wird von dem Lehrstuhl für Jiddistik der Universität Trier und dem Lehrstuhl für Jiddische Kultur, Sprache und Literatur der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf ausgerichtet. 2008 findet die Veranstaltung im Vortragsraum der Universitäts- und Landesbibliothek an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf statt.

Anmeldungen (Teilnahmegebühr 10€ auf dem Symposium zu entrichten):
jiddisch@phil-fak.uni-duesseldorf.de, Tel.: 0211/81-13228, 14292, Fax: 0211/81-12027 **Info:** <http://www.uni-trier.de/index.php?id=18473>

Jewish Artists and Central-Eastern Europe Art Centres.

Identity- Heritage 19th Century until WWII – Warsaw, 27.29.10.2008

The First Congress of Jewish Art in Poland, organized on the occasion of the 100th anniversary of the conference in Czernowitz (Cernivci), will be devoted to Jewish artists (painters, sculptors, graphic artists, architects) who from the period of the Haskalah to WWII created art centres in Central-Eastern Europe or were connected with these centres, active in Western Europe, Russia, America and the Palestine.

The fundamental part of Central-Eastern Europe – according to the Congress organizers – consisted of the multi-ethnic territories of the ancient Polish-Lithuanian Commonwealth – the state in which Jews had the religious and legal (The Parliament of Four Lands) autonomy. These territories were divided at the end of the 18th century between Austria, Prussia and Russia, and are today included in Poland, Lithuania, Latvia, Belarus and Ukraine.

A subject for discussion will be also cities situated near borders of the ancient Polish-Lithuanian Commonwealth and bly connected with this area: Breslau (Wroclaw), Koenigsberg (Kaliningrad), Riga (Riga), Kiev (Kyiv), Odessa (Odesa) and Czernowitz. Within this geographical area the organizers identified three areas crucial for the research on the problem of comprehending the Jewish artis-

tic concepts; these are indicated in the subtitle of the Congress. They also constitute the names of three sections of papers to be presented:

Art Centres (historical approach) [...], Identity (from the perspective of 'history of the idea' and 'sociology of the art') [...], Heritage (Documentation and preservation of the cultural heritage, Patrons and collectors).

Info: <http://crjs.ru/en/news/events.php?eventid=92&page=0>

Russian-Jewish Paris, 1881-1991 – Paris, 12.-14.11.2008

The International Center for Russian and East European Jewish Studies (Moscow), the Center for studies of Russia, Caucasus and Central Europe (Centre d'études des mondes russe, caucasien, centre-europeen, Paris), the Franco-Russian Center for Social Sciences (Centre franco-russe de Sciences Sociales, Moscow) invite to participate in the conference "Russian-Jewish Paris, 1881-1991" organized on the 12-14 November 2008, in Paris. The languages of the conference are French, English and Russian.

The goal of the conference is to open new research perspectives on Jewish immigration from the Russian Empire/USSR to France over the course of one century (the late 19th to late 20th centuries). One of the objectives of the conference will be to define the multiple regions of origin – from the Ukraine to the Caucasus – whose attachment to the Russian and Soviet states varied during the time-period under consideration. Among the topics we hope to discuss are: the dual identification of these immigrants as Jews and Russian/Soviet nationals; their involvement in French public life, French academic and cultural life, as well as their role in the Russian community in France; and how they positioned themselves vis-a-vis some of the most crucial questions confronting the Russian and Jewish communities as well as French society--anti-Semitism, anti-communism, the secular nature of the State, etc. Contributions devoted specifically to new sources relating to the history of the Russian Jewish emigration are also particularly welcome.

The conference will center around four broad periods, with special attention to certain key features or problems in each [...].

For inquiries please E-mail RusJewParis@crjs.ru

Info: <http://crjs.ru/en/conference/abroad/conf4.php>

Odessa and Jewish Civilization – 5.-7.11.2008

In the XIX century, Odessa was one of the most important communication centers in the Russian Empire due to its acclaimed status of a port city and other flourishing networks of trade. The establishment of Odessa as an educational, scientific and cultural center, a unique combination of industrial developments and Odessa's resort-city attraction undoubtedly shaped the form and the direction of its international and interregional relationships.

To some extent, Odessa's status remained as such during the Soviet period. We hope, as a result of the stabilizing economic and political situation in the present-day Ukraine, Odessa will only continue to develop in the same direction.

The "communicative" role of Jews in the history of European civilization is a well known tradition. It can be argued that this historical phenomenon was and is one of the defining and unique features of the history of Odessa's Jews.

The organizing committee invites you to participate in the work of the Conference discussing the themes dealing with the international and interregional contacts of Jews of Odessa (Austria, Great Britain, Germany, Israel, Lithuania, Moldova, Poland, Russia, USA, Ukraine, France &os), as well as their relations with other ethnic communities of the city throughout different periods of Odessa's history, in the following aspects:

1. Trade and commerce;
2. The activity of political, philanthropic and various professional organizations;
3. Education and science;
4. Literature, theater, cinematography and music;
5. Jewish migration and Aliyah.

Info: www.migdal.ru

Fifteenth World Congress of Jewish Studies. Jerusalem – 2.–6.8.2009

The *Fifteenth World Congress of Jewish Studies* will take place at the Hebrew University, Jerusalem on August 2–6, 2009. We are pleased to invite you to submit proposals for papers, sessions, posters, and special events.

The Congress consists of five divisions: A. The Bible and Its World; B. History of the Jewish People; C. Rabbinic Literature and Jewish Law and Jewish Thought; D. Languages, Literatures, and Arts; E. Contemporary Jewish Society. The Academic Committees of these divisions are responsible for approving or rejecting the proposals submitted, as well as for the selection of papers and the structure of the sessions. E-mail: jewishst@vms.huji.ac.il **Info:** www.jewish-studies.org

Mitgliederinformationen

Aus Kostengründen möchte die Vereinigung für Jüdische Studien in Zukunft nur noch Emails anstelle postalischer Benachrichtigungen versenden. Wir bitten daher die Mitglieder darum, uns ihre Emailadresse über vjs@uni-potsdam.de mitzuteilen.

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

Reihe *Pri ha-Pardes*

Pri ha-Pardes (Früchte des Obstgartens) ist eine Reihe der Vereinigung für Jüdische Studien e.V., welche in Verbindung mit dem Institut für Jüdische Studien der Universität Potsdam publiziert wird. Pri ha-Pardes möchte kleineren wissenschaftlichen Studien, Forschungen am Rande der großen Disziplinen und exzellenten Masterarbeiten eine Publikationsplattform bieten.

In dieser Reihe erschienen:

Band 1 Heidenhain, Brigitte: Juden in Wriezen : Ihr Leben in der Stadt von 1677 bis 1940 und ihr Friedhof. Potsdam 2007.**ISBN 978-3-939469-39-1 Universitätsverlag Potsdam**

Im ersten Band dieser Reihe zeichnet Brigitte Heidenhain die Geschichte der Juden in Wriezen nach, welche 1677 einsetzte und 1940 mit ihrer Vertreibung und Ermordung endete. Zahlreiche, zumeist bislang unbeachtete Quellen des 18. und 19. Jahrhunderts aus brandenburgischen und Berliner Archiven lassen die Auswirkungen der preußischen Judenpolitik im Leben des Einzelnen und der Gemeinde lebendig vor uns erstehen. Im 18. Jahrhundert war die Existenz der Wriezener Juden vom Kampf um die Aufenthaltserlaubnis und gegen drohende Verarmung geprägt. Die im 19. Jahrhundert neu gewonnene Niederlassungsfreiheit brachte eine Vergrößerung der jüdischen Gemeinde mit sich und gegen Ende des Jahrhunderts eine leichte Verbesserung der wirtschaftlichen Lage.

Über das schnelle und vollständige Ende jüdischen Lebens in Wriezen nach 1938 gibt es kaum schriftliche Informationen. Die wichtigste Quelle ist die Datenbank der Gedächtnisstätte JadwaSchem in Jerusalem. In ihr wird die Erinnerung an 56 namentlich bekannte ermordete Wriezener Juden aufbewahrt. Der Band wird mit der Beschreibung des seit 1730 existierenden jüdischen Friedhofes und der Erfassung der hebräischen Grabinschriften abgeschlossen.

Band 2 Voigts, Manfred (Hrsg.): „Freie wissenschaftliche Vereinigung“ – Zwei Taschenbücher der anti-antisemitischen Studentenorganisation an der Berliner Universität von 1908 und 1931. Potsdam 2008.**ISBN 978-3-940793-30-0 Universitätsverlag Potsdam**

Die Freie Wissenschaftliche Vereinigung (FWV) wurde 1881 als Studentenorganisation an der Berliner Universität – der heutigen Humboldt-Universität – gegründet und bestand bis zu ihrer Auflösung im Jahre 1933. Diese Studentenorganisation hatte es sich zum Ziel gesetzt der sich im Zuge des ‚Berliner Antisemitismus-Streites‘ ausbreitenden jüdenfeindlichen Stimmung an den Universitäten entgegenzutreten und wurde dabei von bedeutenden Professoren wie zum Beispiel Theodor Mommsen und Rudolf Virchow unterstützt. Für viele späteren herausragende Persönlichkeiten war die Freie Wissenschaftliche Vereinigung der Ort der ersten Selbstverwirklichung – unter ihnen befanden sich Jakob van Hoddis, Kurt Hiller und Wilhelm Fliess. In den von der FWV organisierten Vorträgen sprachen viele namhafte Persönlichkeiten der Zeit zu aktuellen gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Fragen.

Die beiden hier erstmals neu herausgegebenen Taschenbücher der FWV aus den Jahren 1908 und 1931 enthalten neben Selbstdarstellungen des Vereins, Artikeln zu zeitgenössischen Diskursen auch die Namen und Themen der Vortragsredner und machen sie somit zu wichtigen kulturhistorischen Dokumenten des Kaiserreiches und der Weimarer Republik. Die Geschichte der Studentenorganisation, ihre Bedeutung innerhalb der deutschen Universitätsgeschichte und die Rolle einzelner Mitglieder werden in wissenschaftlichen Artikeln gewürdigt.

Band 3 Christoph Kühn: Jüdische Delinquenten in der Frühen Neuzeit. Lebensumstände delinquenter Juden in *Aschkenas* und die Reaktionen der jüdischen Gemeinden sowie der christlichen Obrigkeit. Potsdam 2008. ISBN 978-3-940793-31-7 Universitätsverlag Potsdam

Im dritten Band der Reihe *Pri ha-Pardes* beleuchtet Christoph Kühn das Leben jüdischer Delinquenten im frühneuzeitlichen Deutschland. Jüdische Delinquenten lebten – in unterschiedlichem Maße – am Rande sowohl der christlichen als auch der jüdischen Gesellschaft. Diese doppelte Marginalisierung wird in dem vorliegenden Band untersucht.

Die Frühe Neuzeit ist eine Epoche, in der sich das jüdische Leben meist außerhalb urbaner Zentren abspielte, die Epoche des Landjudentums. Ein Resultat ökonomischer und sozialer Restriktionen waren umherziehende Gruppen von Betteljuden, aus denen sich wiederum Teile der jüdischen Delinquenten rekrutierten. Jüdische Sozialeinrichtungen waren für die oft überregional agierenden delinquenten Juden eine lebensnotwendige Infrastruktur. Jedoch nicht alle Delinquenten gehörten zu den Nichtsesshaften.

Die Verbundenheit zur jüdischen Gemeinschaft blieb meist bestehen, auch wenn das „Gauenerleben“ nicht immer von großer Frömmigkeit geprägt war. Für jüdische Gemeinden war es nicht einfach, zwischen ehrbaren und delinquenten Juden zu unterscheiden. Im Falle einer Missetat reichten die Reaktionen von öffentlicher Rüge bis zum großen Bann. Seitens der christlichen Obrigkeit wurden gegen Juden keine spezifischen Strafen verhängt, obgleich negative Vorstellungen von einer „typisch jüdischen“ Delinquenz virulent waren.

Band 4 Vorpahl, Daniel: ‚Es war zwar unrecht, aber Tradition ist es‘. Der Erstgeburtsrechts- und Betrugsfall der Brüder Jakob und Esau. Potsdam 2008. ISBN 978-3-940793-32-4 Universitätsverlag Potsdam

Der Erstgeburtsstreit der Brüder Jakob und Esau wird seit jeher ethnologisch rezipiert und diente von frühester Zeit an, sowohl auf jüdischer als auch auf christlicher Seite, in vielfacher Auslegung als Grundlage religiöser und ‚politischer‘ Identitätsbildung. Im Zuge dieser Deutung geriet jedoch die Frage in den Hintergrund, weshalb Gott ausgerechnet den ‚Betrüger‘ Jakob zum dritten Stammvater Israels erwählt.

Im vorliegenden vierten Band dieser Reihe stellt sich Daniel Vorpahl genau diesem Problem und klärt in einer ausführlichen exegetischen Untersuchung der biblischen Jakob-Esau-Erzählung Hintergründe, Verlauf und Bedeutung des Betrugsfalls sowie dessen Folgen. Anhand zentraler Bestandteile dieser Tradition, wie dem Motiv des Brüderstreits, der Begriffe Erstgeburtsrecht, Segen und Verheißung, wird darüber hinaus die Stellung der Jakob-Esau-Erzählung innerhalb der gesamten Vätergeschichte beleuchtet. Dabei werden nicht nur die begründeten Umstände Jakobs Erwählung erläutert, sondern vor allem auch die sozial-ethische Relevanz der Jakob-Esau-Tradition veranschaulicht.

Autorinnen und Autoren des Heftes

Prof. Dr. Rafael Arnold ist Juniorprofessor für Romanische Sprachwissenschaft an der Universität Paderborn. Er studierte Romanistik und Judaistik in Heidelberg, Rom und Madrid. Forschungsschwerpunkte: Judenspanisch; Judentum in der Romania; Sprachen der Renaissance. Publikationen u.a.: *Spracharkaden. Die Sprache der sephardischen Juden in Italien im 16. und 17. Jahrhundert*, Heidelberg 2006. Leon Modena: *Jüdische Riten, Sitten und Gebräuche*. Übers., kommentiert und eingeleitet von Rafael Arnold, Wiesbaden 2007.

Sabine Boehlich, MA, studierte Jüdische Studien, Religions- und Literaturwissenschaft in Potsdam. Ihre Magisterarbeit: „Nay-gayst“. Mystische Traditionen in einer symbolistischen Erzählung des jiddischen Autors „Der Nister“ (Pinkhas Kahanovitsh) ist 2008 im Harrassowitz Verlag, Wiesbaden erschienen. Sie lebt und arbeitet in Hamburg.

Prof. Dr. Michael Dallapiazza, geb.1954, ist Professor für germanische Philologie und deutsche Literatur an der Universität Urbino; hier leitet er das Centro Studi di Cultura Ebraica. Forschungsschwerpunkte: deutsche Literatur des hohen und späteren Mittelalters, die Mittelalterrezeption in der modernen Literatur. Dallapiazza hat in letzter Zeit neben Aufsätzen zum Forschungsschwerpunkt und zu Boccaccio eine dreibändige Geschichte der deutschen Literatur (zusammen mit Ulrike Kindl) publiziert.

Rebekka Denz, MA, studierte Jüdische Studien und Geschichte in München, Potsdam und Berlin. Sie promoviert zum Thema „Die innerbundische Historiographie in der Phase des ‚Internationalen Jüdischen Arbeiterbund‘“.

Prof. Dr. Anat Feinberg ist Professorin im Fachbereich Hebräische und Jüdische Literatur an der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg.

Dr. Elvira Grözinger ist Mitglied des Instituts für Jüdische Studien der Universität Potsdam. Lehrbeauftragte des Instituts für Judaistik an der Freien Universität Berlin.

Prof. emeritus Dr. Karl E. Grözinger war bis 2007 Professor für Religionswissenschaft (Jüdische Religionsgeschichte) und Direktor des Zentrums für Jüdische Studien der Universität Potsdam.

Dr. phil. Clemens Heni, studierte Geschichte, Philosophie, Empirische Kulturwissenschaft und Politikwissenschaft in Tübingen, Bremen, Berlin und Innsbruck. Promotion über die „Salonfähigkeit der Neuen Rechten“ in Innsbruck 2006. Derzeit Arbeit an einem Post-Doc über „Erinnerung an die Shoah und neuer Antisemitismus“. Forschungsschwerpunkte: Antisemitismusforschung, Nationalsozialismus, Deutsche Geschichte, Antiamerikanismus, Kritische Theorie u.a.

Daniel Jütte, MA, ist Visiting Fellow der Harvard University. Daniel Jütte, geb. in Tel Aviv, studierte Geschichte und Musikwissenschaft an den Universitäten Zürich und Heidelberg. 2007/2008 war er Visiting Fellow am History Department der Harvard University. Wissenschaftliche Veröffentlichungen vor allem zur Geschichte jüdischer Musiker im deutschsprachigen Raum. Außerdem zur jüdischen Wissenschaftsgeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts im Reich und in Italien.

Prof. Dr. Robert Jütte ist seit 1990 Leiter des Instituts für Geschichte der Medizin der Robert Bosch Stiftung in Stuttgart und seit 1991 gleichzeitig Honorarprofessor an der Universität Stuttgart.

Grażyna Jurewicz, MA, studierte Jüdische Studien, Philosophie und Religionswissenschaften in Potsdam, Prag und Warschau. Sie promoviert zum Thema „Der Begriff der Bestimmung des Menschen im Werk Moses Mendelssohns“.

Satoko Kamoshida, MA, studierte Sprachwissenschaft in Tokyo und Jerusalem. Sie promoviert zum Thema „Jiddisch in Israel als eine lebendige Sprache zwischen 1948 bis 2008“.

Arturo Kerbel ist Student der Psychologie an der „Universidad Iberoamericana“ in Mexiko, Stadt. Er unterrichtete die jiddische Sprache bereits als Schüler der 11. Klasse und später zu Beginn seines Studiums. Arturo Kerbel ist der gegenwärtige Ausbildungskoordinator der zionistischen Jugendbewegung *Hashomer Hatzair* in Mexiko.

Maria Kühn-Ludewig, Bibliothekarin, hat sich u. a. mit Herman Kruk, dem Bundisten, Bibliothekar und Chronisten im Wilnaer Ghetto beschäftigt und dazu veröffentlicht.

Holger Nath ist der Co-Autor des jiddischen Lehrbuches *Einführung in die Jiddische Sprache und Kultur*. Er unterrichtet zurzeit Jiddisch und forscht an der Universität Trier.

Nathanael Riemer, MA, ist Koordinator des Instituts für Jüdische Studien an der Universität Potsdam und sogleich wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Religionswissenschaft der Universität Potsdam, Institut für Jüdische Studien der Universität Potsdam.

Juliane Rösch, MA, studierte Jüdische Studien, Polonistik und Neuere Geschichte an der Universität Potsdam. Seit 2007 ist sie pädagogische Mitarbeiterin bei HochDrei e.V. in Potsdam, einer Zentralstelle des Deutsch-Polnischen Jugendwerks. Zudem ist Juliane Rösch als freie Bildungsreferentin an Schulen und für Jugendbegegnungen in Europa tätig.

Prof. Dr. Joel Rubin ist Assistant Professor of Music in the Performance Program an der Universität von Virginia. Rubin ist ein international anerkannter Interpret von Klezmermusik und chassidischer Musik.

Anne-Christin Saß, MA, studierte Neuere/Neueste Geschichte, Europäische Ethnologie und Soziologie an den Berliner Universitäten. Sie ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Osteuropa-Institut der Freien Universität Berlin und arbeitet an einer Dissertation zu den „Lebenswelten osteuropäisch-jüdischer Migranten im Berlin der Weimarer Republik“.

Prof. Kazuo Ueda 1943 wurde in Osaka, Japan, geboren. 1969 schloss er seinen M A. an der Tokyo Universität ab. Zurzeit ist er Professor an der Fukuoka Universität. Forschungsthemen: Franz Kafka und das jiddische Theater; Kontrastive Grammatik zwischen dem Jiddischen und dem Deutschen. Ueda hat neben wissenschaftlichen Artikeln 10 Bücher veröffentlicht.

PaRDeS, DIE ZEITSCHRIFT DER VEREINIGUNG FÜR JÜDISCHE STUDIEN E.V., möchte die fruchtbare und facettenreiche Kultur des Judentums sowie seine Berührungspunkte zur Umwelt in den unterschiedlichen Bereichen dokumentieren. Daneben dient die Zeitschrift als Forum zur Positionierung der Fächer Jüdische Studien und Judaistik innerhalb des wissenschaftlichen Diskurses sowie zur Diskussion ihrer historischen und gesellschaftlichen Verantwortung.

Das Wort Pardes (Obstgarten) und die Kultur der altorientalischen Königsgärten tritt bereits in den biblischen Erzählungen vom Gan Eden, dem Paradies der ersten Menschen, in Erscheinung. In der rabbinischen Tradition schafft Pardes als Stichwort Assoziationen zur talmudischen Legende von den vier Gelehrten, die mystische Studien betrieben und RaSCHi zufolge mittels heiliger Gottesnamen vor den himmlischen Thron Gottes zu gelangen versuchten. Ist für diesen mittelalterlichen Ausleger das Wort Pardes Sinnbild für den Höhepunkt des mystischen Erlebnisses, so verstehen die Kabbalisten PaRDeS als Abbréviation für den vierfachen Schriftsinn, der als exegetische Methode den Weg zur Seele der Tora und zur Vereinigung mit Gott beschreibt. Eine andere Bedeutung als in der traditionellen Literatur des Judentums erhielt das Wort mit dem Entstehen des Zionismus. Der Pardes und seine durch eine gleichnamige Orangen-Export-Gesellschaft nach Europa verschifften Früchte wurden zum Symbol für die landwirtschaftlichen Errungenschaften der jüdischen Kolonien und die wirtschaftlichen Erfolge des Staates Israel.