

**Carsten Schapkow: Role Model and Countermodel. The Golden Age of Iberian Jewry and German Jewish Culture During the Era of Emancipation, übers. von Corey Twitchell, Lanham/Boulder/New York/London: Lexington Books 2016, 305 S., 70.00 \$.**

Den Wechselbeziehungen zwischen dem sefardischen und dem aschkenasischen Judentum wird im wissenschaftlichen Diskurs seit vielen Jahren schon eine zunehmende Aufmerksamkeit zuteil. Das hier vorzustellende Buch von Carsten Schapkow stellt die englische Übersetzung des schon 2011 bei Böhlau erschienenen Bandes *Vorbild und Gegenbild. Das iberische Judentum in der deutsch-jüdischen Erinnerungskultur 1779–1939* dar. Die englische Version, die von Corey Twitchell angefertigt wurde, ist gut lesbar, allerdings weist sie hier und da Lücken bei Zitaten oder bibliografischen Nachweisen auf, variierende Schreibweisen von Namen, einige Tippfehler und grammatische Unrichtigkeiten, Wiederholungen sowie an einer Stelle sogar Fehler in der Textreihenfolge (S.78). Das ist zwar bedauerlich, beeinträchtigt aber die Qualität des Buches nur am Rande. Auf die deutschsprachige Ausgabe, die in dieser Zeitschrift nicht besprochen wurde, sei hiermit ebenfalls hingewiesen.

Ziel des Autors Carsten Schapkow ist es, die Vorbildfunktion, die das sefardische Judentum des Mittelalters für die aschkenasischen Juden im deutschsprachigen Raum im 19. Jahrhundert auf ihrem Weg zur Emanzipation hatte, herauszustellen. Es geht in erster Linie darum, das Geschichtsbild nachzuzeichnen, das als Modell für die politische und soziale Rolle der deutschsprachigen aschkenasischen Juden dienen sollte – wobei dieses nur zu einem Teil den historiographisch belegbaren Realitäten entsprach. Seine Modellhaftigkeit erhielt es erst in der Projektion der Nachgeborenen, die sich in einer grundverschiedenen Lebenswelt befanden. Aus den Nöten und Bedrängnissen der Gegenwart heraus entwarfen sie ein Wunschbild, das sie dann zum Argument ihres politischen Denkens und Handelns machten.

Das christliche Interesse am spanischen Mittelalter schildert Schapkow sehr ausführlich im 3. Kapitel. Bekannte Autoren wie Herder, Fichte, von Arnim, Brentano und Novalis, aber auch weniger bekannte wie Christian Friedrich Rühls und Jacob Friedrich Fries befassten sich in erster Linie mit der Geschichte des Christentums. Eine Ausnahme stellte Christian Wilhelm von Dohm mit seinem Forschungsinteresse dar, der mit seiner Schrift „Über die bürgerliche Verbesserung der Juden“ (1783) wesentlich zum öffentlichen

Diskurs über die bürgerliche Emanzipation der Juden beigetragen hat und darin auch die soziale Stellung der Juden in Sefarad ausdrücklich positiv thematisierte. Überwiegend ging es den genannten Autoren jedoch um ein christliches Europa, was, Schapkow zufolge, eine Reaktion auf jüdischer Seite provozierte, den Anteil des iberischen Judentums an der kulturellen Entwicklung herauszustellen.

Im Mittelpunkt des jüdischen Interesses steht, wie Schapkow darstellt, die Zeit, in der die Juden unter arabischer Herrschaft in Al-Andalus, also dem südlichen Spanien gelebt haben, und die aufgrund zahlreicher wissenschaftlicher und literarischer Hervorbringungen sowie der intensiven Auseinandersetzung mit der jüdischen Tradition und hebräischen Sprache allgemein als „Goldenes Zeitalter“ bezeichnet wird. Hier spielten die Juden eine gewichtige Rolle als Vermittler zwischen der arabisch-muslimischen und der christlich-romanischen Kultur, nicht zuletzt durch ihre intensive Übersetzungstätigkeit. Zu den berühmtesten Protagonisten dieser großen Zeit zählen Autoren wie Maimonides, Abraham ben Meir Ibn Esra, Ibn Daud, Jehuda Halevy, Issac Abravanel und weitere, deren Leben und Werk von den aschkenasischen Autoren zu Vorbildern stilisiert wurden. Dies geschah nicht nur in historiographischen, literaturhistorischen und sonstigen wissenschaftlichen Publikationen, sondern auch in fiktionalen Texten wie in Romanen und Novellen. Vor allem die neu aufkommenden Periodika boten ein Forum für diese Themen, darunter die in Hebräisch erschienene Zeitschrift *Ha Me'assef*, die deutschsprachige Zeitschrift *Sulamith* (herausgegeben von D. Fränkel) und das von J. Heinemann herausgegebene Periodikum mit dem Namen *Jedidja* („Freund Gottes“), einem Beinamen König Salomos. Joseph Wolf (1762–1826), der Mitbegründer von *Sulamith*, stellte ausdrücklich sefardische Vorbilder dar, die seines Erachtens nach sowohl für jüdische wie für nicht-jüdische Leser interessant seien.

Im Rahmen dieser Rückbesinnung und des Versuchs, ein Gegenmodell zur eigenen Gegenwart zu entwickeln, wurden auch Persönlichkeiten aus dem sefardischen Exil nach 1492 zu wichtigen Identifikationsfiguren gemacht. In den Niederlanden hatte sich im 17. Jahrhundert eine selbstbewusste sefardische Gemeinde etabliert, die politisch und wirtschaftlich einflussreich war. Es kam dort zu einer Blüte der sefardischen Kultur und Amsterdam wurde als zweites Jerusalem gepriesen. So gesehen behandelt Schapkow in seinem Buch gleich zwei „Goldene Zeitalter“. Ein herausragender Vertreter dieser

niederländisch-sefardischen Exilgruppe war Menasseh ben Israel (1604–1657), der Autor der „Vindiciae Judaeorum“ (1656). Schapkow weist darauf hin, dass gerade bei der Darstellung dieser schillernden Persönlichkeit selektiv vorgegangen wurde: Charakterzüge wurden, je nachdem ob sie in das Bild der aschkenasischen Autoren passten, die sich als vernunftorientierte Aufklärer verstanden, betont oder – wie etwa Menassehs messianische Ideen – verschwiegen (S.76 f.).

Viele der damaligen Autoren veränderten durch ihre Behandlung der sefardischen Vergangenheit das Bild von den Juden. Wie Schapkow zeigt, betonte etwa der liberale Rabbiner Ludwig Philippson, dass die Juden nun nicht mehr länger nur als Ghetto-Bewohner, sondern auch als Edelleute in Spanien vorstellbar waren. Leopold Zunz nannte die Sefarden „Spanier“ und unterstrich damit, dass sie in seinen Augen gleichberechtigter Teil der Mehrheitsgesellschaft und damit der Universalgeschichte waren. Isaak Markus Jost hieß die Integration der Sefarden in die Mehrheitsgesellschaft gut und war überzeugt, dass dieser Integrationsprozess im Laufe der Zeit schließlich zur Konversion zum Christentum geführt hätte – eine Entwicklung, gegen die er offenbar nichts einzuwenden gehabt hätte. Damit steht er allerdings im Gegensatz zu den anderen Autoren, die von Schapkow vorgestellt und analysiert werden, darunter Saul Ascher und Eduard Gans sowie Heinrich Graetz, der den Sefarden eine „doppelte Kompetenz“ attestierte, einerseits eine hochgradige Integration, ja Assimilation an die arabische Gesellschaft und andererseits die Wahrung und Vertiefung der eigenen jüdischen Identität. Graetz schenkte übrigens, wie Schapkow betont, auch den zeitgenössischen Sefarden seine Aufmerksamkeit, ähnlich wie David Fränkel, der die Sefarden in Livorno als in jeglicher Hinsicht vorbildlich ansah.

Bei den übrigen Autoren überwog aber in Bezug auf die zeitgenössischen Sefarden überwiegend Geringschätzung und Desinteresse. Schapkow referiert hier zahlreiche Meinungen und Einstellungen, allerdings korrigiert er nur selten, was historisch nicht korrekt ist: So etwa Graetz' These, die Christen in Al-Andalus hätten ihre Sprache – im Gegensatz zu den sefardischen Juden – aufgegeben, obwohl bekannt ist, dass sie weiterhin das so genannte Mozarabische, einen romanischen Dialekt, sprachen; oder Graetz' Behauptung, die sefardischen Juden hätten alle gut Hebräisch gekonnt, während zeitgenössische Gelehrte in Sefarad, wie Jehuda Halevy, über die fehlenden Hebräischkenntnisse ihrer Glaubensbrüder klagten. Und weiter Graetz'

Behauptung, die Sefarden sprächen noch seinerzeit alle so wunderbar Spanisch, obwohl die meisten von ihnen, die im Osmanischen Reich lebten, Jundenspanisch sprachen, das stark vom Kastilischen abwich. Graetz' Ansichten sind auch deshalb kurios, weil er selbst wiederholt auf die sefardischen Juden in den Niederlanden zu sprechen kommt, bei denen aber das Portugiesische eine größere Rolle spielte. Hier hätte man Einwendungen seitens Schapkows erwartet, nicht nur, weil es sich um Aussagen handelt, die nicht korrekt sind, sondern, weil sich gerade an ihnen ablesen lässt, dass Graetz hier die Absicht verfolgte, der Geschichte eine bestimmte Richtung zu geben, die seinem eigenen Idealbild vom aschkenasischen Judentum näherkommen sollte. Die deutliche Benennung dieser Widersprüche zur historischen „Wahrheit“ und derjenigen innerhalb der Geschichtsbilder einzelner Autoren hätte den Prozess der Geschichtsmodellierung zugunsten aktuellen Argumentierens noch besser nachvollziehbar gemacht.

Die in Schapkows Buch dargestellte Beschäftigung mit den Sefarden im 19. Jahrhunderte gipfelte bei vielen deutschen Juden schließlich in einer Identifizierung mit denselben, so dass sie sich selbst als die neuen Sefarden betrachteten. Waren die gelehrten sefardischen Juden im Mittelalter Träger des Judentums gewesen, so sah sich nun das aschkenasische Judentum als Verkörperung der neuen jüdischen Gelehrsamkeit. Je mehr Glanz die deutschen Juden aber dem sefardischen Judentum der Vergangenheit verliehen und je stärker sie sich mit der Rolle der neuen Sefarden identifizierten, desto mehr verdunkelte sich das Bild von den polnischen Juden, das zu einem regelrechten Gegenbild wurde.

Leser, die darüber hinaus erfahren wollen, welches Bild die Maskilim sich von Sefarden machten oder welche Rolle die Geschichte der sefardischen Juden bei den Zionisten spielte, seien auf die deutsche Ausgabe des Buches verwiesen, das diesen hochinteressanten Aspekt im aschkenasischen Narrativ noch tiefer beleuchtet.

*Rafael D. Arnold, Rostock*