

*PaRDeS*

ZEITSCHRIFT DER VEREINIGUNG FÜR JÜDISCHE STUDIEN E.V.



GEOGRAPHICAL TURN

(2010) HEFT 16

UNIVERSITÄTSVERLAG POTSDAM



*PaRDeS*

**ZEITSCHRIFT DER VEREINIGUNG FÜR JÜDISCHE STUDIEN E.V.**

HERAUSGEGEBEN VON REBEKKA DENZ UND GRAŻYNA JUREWICZ  
IM AUFTRAG DER VEREINIGUNG FÜR JÜDISCHE STUDIEN E.V. IN VERBINDUNG  
MIT DEM INSTITUT FÜR JÜDISCHE STUDIEN DER UNIVERSITÄT POTSDAM

## **Geographical Turn**

(2010) HEFT 16  
UNIVERSITÄTSVERLAG POTSDAM

ISSN (print) 1614-6492  
ISSN (online) 1862-7684  
ISBN 978-3-86956-055-7

**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 2010**

Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam

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

Tel.: +49 (0)331 977 4623 | Fax: - 3474

E-Mail: [verlag@uni-potsdam.de](mailto:verlag@uni-potsdam.de)

**Redaktion:**

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

Grażyna Jurewicz ([jurewicz@web.de](mailto:jurewicz@web.de))

Daniel Jütte (Rezensionen, [daniel.juette@zegk.uni-heidelberg.de](mailto:daniel.juette@zegk.uni-heidelberg.de) )

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

**Redaktionsadresse:** Universität Potsdam, Institut für Jüdische Studien

Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam, <http://v-j-s.org/>

Dieses Manuskript ist urheberrechtlich geschützt.

**Redaktionsschluss:** Heft 17 (2011): 15.01.2011

Es wird um Einsendung von Beiträgen gebeten. Die Redaktion behält sich das Recht vor, Beiträge abzulehnen, in geteilter Form zu drucken oder nach Rücksprache zu kürzen. Die veröffentlichten Texte spiegeln Meinungen und Kenntnisstand der Autoren. Sie geben nicht unbedingt die Meinung der Herausgeber bzw. der Gesamredaktion wieder. Alle in PaRDeS veröffentlichten Artikel sind in „Rambi. Index of Articles on Jewish Studies“ nachgewiesen.

**Umschlagabbildung:** Das Titelbild zeigt eine aktuelle Landkarte Osteuropas. Es wird Mathias Kruck für die Bereitstellung der digitalen Vorlage gedankt.

**Druck:** docupoint GmbH Magdeburg

**ISSN (print) 1614-6492**

**ISSN (online) 1862-7684**

**ISBN 978-3-86956-055-7**

Zugleich online veröffentlicht auf dem Publikationsserver der Universität Potsdam

URL <http://pub.ub.uni-potsdam.de/volltexte/2010/4206/>

URN <urn:nbn:de:kobv:517-opus-42065>

[http:// http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:517-opus-42065](http://http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:517-opus-42065)

## Geographical Turn

### *Editorial*

Ungebändigte Popularisierung kann der Wissenschaft zur Hölle werden. Ideen und Begriffe – einmal in die Welt entlassen – mögen zu Gerüchten mutieren. Ihr Wahrheitswert, der mit der Zeit immer fragwürdiger zu werden droht, befindet sich im umgekehrten Verhältnis zu deren kontinuierlich wachsender, gesellschaftlicher Akzeptanz. Der Titel der diesjährigen Ausgabe von *PaRDDeS* führt mit dem sich hierbei anbietenden Augenzwinkern den Turn-Begriff an, einen dieser Termini, die, nachdem sie der Wissenschaft entzogen worden sind, einen Kultstatus erlangen. Damit erscheint auf der langen Liste von Turns in den Geisteswissenschaften neben u. a. Linguistic, Cultural, Pictorial, Spatial, Sensual, Performative und Semiotic ein Geographical Turn.

Unter dem Turn-Begriff versteht man das Aufkommen eines neuen Paradigmas, wodurch das bis dahin Unsichtbare wahrnehmbar wird und nach systematischer Thematisierung verlangt. Mit dem Unsichtbaren ist im Fall von Geographical Turn die Wissenschaft vom Judentum jenseits der östlichen Grenze Deutschlands gemeint. Bewusst wird hier das deutsche Pendant zum englischen Terminus vermieden, weil damit die Prozesse der Selbstvergewisserung und Selbstbehauptung innerhalb der internationalen Forschungsgemeinschaft thematisiert werden sollen. In der Absicht, die mentale Landkarte der Wissenschaft vom Judentum mit deren zwei Zentren, Israel und den USA, hierzulande zu vervollständigen, richtet sich somit der Blick gen Osten, wo Neues im Bereich der Jüdischen Studien geleistet wird, und aber diesseits der Grenze unberechtigt wenig Aufmerksamkeit erfährt.

In der hier präsentierten Textauswahl von Autoren aus Rumänien, Litauen, Polen, Tschechien und der Slowakei widerspiegelt sich die aktuelle Forschung zur jüdischen Religion und Kultur in Ostmitteleuropa: Die Unterschiedlichkeit der aufgegriffenen Themen und Fragestellungen sowie die Weitläufigkeit der behandelten geografischen und zeitlichen Räume, zeigen, wie vielfältig interessiert und breit angesetzt sie ausfällt.

Der Beitrag von Silviu Costachie *The Age of the Jewish Population in Romania. First Archaeological Testimonies* leitet den diesjährigen Schwerpunkt ein. Costachie thematisiert die Debatte um die Datierung der Anfänge jüdischer Besiedlung

im heutigen Rumänien. Dabei bilden insbesondere archäologische Funde die Grundlage seiner Ausführungen.

Im zweiten Artikel zieht Tamás Visi rabbinische Korrespondenzen über den „Justizfall“ um die jüdische Geschäftsfrau Schifra und dessen innerjüdischen Diskussionen als Quelle heran. In *Halakha and Microhistory: The Shifra-Affair in Brno, 1452* stellt der Autor durch seine Analyse dieses Fallbeispiels einige Charakteristika rabbinischer Autoritäten im Aschkenas des Spätmittelalters fest.

Anna Rutkowski befasst sich mit dem frühen Werk jüdischer Historiographie *Sche'erit Israel* von Menachem Man Amelander aus dem Jahr 1743. Unter der Überschrift *Between History and Legend. Menachem Man Amelander as the Guard of Jewish Memory* umreißt sie die wesentlichen Merkmale dieser in Westjiddisch verfassten Chronik.

Im darauf folgenden Artikel verlässt die Autorin Elena Keidosiute die innerjüdische Perspektive, indem sie die Missionstätigkeiten der *Mariae Vitae* Ordensgemeinschaft unter Jüdinnen im polnisch-litauischen Gebiet des 18. und 19. Jahrhunderts betrachtet. In ihrem Beitrag *Missionary Activity of 'Mariae Vitae' Congregation* beleuchtet sie detailliert das Bildungs- und Sozialprogramm dieser katholischen Organisation.

Maria Radosav beschäftigt sich mit der hebräischen Buchproduktion in der Region Satu Mare im Norden Transsylvaniens von der Jahrhundertwende bis zum Zweiten Weltkrieg. In *The Hebrew Print and the Jewish Society in North Transylvania in the 20<sup>th</sup> Century. The Hebrew Printing House from Seini, Satu Mare County* begibt sich die Autorin unter anderem am Beispiel der Publikationstätigkeit von Jacov Wieder auf die Spuren von Verlagshäusern, Autoren und damit des Wissenstransfers zwischen Osteuropa und den USA.

Joanna Lisek zieht für ihren Beitrag die jiddische Frauenpresse in Polen von der Jahrhundertwende bis in die 1920er Jahre als Analysematerial heran. In *Feminist Discourse in Women's Yiddish Press in Poland* diskutiert sie unter anderem Fragen der jüdisch(-weiblichen) Identitätsfindung dieser Zeit.

Im nächsten Artikel des Heftschwerpunktes geht Peter Salner der Frage der Bedeutung des Holocaust für die Identität von Jüdinnen und Juden in der Slowakei nach. Auf der Basis von Zeitzeugeninterviews und Memoiren beschreibt der Autor in *The Holocaust and the Jewish Identity in Slovakia* kollektivbiographische Tendenzen jüdischer Überlebender im Spannungsfeld zwischen der Negation der eigenen jüdischen Herkunft und der Lebensweise eines kulturellen nicht-religiösen Judentums in einer (post-)kommunistischen Gesellschaft.

Der Text von Diana I. Popescu schließt den diesjährigen Schwerpunkt ab. Unter dem Titel *Teach 'the Holocaust' to the Children – The Educational and Performative Dimension of 'Your Coloring Book' – A Wandering Installation* setzt die Autorin das Themenfeld Holocaust fort. Am Beispiel der Kunstinstallation *Your Coloring Book* des israelischen Künstlers und Vertreters der Dritten Generation Ram Katzir untersucht sie die Möglichkeiten, moderne Kunst als Hilfsmittel für die pädagogische Vermittlung des Holocausts einzusetzen.

Die letzten beiden Beiträge erscheinen außerhalb des diesjährigen Schwerpunktes. Ingedore Rüdlin befasst sich in ihrem Artikel *Jesus und Paulus in der Deutung Leo Baecks* mit Baecks Versuch, Jesus und dessen Lehre als jüdisch zu charakterisieren und Paulus als Stifter des Christentums aufzuzeigen. Der Text mündet in der Aufforderung, sich anhand von Baecks Schriften mit den Begriffen von „Gesetz“ und „Gebot“ auseinanderzusetzen und diese als Stimme im christlich-jüdischen Gespräch zu würdigen.

Ulrich Knufinke liefert einen Nachtrag zu seinem in *PaRDēS* 15 (2009) veröffentlichten Artikel über das architektonische Wirken Wilhelm Zeev Hallers. Mit *Wilhelm Zeev Haller (1884-1956) – Life and Work of a German-Jewish-Israeli Architect* füllt er einige Leerstellen in der Haller-Forschung mit bislang unbekanntem biographischen Details. Diese werden hierbei um hier erstmals veröffentlichte Fotografien des Ehepaars Hallers sowie zwei Zeichnungen des Architekten ergänzt.

Das Heft vervollständigen eine umfassende Rezensionsteilung und eine Liste ausgewählter Neuerscheinungen aus dem Bereich der Jüdischen Studien. Gleichzeitig wird in Form einer separaten Publikation ein Gesamtregister der Beiträge herausgebracht, die in den bisherigen Nummern von *PaRDēS* und dessen Vorgängerin – der *VJS-Nachrichten* – erschienen sind.

Mit dieser Ausgabe von *PaRDēS* stellt sich Grażyna Jurewicz als neue Mitheerausgeberin vor.

*Rebekka Denz* und *Grażyna Jurewicz*

## Geographical Turn

### *Editorial*

Limitless popularisation can make scientific research hell. Ideas and concepts – once they've been let out into the world – can mutate into rumours. Their truthfulness, which becomes more questionable over time, decreases, while their acceptance in society is constantly increasing. The title of this year's edition of *PaRDēS* deals with the turn concept, one of the terms, that reaches cult status after they have been taken away from scientific research. On the long list of turns, which can be found in the arts subjects, among them including Linguistics, Cultural, Pictorial, Spatial, Sensual, Performative, and Semiotic, is also Geographical Turn.

The concept of 'turn' is understood as an appearance of a new paradigm, through which the until then unseen comes to light and must be systematically ordered according to the theme. In the case of the Geographical Turn, the 'unseen' is in reference to Judaism on the other side of Germany's Eastern border. Consciously, the German counter-part to the English term is here avoided, because the processes of self-assurance and self-assertion must be ordered according to themes within the international research community. In order to complete the mental map of the academic research into Judaism, with its two centres of Israel and the USA, the direction is set towards the East, where new things in the field of Jewish studies are being achieved.

In the texts selected here by authors chosen from Romania, Lithuania, Poland, the Czech Republic, and the Slovak Republic, the actual research on the Jewish religion and culture in Middle and Eastern Europe is presented: The difference in the topics discussed and the questions asked as well as the width of the geographical and temporal fields, show how many areas of interest there are and how large these areas are.

The article from Silviu Costachie *The Age of the Jewish Population in Romania. First Archaeological Testimonies* introduces this year's main theme. Costachie picks out, as his central topic, the debate on dating the first Jewish settlements in what is now Romania. The basis of his research is archaeological finds.

In the second article, Tamás Visi uses, as his sources, the rabbinical correspondence about the “case of justice” in relation to the Jewish business woman Shifra and her inner Jewish discussions. In *Halakha and Microhistory: The*



*Shifra-Affair in Brno, 1452* the author ascertains, through his analysis of the case studies, particular characteristics of rabbinical authorities in the Ashkenazim during the late Middle-Ages.

Anna Rutkowski deals with the early Jewish historiography *She'erit Israel*, written by Menachem Man Amelander in 1743. Under the title of *Between History and Legend. Menachem Man Amelander as the Guard of Jewish Memory*, she outlines the important points of this chronicle written in West-Yiddish.

In the following article, the author, Elena Keidosiute, leaves the inner Jewish perspective behind and observes the missionary work of the Congregation of *Mariae Vitae* with female Jews in the Polish-Lithuanian areas during the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries. In her article *Missionary Activity of 'Mariae Vitae' Congregation* she describes in detail the education and social programmes of this catholic organisation.

Maria Radosav deals with the production of Hebrew books in the region of Satu Mare in Northern Transylvania, from the turn of the century until the Second World War. In *The Hebrew Print and the Jewish Society in North Transylvania in the 20<sup>th</sup> Century. The Hebrew Printing House from Seini, Satu Mare Country* the author uses, among others, examples of publications from Jacov Wieder, on the tracks of the publication houses, authors and with them the transfer of knowledge between Eastern Europe and the USA.

Joanna Lisek uses the Yiddish female press in Poland from the turn of the century until the 1920s as her source material for her article. In *Feminist Discourse in Women's Yiddish Press in Poland* she discusses, among others, the question of finding Jewish (and female) identity during this period.

In the next article on this publication's main theme, Peter Salner handles the question of the meaning of the Holocaust for the identity of Jews in the Slovak Republic. Based on interviews with witnesses and memoirs, the author describes in *The Holocaust and the Jewish Identity in Slovakia* the collective biographical trend of the Jewish survivors in the area of conflict between denying their own Jewish history and life in a cultural non-religious Judaism in a (post)communist society.

The text from Diana I. Popescu closes this year's main theme. Under the title *Teach 'the Holocaust' to the Children – The Educational and Performative Dimension of 'Your Coloring Book' – A Wandering Installation*, the author continues with the topic of the Holocaust. Using the art exhibition *Your Coloring Book* from the Israeli artist and representative of the third generation, Ram Katzir, she looks at

the possibility to employ modern art as an aid when teaching about the Holocaust.

The last two articles deal with topics outside of this year's main theme. Ingedore Rüdlin talks about *Jesus und Paulus in der Deutung Leo Baecks* (*Jesus and Paul from the viewpoint of Leo Baeck*). In her article she describes Baecks attempts to characterise Jesus and his teachings as Jewish and Paul as the founder of Christianity. The text contributes to the discussion about Baecks works as well as such terms as 'law' and 'forbidden' and how they can be used as a voice in the Jewish-Christian talks.

Ulrich Knufinke delivers a postscript to his published article, in *PaRDeS* 15 (2009), about the architectural works of Wilhelm Zeev Haller. In *Wilhelm Zeev Haller (1884-1956) – Life and Work of a German-Jewish-Israeli Architect* he fills in a few of the gaps in the 'Haller research' with details that were unknown until recently. These include the first published photograph of the Haller couple, as well as two drawings from the architect himself.

This publication ends with a wide review of the department and a list of selected and newly published works from the field of Jewish studies. At the same time, in a separate publication, a complete list of articles will be published, which includes all the articles published in *PaRDeS* and its forerunner – the *VJS-Nachrichten*.

In this edition of *PaRDeS*, we introduce Grażyna Jurewicz as the new co-editor.

*Rebekka Denz* and *Grażyna Jurewicz*

## WISSENSCHAFTLICHE ARTIKEL

*Silvia Costachie*

- The Age of the Jewish Population in Romania.  
 First Archaeological Testimonies ..... 11

*Tamás Visi*

- Halakha and Microhistory: The Shifra-Affair in Brno, 1452 ..... 20

*Anna Rutkowski*

- Between History and Legend.  
 Menachem Man Amelander as the Guard of Jewish Memory ..... 50

*Elena Keidosiute*

- Missionary Activity of *Mariae Vitae* Congregation..... 57

*Maria Radosav*

- The Hebrew Print and the Jewish Society in North Transylvania  
 in the 20<sup>th</sup> Century. The Hebrew Printing House from Seini,  
 Satu Mare County ..... 73

*Joanna Lisek*

- Feminist Discourse in Women's Yiddish Press in Poland ..... 92

*Peter Salner*

- The Holocaust and the Jewish Identity in Slovakia..... 117

*Diana I. Popescu*

- Teach 'the Holocaust' to the Children – The Educational  
 and Performative Dimension of  
 'Your Coloring Book' – A Wandering Installation..... 134

*Ingedore Rüdlin*

- Jesus und Paulus in der Deutung Leo Baecks ..... 153

## ESSAY

*Ulrich Knufinke*

- Wilhelm Zeev Haller (1884-1956) – Life and Work  
 of a German-Jewish-Israeli Architect ..... 177

REZENSIONEN.....	185
AUSGEWÄHLTE NEUERSCHEINUNGEN.....	245
MITTEILUNGEN.....	255
AUTORINNEN UND AUTOREN DES HEFTES.....	261

# The Age of the Jewish Population in Romania. First Archaeological Testimonies

*by Silviu Costachie*

## **Abstract**

The issue of determining the time, when the Judaic communities have settled on Romanian land, is one of the most interesting and most delicate details that can be mentioned when talking about this ethnic group. The presence of the first Jewish communities in ancient times on this land was a “taboo” subject during many historical periods until 1989, but even after this year, studies oriented in this direction were more than sketchy. The article does not only bring a surplus of information in this domain, but manages to concentrate – almost didactically – the information and the archaeological proofs known and re-known to the present time. There are depicted material evidences as well as linguistic ones, toponymical and even religious. Also, the author tries to draw a parallel between some layouts of the Dacian state and Dacia Felix, conquered by the Romans, and the presence of some Judaic communities, not very numerous, made out of Judaic population who came together with the Roman conqueror.

## **Zusammenfassung**

Den Zeitraum zu bestimmen, in dem sich jüdische Gemeinschaften im rumänischen Gebiet niedergelassen haben, ist eine der interessantesten und schwierigsten Detailfragen, die angeschnitten werden können, wenn man über diese ethnische Gruppe spricht. Die Präsenz erster jüdischer Gemeinschaften in dieser Gegend in der Antike war in vielen historischen Phasen bis 1989 ein „Tabu“, aber auch nach 1989 blieben Untersuchungen zu dieser Frage mehr als skizzenhaft. Der Artikel leistet nicht nur einen informativen Mehrwert in diesem Forschungsfeld, sondern konzentriert – fast didaktisch – Informationen und archäologische Belege, die heute (wieder) bekannt sind. Er enthält sowohl anschauliche materielle, als auch linguistische, toponymische und sogar religiöse Belege. Der Autor ist weiterhin darum bemüht, eine Parallele zwischen einigen Anlagen des Dakerreiches sowie Dacia Felix aufzuzeigen, die von den Römern erobert wurden. Zudem wird auf die Präsenz einiger jüdischer Gemeinschaften hingewiesen, die nicht sehr zahlreich waren und die aus einer jüdischen Bevölkerung bestanden, die sich im Zuge der römischen Eroberung angesiedelt hatte.

## Introduction

Among the most inciting problems, but also among the hardest to contain in a scientific paper, we can mention the ones debating the origin and age of the Jewish population which has established on the actual territory of Romania, including the historical provinces Bessarabia, Bucovina and Cadrilater.

Mostly, the difficulty consists of the lack of exact information connected to ancient historical times. For this reason, the ones involved in this issue, saw themselves in need to call upon information and results of archaeological research taken in time, which have drawn our attention to a series of material testimony belonging to the antiquity. Although, the written sources and the historical sources concerning this period are only a few and very poor. Trying to determine their course we can look at material archaeological proofs like Hebrew coins, nes, funerary stones, epigraphical inscriptions and other tracks of concludent material, together with a series of papers from the end of the 19<sup>th</sup> and the beginning of the 20<sup>th</sup> century, which concentrate information on various archaeological discoveries, quite old<sup>1</sup>, a series of toponymic testimonies<sup>2</sup>, and for the next period journey diaries<sup>3</sup>, “Rabbinic responses” specific to the Jewish communities<sup>4</sup>, and last but not least, various documents, including fiscal ones, released by principal courts at the beginning of the Middle Ages.

Starting with these sources, we can draw a picture about the beginning of the Jewish presence on Romanian land; beginnings which go out through history until the Getto-Dacian and the Daco-Roman periods.

Of course, the passing of the years and the uproar of history have damaged series of tracks of material and some of the ones which were kept abroad (some being part of personal collections especially in the USA and in Israel). For sure, there exists a range of certain evidence, based on archaeological research about the period in which Jews settled and spread on the today's Romanian land.

Compliant to these tracks of material, the oldest sign of their presence on these lands could be placed before our era (1st century BC), somewhere around the Danube and the Black Sea. It is about Jews who came from Palestine and established in these areas to practice trade with the Dacs, as noted in

1 Belonging to some historians, such as C. Daicoviciu, V. Parvan, C. Giurescu and others.

2 Discoveries made at Porolissum.

3 The well-known case of Rabbi Benjamin of Tudela (12<sup>th</sup> century).

4 Like those belonging to Joel Sirkes, Josef Kard, Biniamin Slonik or Mordechai Krochmal.

the paper *The Universal Jewish Encyclopedia*, published in 1969, by the prestigious Ktav Publishing House Inc. in New York, in which noted these Jews under the letter "R" (as in Romania).

As far as Europe is concerned their locating in these accessible areas with much contact between civilizations was, for sure, connected with the trade on the Black Sea and with the importance represented by the fluvial access way – the Danube river. The fact that in order to conduct the trade activity the Dacian Kingdom was chosen, in the same time demonstrates, once again, that these areas were very attractive and the trade in this part of Europe had an enormous productive potential in those days. More than this, the fact that on these pitches we can now talk about commercial activity, can be interpreted, once more, as a proof of permanence and continuity of Dacs on their land and it can be seen as a proof of the fact that the first representatives of Judaism, who reached here, had a stable presence, justified economically speaking, but also from the point of view of the inter-human relations with the aboriginals. Only a stable population with strong foundations could lead to such great productivity that allowed them to trade with populations arriving from far away. This trend was followed by the basis of extremely complex relations.

During Roman Dacia (Dacia Felix), once the transformations were made after being conquered, the population diversification was logically a natural process but of a great meaning through its consequences, as well as through the tracks left in time. Together with the Roman troops brought here from the Orient – Legion XIII Gemina – many traders and Jew colonists arrived in Dacia, who practiced trade in this rich country. The signs of their activities – and especially of their presence in the area – are diverse and very important: mortuary inscriptions on praying altars, votive plates, Judaic coins with specific symbols (including some symbols which have made it to the present), tomb stones, tracks of day-to-day life, together with toponyms transformed and re-found in later names of settlements. Interesting is the fact that, referring to that time and later times, some historians<sup>5</sup> noticed the presence of two types of Jews: the *indumeeni* and the *itureeni*, the difference being made on tomb stones and inscriptions discovered at the beginning of the 20<sup>th</sup> century.

5 Nicolae Iorga: The history of the Jews on our land, 1924, p. 24.

## The first archaeological attestations

The main archaeological attestations and primary information about the Jews' presence in Roman Dacia appear, ordered in a chronological manner, in volume I of *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România (Sources and testimonies on the Jews in Romania)*, published in 1986, under the JCF of S.R. of Romania, a volume put together by Dr. Victor Eskenasy, under the direct observation of the former Rabbi chief of the mosaic cult and former president of JCF from S.R. of Romania, Dr. Moses Rosen.

These are:

- 133 – 134 AD, close to the Roman village of Pojejena, a Judaic bronze coin, released by Simon Bar-Kochba (IIA, p.141);
- The year 157 AD, 13th of December, in Dacia Superior, a military diploma awarded to the veteran Barsimsus Calisthensis of Caesarea, a former soldier in the Roman troop in Dacia (II.B. p.141);
- 2nd century AD, at Sarmisegetuza, a ring stone with a Jewish inscription and an altar with a votive inscription, dedicated to THEOS HYPISITOR, the god, by Arlia Cassia, a female Judaic character (II.C. and II.D. p.142);
- 2nd century AD, a slate with Jewish symbols on it and some inscriptions (II.F. p.143);
- 2nd century AD, at Zalău (Porolissum) – inscriptions of cognomen type of Judaic origin (II.E. p.143);
- Second half of the 3rd century AD, at Dierna (Orșova), gold plate with bilingual inscription on it, conjuring the Hebrew deity IAO-IAHWE (II.G. p.143);
- 3rd – 4<sup>th</sup> century, at Dierna (Orșova), gold plates with signs and letters on it, on a rolled piece, with symbols connected to the Hebrew Judaic-gnostic deities (II.H.p.144);
- 4<sup>th</sup> century AD, at Tomis (Constanța), fragment of Judaic inscription in the memory of a tradesman of Alexandria (II.I. p.144).

All these material tracks indicate the presence of Jews at the time when Dacia was conquered by the Romans. But these materials can also be hints to a much more former presence, connected maybe even to a spiritual, religious exchange. As I mentioned at the beginning of this text, the connections between the Dacs and the new Jewish colonists were not only based on trade, but much more complex, reaching into branches of human existence in very



extended and profound manner, and with major implications, even in the forming of the Romanian people.

While Dacia was being dominated and controlled by the Romans, the Jewish population groups which came along with the conquering legions, settled here with the locals, continuing their day-to-day life, in their manner, including religious concerns, by practicing it and so keeping the Judaic traditions. The presence of evidence such as commercial coins, altars and inscriptions (which seem to have been part of stable and permanent places of worship), attest the fitting in of the Jewish population in the social and economic gear of Roman Dacia, but as well as in the religious life of these lands.

This framing and especially the presence of Jews in Roman Dacia and Moesia Inferior must be understood as a part of the history belonging to the ethnic groups, which were part of the Roman Empire, as well as an influential element in the religious and spiritual domain. The bond with the Christianizing process of that time in Dobrogea underlines the importance of this spiritual presence.

It's not a surprise that the only mention of the spiritual Dacic world before the Roman conqueror appears in a Jewish historian's<sup>6</sup> book *Antiquitates Judaicae*, starting from the geographical position of Dobrogea, of the Danube and the Carpathian Mountains, and of its importance in the mystical-religious world back then.

### **The diversity of the archaeological testimonies, the proof of Judaic life's complexity on these territories**

The root of the Judaic presence, before the Romans conquered Dacia, must be seen as a consequence of the fact that Rome, even before 165 BC, had become an important sustaining point for the Jewish Diaspora. The strong Judaic community of Rome, back then, would influence politics and military actions of the Roman rulers which were to happen and, furthermore, the ethnic structure of the troops that were to come over Dacia's provinces (the large number

6 Flavius Josephus, referring to the resemblance between the essenians' sect and the polistai (cústai), present at the Dacs. This information regarding the Flavius' notice on Dacs spiritual life first appeared in *Izvoare privind Istoria României. vol.I. De la Hesiod la itinerariul lui Antonius*, Ed.Academiei Române, Bucharest, 1964, p. 413-414, also quoted in *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România*, II/2, Ed.Hasefer, Bucharest, 1990, p. 515 and in Neumann, V. *Istoria evreilor din România*, Ed.Amarcord, Timișoara, 1996, p. 57-58.

of Jews in the XIIIth Legion – Gemina, and especially in the auxiliaries which have joined the legion<sup>7</sup>).

Among the tracks left behind by the auxiliary troops, the ones are very interesting which refer to usage of semitic letters. There are noted series of inscriptions discovered at Romula<sup>8</sup>, funeral or fragments of inscriptions using semitic letters (which appear at Apullum, Tibiscum and Porolissum<sup>9</sup>), along with different archaeological proofs on which various Judaic symbols can be found (David's Star). Evidence and concludent tracks of the Dacian period and the Roman-Dacian afterwards exist in the form of coins. A fact that attests the high level of economical and commercial trades of the populations in contact with the Judaic world in Dobrogea and the Orient. The coin was discovered in 1971, in Caraş-Severin county, in the Western part of the Roman village of Pojejena. It has on one side carved a vine with the following inscription: "In the second year of Israel's freedom" (it is about Israel's people, not the state...), and on the other side there is a palm leaf with Simon Bar-Kochba's name<sup>10</sup>.

Together with this one, there are series of Hebrew coins dating from the 1st century of our era, discovered in South-Western Transylvania (at Ulpia Traiana Sarmisegetuza), at Ilişua (in Bistriţa-Năsăud district) and in Banat, coins released in Judea with its own Jewish symbols.

Some authors also extend the presence of Jews in Roman Dacia to toponymic fields. Although in many cases the examples seem to be a little far-fetched, in the present time there exist discussions about this subject. In this direction, the former great Rabbi Moshe Carmilly-Weinberger reminds us in his paper from 1994, *The history of Jews in Transylvania*, on that there are some old toponyms which have the word "Jew" (zsidó, sidó) at their foundation, exemplifying with *zsidó*, *zsidóvár* (Jdioara), *zsidovin* (Berzovia) or *kozárvár*, *kozárd* (Cuzdrioara) on the Şieu Valley.

7 The legion gathered some unities named *Numeri* (auxiliary troops of Jews recruited from the Orient, especially from Syria as well as Jews used in administration, as craftsmen or even as combative legionnaires. See: Kuller, H. *Eight studies about the Jews' history in Romania*, Ed.Hasefer, Bucharest, 1997, p. 46.

8 Sanie, S. *A syrian inscription at Romula*, The Moldavian Archives, IV, 1966, p. 355-359.

9 Sanie, S., Vitcu, D. (coord.) (1996): *Studia et acta historiae iudaeorum Romaniae*, vol.I, Ed.Hasefer, Bucharest, p. 4.

10 Jewish leader who had disagreed with the Roman occupation in Palestine, leading the mutiny between 132-135 AD, brutally defeated by the Romans.

The most interesting evidences, but also the most controversial ones, are connected to the mosaic inscriptions in the religious life in this territory. In this context, the most debated of them is the name “THEOS HYPSTOR”. Dozens of archaeologists and historians were in doubt about giving it the attribute of being pure Judaic in its dedication to Theos Hypsistor. Constantin Daicoviciu considered that identifying it with the Judaic Yahweh is relatively forced but nevertheless possible. On the other hand, some historians considered that the Hypsistor god could be Zalmoxis, the supreme Getic god, worshiped on the heights of Carpathian Mountains<sup>11</sup>. Their belonging to deity names, Judaic or not, is a very much discussed subject, especially by historians, but its oriental origin as Syrian, and finally Judaic, for gods such as DEUS AETERNUS or SABAZIOS is hard enough to dispute. Such inscriptions are present on altars (at Potaissa), on votive plates (at Apulum), on steppingstones (in Găvojdea, Caraș-Severin county) or on marble plates (in Fântânele, Constanța county<sup>12</sup>). Also in this context, the inscription on the altar from the Roman village wall of Porolissum can be cited, where the following text is carved AELIUS JACUBUS; *Jacob, Jacobos* or *Jacubus* having a clear Judaic basis.

Starting from these ideas, a series of opinions are formed, which state the fact that, from a religious point of view, “primary Christianity spread throughout the Roman Empire [including Roman Dacia, n.n.], as a Judaic sect and, firstly, through the Jewish communities found in the entire empire”<sup>13</sup>. The same author connects the ethnic belonging of the apostles [Saint Andrew n.n.] to the Jewish ethnicity and, in the same time, talks about the “syris”, some kind of spiritual leaders without any doubt of Judaic origin who founded the first Paleo-Christians communities of Dacia, as being the first promoters of Christianity in this area.

Even if these statements at some time seem exaggerated, the bonds between the religious notes and the presence of Jews is more than visible, discovering inscriptions which hold information on oriental deities, including Judaic – underlining once more, the stable presence of a Judaic population categories on this territory, categories which will later become the Judaic communities of Romania.

11 Extraordinary idea launched by V.Parvan: *Une nouvelle inscription de Tomi*, in *Dacia* magazine, nr.I, 1924, p. 273-279.

12 Sanic, S., Vitcu, D.. op. cit, p. 9.

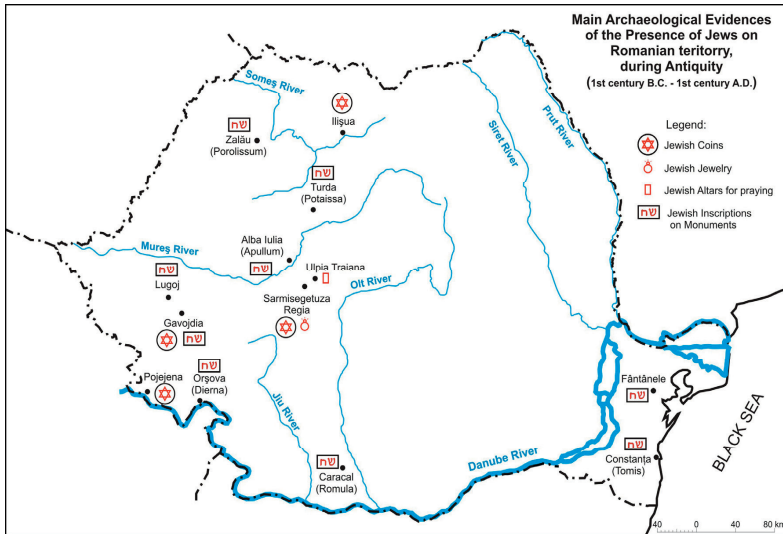
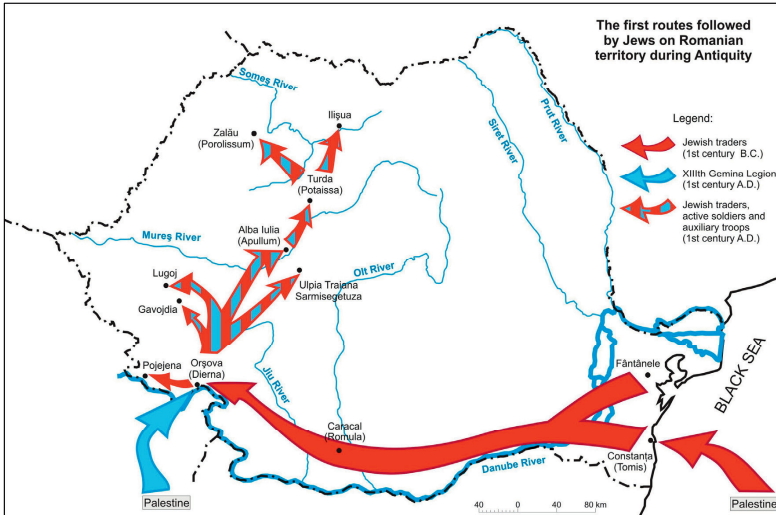
13 A. Rizea forwards this idea in an article in the *Timpu* magazine, 11-17<sup>th</sup> July 2001.

Despite this fact, because of their very restrained number, these population groups of Judaic origin either have probably experienced processes of *mass melting* with the Dacians, or have stunted once the Roman troops and administration pulled out. Certain is the fact that they have existed here, on this territory, even if they were quite limited in order to influence majorly the process of forming the Romanian people.

## **Conclusion**

For the entire Dacian and Roman-Dacian period, the presence of Jews on the actual territory of Romania, is a certainty (through the existing evidence), but at the same time, the debates on these aspects are very complex and interesting, just because of the different ways of interpreting the proof – a problem specific to archaeologists and historians. This period can be considered as a special phase of the Jews' presence here, a forerunner period of their forming<sup>14</sup>, because their number and composition will be diminished once with the Roman pull-out of 271-273 AD. Though, it is important because of the fact that it set a starting point in asserting the first Judaic communities here that formed a stable and quiet community together with the Dacian majority. It is a starting point which marks a history of over 2,000 years of their presence on Romania's land. Jews were one of the oldest ethnic groups to settle here and to live peacefully with the Dacs and later with the Romanians.

14 Communities which are to evolve during the Middle Ages in all the Romanian provinces.



# Halakha and Microhistory: The Shifra-Affair in Brno, 1452

*by Tamás Visi*

## Abstract

Shifra was a Jewish businesswoman in Moravia in the fifteenth-century. In 1452 due to financial fraud she was arrested in Brno. Her life was saved by some members of the local Jewish community, who renounced their financial claims against their Christian neighbours in the exchange of Shifra's life. However, one member of the community consented to the agreement only on condition that the other members would pay his losses. The case was extensively discussed in the correspondence of contemporary rabbis, among them Israel Bruna and Israel Isserlein. Their letters about the Shifra-affair reveal some important characteristics of the rabbinic authority in the late medieval Ashkenaz.

## Zusammenfassung

Shifra war eine jüdische Geschäftsfrau in Mähren im 15. Jahrhundert. Im Jahr 1452 wurde sie wegen Steuerhinterziehung in Brno inhaftiert. Ihr Leben wurde von einigen Mitgliedern der lokalen jüdischen Gemeinde gerettet, die im Gegenzug zu Schifras Leben auf ihre finanziellen Ansprüche gegenüber ihren christlichen Nachbarn verzichteten. Ein Mitglied der Gemeinde willigte der Abmachung nur unter der Bedingung ein, dass die anderen Mitglieder im Gegenzug dazu seine finanziellen Einbußen begleichen werden. Dieser Fall wurde sehr intensiv in den Korrespondenzen zeitgenössischer Rabbiner, unter ihnen Israel Bruna und Israel Isserlein, diskutiert. Ihre Briefe über die Schifra-Affäre lassen einige wichtige Charakteristika rabbinischer Autoritäten im spätmittelalterlichen Aschkenaz erkennen.

## Introduction

Halakhic responsa-literature has been used in historical research in several ways.<sup>1</sup> One widespread approach is to search for historical data that can be easily dissolved from the original context of the particular texts and be used

1 An earlier version of this paper was read at the conference "Patterns of Uniqueness: Singularity and Regularity in the Middle Ages" organized in honor of Gerhard Jaritz in Brno, November 4-6, 2009. I am grateful to all participants of the conference for comments and criticism, especially to Judit Majorossy (CEU) and Christian Gaspar (CEU). This study is published in the framework of the research project "Moravia and the world: art in open multicultural space" (MSM 6198959225). This research was supported by a Marie Curie European Reintegration Grant within the 7th European Community Framework Program.

for the specific research purposes.<sup>2</sup> This method has its origins in the *Wissenschaft des Judentums* and is detectable in some current publications as well.<sup>3</sup> The “hard facts” that are referred to or implied by the responsum are the proper targets of the research: consequently, the particular details of the case related in the text are scrutinized. The ultimate decision of the rabbi may also be of interest, since it may reflect how Jewish religious authorities reacted to certain historical phenomena. However, much less attention is given to the *stricto sensu* halakhic part of the text, in which the case is analyzed in terms of Jewish religious law.

A different approach is associated with the name of the great twentieth-century historian, Jacob Katz. He treated halakhic texts as articulations of social-religious norms. Consequently, the halakhic terms and theories that were chosen to describe particular cases (or to *perceive* a particular event or situation as a subject matter for halakhic discourse) became as important, if not more important, as the “hard facts” that could be learned from the texts. The reason for this change is easily understood when we consider Katz’s programmatic statements on his research objectives: the general patterns of Jewish societies. In Jacob Katz’s perspective social and religious norms were more important targets of analysis than famous personalities or events. As long as halakhic texts were believed to articulate religious and social norms their proper halakhic content became the primary focus of attention.<sup>4</sup>

However, this last premise, namely, that halakhic texts articulate religious and social norms, has been recently questioned in the context of medieval Ashkenazi rabbinic literature and culture. Israel Ta-Shma’s various studies have pointed out the significance of customs (*minbagim*) in Ashkenaz: the actual

- 2 For an introduction consult Freehof, Solomon B.: *The Responsa Literature*. Philadelphia 1959. On methodological questions, see Weinryb, Bernhard D.: *Responsa as a Source for History (Methodological Problems)*. In: Hirsch J. Zimmels, Joseph Rabinowitz, and I. Finestein (eds): *Essays Presented to Chief Rabbi Israel Brodie on the Occasion of His 70th Birthday*. London 1967, pp. 399-417. See also Soloveitchik, Haym: *Can Halakhic Texts Talk History?*. In: *AJS Review* 3 (1978), pp. 153-196 presenting halakha as history rather than extracting historical data from halakhic sources.
- 3 A good representative of this approach is Suler, B.: *Rabbinische Geschichtsquellen*. In: *Jahrbuch der Gesellschaft für Juden in der Čechoslovakischen Republik* 8 (1936), pp. 27-56, especially pp. 27-39, with further references to works by Zacharias Frankel, S. I. Rappoport, and others. For a recent example see a Hungarian collection of selected responsa by Ezekiel Landau: *Bányai, Viktória: Ezekiel Landau prágai rabbi (1713-1793) döntvényeiből: Magyarországi adatok*, Budapest 2008.
- 4 Cf. Katz, Jacob: *The Concept of Social History and Its Possible Use in Jewish Historical Research*. In: *Scripta Hierosolymitana* 3 (1956), pp. 298-300.

norms regulating religious practice were often not related to the standard halakhic rules based on the Babylonian Talmud; sometimes they openly contradicted them. At the same time, it should be emphasized that the authority of the Babylonian Talmud was fully accepted by medieval Ashkenazic rabbis: “in theory” the Talmud was the norm; “in practice” it was often not the case.<sup>5</sup>

In a very influential paper, Haym Soloveitchik argued that the study of rabbinic texts was not the only way of articulating and transmitting religious norms in pre-modern Ashkenaz. The family, the synagogue, and other private or public spaces (for example, the kitchen of one’s mother) provided the framework to appropriate the ‘know-how’ of performing rituals, observing taboos, and other patterns of behavior as well as the key social and religious ideals. What was appropriated through “mimetic transmission” in the family, synagogue, or on the street was not always the same thing as the halakhic doctrines transmitted in books. Sometimes, the differences developed into veritable gaps that separated what people thought or felt to be correct from what the authoritative books prescribed. It is the former, *not* the latter, which was “the norm” for the given community. As Soloveitchik writes:

The simple truth is that the traditional [East-European] Jewish kitchen and pre-Passover preparations have little to do with halakhic dictates. They have been immeasurably and unrecognizably amplified by popular religious intuition. We all know this, but our religious sense, our religious experience belies this knowledge, and our instincts reject this fact out of hand... The prevalent has not here expanded the normative, it *is* the normative, and anything less is inconceivable. Once the existing becomes identified with the appropriate (as it does in any vibrant traditional society), this identity can easily spill over and legitimize practices that fall beyond the halakhic perimeter.<sup>6</sup>

If this statement is correct, then the previously mentioned assumption needs revision: halakhic sources cannot be treated as direct and unproblematic articulations of religious or social norms.<sup>7</sup>

5 Ta-Shma, Israel M.: *Early Franco-German Ritual and Custom* (Hebrew). Jerusalem 1992.

6 Soloveitchik, Haym: *Religious Law and Change. The Medieval Ashkenazic Example*. In: *AJS Review* 12 (1987), 2, pp. 205-221; here p. 220. Italics in the original.

7 This is not to say that Jacob Katz’s approach is fundamentally mistaken or that Katz himself was guilty of treating halakhic sources in a superficial or naïve way. The purpose of these remarks is to point out a *methodological* problem that is more often overlooked than not: it cannot be simply taken for granted that a halakhic text articulates a valid social or religious norm of the author’s society. One has to consider carefully every individual case.



This statement may sound rather counter-intuitive. What is halakha all about if not the religious norms to be followed in the Jewish communities?! On the other hand, one can consider the fact that a non-negligible portion of halakhic literature has a distinctively *l'art pour l'art* character: constructing and solving difficult theoretical problems that lack pragmatic relevance, scrutinizing situations that are unrealistic, etc. In some instances of responsa-literature the respondent rabbi, after elaborating a long and sophisticated argument in favor of a certain position, suddenly ignores all previous discussions and decides in favour of the opposite on the basis of simple and straightforward considerations. In such cases, it makes sense to assume that “the norm” was the non-technical statement pronounced at the conclusion of the text rather than the long *tour de force* of halakhic reasoning that constituted the main body of the text.<sup>8</sup>

In other words, when we encounter texts of this kind, there is reason to believe that the *stricto sensu* halakhic content failed to articulate the relevant religious-social norms accepted in the given society. So what did it actually express in this case? What was a pre-modern rabbi doing when he was inventing a halakhic argument? What was halakha all about?

8 I will mention only two famous nineteenth-century examples here: (1) Moshe Sofer [Moses Schreiber, Hatam Sofer, 1763-1839], ShU”T Hatam Sofer, I (Orah Hayyim), no. 83 (written in Pressburg, June 26, 1824) discusses the question whether a mentally retarded orphan child is permitted to be cured in a non-Jewish sanatorium without observing food taboos and other Jewish laws for many years. After a very long and complex discussion the author concludes that halakha permits the violation of ritual laws for the sake of healing, so the child may be sent to the sanatorium. However, in the last sentence of the responsum the author reverts his opinion saying that “it is better for him to remain mentally retarded for all of his life than to be a sinner for one hour,” obviously having in mind the possibility that the orphan may lose his Jewish faith after such a long abandonment of the Jewish lifestyle. This simple consideration expounded in no more than one sentence at the very end of the text was apparently more important from the pragmatic point of view than the long halakhic treatise preceding it. The conclusion of this responsum is often referred to in later halakhic literature. (2) Moshe Schick [Maharam Schick, 1807-1879], ShU”T Maharam Schick, I (Orah Hayyim), no. 66 (no date and place) discussing the question whether it is permitted to use Hebrew Bibles published by Christian missionaries. The author presents an admirable synthesis of earlier halakhic theories leading to the conclusion that the printing houses with their machines and professional crew effectively neutralize the improper intention [*kaavana*] of the missionaries, which could have rendered these Bibles into Christian cultic objects and as such forbidden to Jews. Since, in Moshe Schick’s opinion, the neutral-professional procedure of printing has “blocked” the *kaavana* of the missionaries, the Hebrew Bibles in question are not dedicated to Christian cult, so they are permitted to Jews. Nonetheless, in the last sentence the rabbi declares that nobody should use such books. There is no doubt that this last sentence expressed the norm considered to be valid in the rabbi’s community.

Perhaps, one should not look for an all-encompassing and exhausting answer to these questions. If we listen to the admonitions of the so-called microhistorians, then we should suspect any ambitious theorems addressing the *macro*-level of historical phenomena. The “norms,” “attitudes,” “ideals,” etc. governing a given society as reconstructed by historians may turn out to be crude abstractions of a much more subtle historical reality and may suggest a distorted image of the historical period.

Microhistorians, on the other hand, “have concentrated on the contradictions of normative systems and therefore on the fragmentation, contradictions and plurality of viewpoints which make all systems fluid and open.”<sup>9</sup> Instead of taking it for granted that the “big structures and large processes,” in fact, governed the life of people, a microhistorical inquiry may show how these “big structures” were challenged, suspended, reformulated, compromised, or replaced in particular situations. The target of the analysis is the *singularity* of an event or phenomenon; “singular” here means ‘exceptional,’ something that goes beyond the generalized concepts and rules and the abstracted types and averages. Although microhistorians usually research “everyday life,” they are not necessarily interested in the “typical” or the “average;” on the contrary, the proper target of their research is the unique or even the idiosyncratic, since the latter are *not* abstractions, whereas the former are.<sup>10</sup>

These considerations seem to be relevant for the research of halakha especially in the context of the responsa-literature. What microhistorians call *the normal exception*, this “elegant oxymoron” (Paul Ricoeur) seem to be precisely the thing we most often encounter in rabbinic responsa.<sup>11</sup> Normal exceptions are everyday deviations: they are “exceptions” in so far as they violate rules (and they are retaliated; usually the extant sources about them are byproducts of retaliation procedures). Nonetheless, such deeds could be “normal” from the unique perspective of the perpetrators, as a major exponent of the concept, Edoardo Grendi explains.<sup>12</sup> Thus, the sentences condemning a deviation

9 Levi, Giovanni: On Microhistory. In: Peter Burke, ed., *New Perspectives on Historical Writing*, University Park, Pa., 1991, p. 107.

10 Cf. Edward Muir’s summary in *A Global Encyclopedia of Historical Writing*, vol. 1, ed. Daniel R. Woolf, New York/London, 1998, pp. 615-617.

11 Cf. Ricoeur, Paul: *Memory, History, Forgetting*. Tr. Kathleen Blamey and David Pellauer, London/Chicago 2004, p. 216.

12 Grendi, Edoardo: *Microanalisi e storia sociale*. In: *Quaderni Storici* 35 (1977), pp. 506-520, here p. 512. Cf. Muir, Edward/Ruggiero, Guido (eds.): *Microhistory and the Lost Peoples of*

issued by the authorities may be an evidence of various alternative systems of norms that operated besides the official one(s) and sometimes in collision with it (them).

Having the considerations above in mind a particular episode about the life of a fifteenth-century Moravian Jewish community will be discussed. Our primary research question will focus on the nature of the rabbinic authority in this period.

### **The Shifra-Affair: Sources and Date**

Sometimes before the summer of 1452, a Jewish business woman called Shifra was arrested and imprisoned by the civic authorities of Brno (Brünn) in the margraviate of Moravia which had become part of the Czech Kingdom by that time.<sup>13</sup> The charge against Shifra was theft and the sentence she could expect was the capital one. What she actually did is not entirely clear, and it is possible that it would be described today as “ethical misconduct in business” rather than “theft” as we shall see later. Nonetheless, her action fell into the former category and was punished by death according to the city law of Brno. Shifra’s life was finally saved by several members of the Jewish community of the town who agreed to abandon their financial claims against their Gentile neighbours in return of Shifra’s life.

However, this action led to a major controversy within the Jewish community itself: one of the businessmen involved, not named directly in the sources, did not subscribe to the agreement with the Gentiles until the rest of the community guaranteed that his financial losses were going to be reimbursed. Several members, as well as the charity foundation of the Jewish community offered themselves as bondsmen in case Shifra herself could not pay her debts to this man. Shifra was indeed unable to pay. So the man claimed the sum from the bondsmen. When the appointed time came, the bondsmen refused to pay. They said that saving Shifra’s life was a religious duty that obliged all the

Europe (Baltimore, 1991), p. xiv; Muir, *Microhistory – Microstoria*. In: *A Global Encyclopedia of Historical Writing*, p. 616.

13 The fact that Jewish women were engaged in business was not unusual by any means in the region. On this phenomenon of late medieval Ashkenaz see Keil, Martha: *Business Success and Tax Debts. Jewish Women in Late Medieval Austrian Towns*. In: *Jewish Studies at the Central European University 2* (2002), pp. 103-123; idem, *Mobilität und Sittsamkeit. Jüdische Frauen im Wirtschaftsleben des spätmittelalterlichen Aschkenas*. In: *Wirtschaftsgeschichte der mittelalterlichen Juden*, Hrsg. Michael Toch, München 2008, pp. 153-180.

members of the community. At this moment the case was referred to Rabbi Israel Bruna, a well-known expert of Jewish law, who himself used to be the rabbi of Brno before 1446, though he was active in Regensburg by the time of the Shifra-affair.<sup>14</sup> He was probably visiting Brno, or perhaps, Prague when he was asked to judge the case.

Bruna initiated a correspondence about the case with at least three other rabbis. Some of these letters survived; they are our solely sources about the case. They are included in Israel Bruna's collection of responsa.<sup>15</sup> The extant documents are the following ones:

(1) Bruna, responsum no. 57 – A summary of the case and Bruna's first opinion about it written by Bruna himself. In the present form, this document seems to be a later recollection of the events; perhaps Bruna composed it several decades after the events when he assembled and edited his correspondence in one volume. It is also possible that it is based on a letter Bruna sent to Israel Isserlein concerning the affair.

(2) Bruna, responsum no. 58 – A letter from Israel Isserlein of Wiener Neustadt, one of the two greatest halakhic authorities in the region, and Bruna's teacher, to Israel Bruna responding to the latter's inquiry concerning the Shifra- affair. Isserlein disagrees with almost all the legal arguments proposed by Bruna but he reinforces the validity of Bruna's conclusion on the basis of a modified argument. Other topics are also discussed. One of Bruna's disciples, Lazar (Eleazar) Pollak planned to move to Prague and work there as a rabbi. The local rabbi, Elijah of Prague, protested against this. Isserlein comments on a similar conflict about the addressee, Israel Bruna himself, whose presence in Regensburg was bitterly opposed by a certain Rabbi Anshel. Isserlein also refers to a (no longer extant) letter from Rabbi Peretz about the Shifra-affair.<sup>16</sup>

(3) Bruna, responsum no. 59 – A letter from Israel Isserlein of Wiener Neustadt to the aforementioned Elijah, rabbi of Prague. Among other issues Isserlein outlines his opinion about the Shifra-affair and recommends Elijah to

14 Cf. Fuchs, Abraham: Historical Material in the Responsa of Rabbi Israel Bruna (Hebrew). Unpublished PhD thesis, Yeshiva University 1974, pp. 60-62.

15 Israel Bruna: Sheelot u-teshuvot Yisrael mi-Brna, ed. Moshe Hershler, Jerusalem 1960. (Hereafter: ShUT Mahari Bruna.) On the textual history of Bruna's responsa see Fuchs, Historical Material, pp. 128-133.

16 On the identity of this rabbi cf. Dinari, Yedidya A.: The Rabbis of Germany and Austria at the close of the Middle Ages (Hebrew). Jerusalem 1984, p. 239, n. 49.

ask Bruna for further details. This advice seems to imply that Bruna and Elijah had personal contact: perhaps both of them stayed in Brno (or in Prague) at the time of the Shifra-affair. The letter concludes with an interesting remark: since the “princes” of the country (i.e. Austria) are engaged in some negotiations between “our lord, the emperor” and “your kingdom” (i.e. Czech Kingdom) Isserlein could not get some information.

The extant documents indicate that at least three more letters were written concerning the Shifra-affair that have apparently been lost:

(4) A letter from Bruna to Israel Isserlein outlining the affair and inquiring for his opinion about it. [Is it partly preserved in (1)?]

(5) A letter from Eliah of Prague to Isserlein mentioning among other things the Shifra affair. [(3) is a reply to this letter.]

(6) A letter from Rabbi Peretz to Isserlein. [Cf. (2).]

Two more documents should be mentioned that possibly refer to the Shifra affair:

(7) Bruna, responsum no. 86 – A letter from Jacob Weil to Rabbi Peretz. In the last paragraph, he mentions a controversy about a financial matter in the community of Brno. It seems that the majority of the community wanted to force a minority of the community “in a matter pertaining to money”. This surely means that the minority refused to contribute to some costs that the majority thought to undertake. Jacob Weil refuses to make a judgment and remarks that the involved principle – whether the majority can force the minority in financial matters – is controversial. He refers to a responsum from his master, Jacob Moellin, who refused the principle (probably no. 153 of the “new” responsa of Maharil). He advises Rabbi Peretz to ask Israel Isserlein’s opinion, because the latter knows the “custom of the land” (*minbag ha-medina*).

(8) Bruna, responsum, no. 87. – A letter from Jacob Weil to a certain Rabbi Judah concerning the controversy in his community. The details are the same as in no. 86.

It can be taken for granted that (7) and (8) refer to the same case. Therefore, the addressee of (8), that is Rabbi Judah, must have been a rabbi of Brno. Thus his name should be added to the list of rabbis of Brno.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Cf. Graus, Frantisek: Brünn. In: *Germania Judaica*, vol. 3, part 1, ed. Arye Maimon and Yacov Guggenheim, Tübingen 1987, pp. 178-183; here p. 180.

But is the case mentioned identical to the Shifra-affair? Some elements make the identification plausible. ‘A financial controversy in which a minority was ultimately forced to contribute to the cost of something’ is a possible description of the Shifra-affair. Furthermore, the addressee of document (7) is the same Rabbi Peretz as the one mentioned in document (2) and the author of the (lost) document (6). The author of the letters, Jacob Weil (d. 1456), was the other greatest halakhic authority in the region, besides Israel Isserlein. He advised Rabbi Peretz to consult Israel Isserlein and this was apparently what Rabbi Peretz did in the Shifra-affair, see document (6).

On the other hand, Jacob Weil’s words suggest a matter in which the whole community was involved, and the minority (*miut*) mentioned in the text seems to have consisted of more than one individuals. He uses grammatically plural forms when referring to the minority. In the light of these facts the identification with the Shifra-affair is somewhat improbable, though not entirely impossible.

Nonetheless, if these documents happen to refer to the Shifra-affair, then we can add further items to the list of lost documents:

- (9) A letter from Rabbi Peretz to Jacob Weil [cf. (7)].
- (10) A letter from Rabbi Judah of Brno to Jacob Weil [cf. (8)].

It should be noted that the three items that have been integrated into Bruna’s collection of responsa, that is documents (1), (2), and (3), are not necessarily reliable copies of the original documents. The *raison d’être* of copying the letters into the collection was the halakhic content, especially the precious teaching of Israel Isserlein who was one of the greatest halakhic authorities in late medieval Ashkenaz. Therefore, the halakhic parts of the letters were probably reproduced verbatim by Bruna, when he edited his book. Non-halakhic parts, personal remarks, etc. could be abbreviated or left out entirely.<sup>18</sup>

Long extracts from the three extant documents were published in German translation by B. Suler in *Jahrbuch der Gesellschaft für Juden in der Čechoslovakischen Republik*, 1936.<sup>19</sup> Suler was the first who attempted to date the incident and the documents about it. His dating was based on three sound premises:

<sup>18</sup> Cf. Fuchs, *Historical Material*, pp. 128–129.

<sup>19</sup> See Suler, B.: *Rabbinische Geschichtsquellen*. In: *Jahrbuch der Gesellschaft für Juden in der Čechoslovakischen Republik* 9 (1938), pp. 101–170, here pp. 115–117 and pp. 150–151 (notes).

(a) Since the Jewish community of Brno ceased to exist in November 1454, when Jews were expelled from Brno (and not permitted to return until the dawn of the modern period), the Shifra-affair must have taken place before the end of 1454.<sup>20</sup>

(b) Document (2) assumes that Israel Bruna had already left Brno for Regensburg. Consequently, the date of this document must be dated after that event.

(c) The remark about the negotiations between “the emperor,” presumably, the Holy Roman emperor Frederick III, and “your kingdom,” that is, the Czech Kingdom, makes a closer dating possible, when the event mentioned in the text is identified.

Virtually all scholars of Suler’s time took it for granted that Bruna left his native city for Regensburg because he was expelled from Brno with the rest of the community in 1454. Suler was an exception. He was the first to suggest that Bruna must have been in Regensburg the latest in 1446. His hypothesis was corroborated by Abraham Fuchs several decades later.

Despite his correct dating of Bruna’s move to Regensburg, Suler seemed to assume that Bruna left Regensburg in 1454 when he attempted to date the sources. As a consequence, Suler searched for an historical event that took place after 1454 when he was about to identify the diplomatic negotiations referred to in document (3). The most likely option in his opinion was a series of diplomatic exchanges between Frederick III, Holy Roman emperor and George of Podjebrad, king of Bohemia, in 1458, although it is not evident how it would pose an obstacle for Isserlein to obtain information from Prague.

Suler eliminated this problem by supposing that Isserlein’s enquiry pertained to the possibilities of peace and war between Frederick III and George of Podjebrad and not about the news that he could not get from Prague. In his German translation, the passage about the diplomatic negotiations is separated from the previous discussions, as if Isserlein started a completely new and unrelated topic. However, this interpretation is very unconvincing. Nothing indi-

<sup>20</sup> See Engel, Alfred: *Die Ausweisungen der Juden aus den königlichen Städten Mährens und ihre Folgen*. In: *Jahrbuch der Gesellschaft für Geschichte der Juden in der Tschechoslovakischen Republik 2* (1930), pp. 50-96. The expulsion of the Jews from the major Moravian cities in 1454 seems to follow the late medieval pattern described by Bell, Dean Philip: *Sacred Communities. Jewish and Christian Identities in Fifteenth-Century Germany*, Boston 2001, esp. pp. 83-85 and 120-125.

cates in the Hebrew original that Isserlein would start a new topic. It is more natural to read the text as a continuous literary unit (see below). There is not a single allusion to peace or war between the two countries in the text; therefore, Suler's assertion that this was the topic of the text is completely hypothetical.

In any case, Suler concluded, document (3) must have been written in 1458.<sup>21</sup> This dating implies that the correspondence was going on for many years after the events and that the dispute between the community members (including the charity fund!) and "that man" was vivid four years after the dissolution of the Brno Jewish community.

This is not entirely impossible, but it does not sound very probable either. In fact, nothing seems to indicate in document (2) and (3) that the Jewish community had been dissolved. One would expect that such an event would complicate further the nature of the conflict: for example one of the "bondsmen," the charity fund represented by the *gabbaim* would have ceased to exist by the time Isserlein was commenting on the affair. It is more natural to read these two documents as reactions to an ongoing conflict within a properly existing Jewish community, not an expelled and fragmented one.

And there is an alternative to Suler's reconstruction, which he was seemingly not aware of. Suler's application of the second principle (b) was mistaken, although the basic insight of the principle itself is correct. Since Bruna left for Regensburg *before* the Jews were expelled from Brno, there is no reason to suppose that the correspondence took place *after* 1454. We are not impelled to suppose that Isserlein sent Bruna and Elijah his opinion four years after the dissolution of the Brno Jewish community. And nothing prohibits us to identify the event mentioned in document (3) with some diplomatic negotiations that took place before 1454. Let us see first the relevant text from document (3).

Isserlein rebukes his addressee, Elijah of Prague for not disciplining one of his relatives, Moses by name, for his scandalous behavior. Moses is mentioned in document (2) as well; it seems that he had some financial conflict with Israel Bruna. In any case Isserlein tells Elijah that he is expected to influence his relative unless he already did so, which Isserlein cannot know since lately he has problems with getting news from Prague. Isserlein writes:

I wonder why he does not listen to you or why do you not stop him [from doing such thing]. Whether you have already disciplined him [*lit.* "he is in your

<sup>21</sup> Suler, *Rabbinische Geschichtsquellen*, p. 151, fn. 82.



hands”], we have no clear information about it, because the princes and the noblemen are involved in bringing about a compromise between our lord, the emperor and your kingdom [*malkuta dilkbon*].<sup>22</sup>

Suler translates the passage as follows:

Es wundert mich, daß er auf Dich nicht hört. Oder warum hältst Du ihn davon nicht ab? Kannst Du es aber? – Es gibt bei uns keine klaren Nachrichten denn die Herrscher und hohen Würdenträger sind bemüht, zwischen unserem Herrn dem Kaiser und Euer Herrschaft zu vermitteln...<sup>23</sup>

This solution assumes a break in the line of argument between “Kannst Du es aber?” (*ve-im beyadkha hu*) and “Es gibt bei uns...” (*en sbemu’ot...*). However, there is no reason to assume any break there. From a purely grammatical point of view it is possible to understand the phrase “*ve-im beyadkha hu*” as being dependent on “*en sbemu’ot.*” Moreover, this interpretation is preferable from a rhetoric point of view: after criticizing his addressee, Isserlein seems to admit the possibility that Elijah perhaps did already what he was supposed to do just the reports about it could not get to Wiener Neustadt.

Isserlein uses the Hebrew word *qaisar* (“Caesar”) which may refer only to a Holy Roman emperor in the context. Emperor Sigismund died in 1437, the next emperor, Frederick III was crowned in Rome, March 19, 1452. He traveled to the coronation in the company of the young Ladislaus Posthumus, who was elected to be the king of Hungary and Bohemia, but who was hindered from taking over his countries by Frederick himself. While Frederick was in Italy, the Bohemian, Moravian, and Hungarian estates contacted the Austrian estates to form a coalition against the emperor in order to force him to let the young Ladislaus go free and govern his kingdoms.

Upon Frederick’s return from Rome, together with Ladislaus to his usual place of residence, Wiener Neustadt (which was also Isserlein’s place of residence), on June 20, 1452, an army of the Austrian, Bohemian, and Moravian estates encircled the city. The blockade around Wiener Neustadt lasted until

22 ShUT Mahari Bruna, no 59.

תמהני שלא ישמע לך או למה לא תעכב על ידו ואם בידך הוא אין שמועות ברורות אתנו, כי המושלים והשרים מתעסקי' לפשר בין אדונינו הקיסר ובין מלכות' דילכון

23 Suler, *Rabbinische Geschichtsquellen*, p. 117. Cf. also the discussion on p. 151 n. 82.

September 1, 1452, when the emperor finally agreed to hand over the king to the estates.<sup>24</sup>

Isserlein's remark quoted above is the easiest to understand in the context of these events. At first one may wonder how the diplomatic negotiations referred to in the text could hinder Isserlein in obtaining information about Elijah of Prague and his relative, Moses. However, if we assume that Isserlein in fact meant the blockade of the emperor's city, Wiener Neustadt, which happened to be Isserlein's place of residence as well, then we can understand that the persons who used to bring news from Prague or Brno to Isserlein could not get so easily to Wiener Neustadt at that time as before because of the troops of the estates encircling the city and threatening the emperor with war. Thus, it can be assumed that Isserlein was relatively isolated from the outer world in Wiener Neustadt in those days.

After the quoted sentence the letter ends somehow abruptly with Isserlein's usual greetings and signature. It is possible that there were some further details which the original document provided about the blockade of Wiener Neustadt and that the sentence quoted above was only the beginning of a slightly longer report. As has been mentioned above, it is possible that Bruna skipped such passages in the original letters when he produced his book, since they had no halakhic content.

If the reconstruction proposed here is correct – I am not aware of plausible alternative at the moment – then document (3), that is Isserlein's letter to Elijah of Prague must have been written between June 20 and September 1, 1452. Consequently, the Shifra-affair must have taken place shortly before that time, probably in 1452.

### **Shifra's Friends and Enemies**

The first round of the events is summarized by Israel Bruna thus:

Once it happened in the community of Brno that the citizens arrested lady Shifra because they gave her objects and jewelry to sell them and she [did not sell them but] gave them to Mister Abraham Jeckl and other Jews as pledges.

<sup>24</sup> Cf. Vancsa, Max: *Geschichte Nieder- und Oberösterreichs 2: 1283 bis 1522*, Deutsche Landesgeschichten 6/2, Stuttgart/Gotha 1927, pp. 315-316 and Niederstätter, Alois: *Das Jahrhundert der Mitte. An der Wende von Mittelalter zur Neuzeit, Österreichische Geschichte 1400-1522*, Hrsg. Herwig Wolfram, Wien 1996, p. 146.

And she was guilty of the capital sentence according to their [i.e. the Gentile's] law.

So the citizens took the pledges back to their possession and sent a message to the Jews [asking] whether they were ready to give them the pledges for free, because in this case they would let her [i.e. Shifra] go free, but if not, then she would be judged according to their law. All the Jews gave their pledges to the Gentiles for free except one man; and as a consequence of this situation, her life was in danger. So many from the community assembled and offered themselves as bondsmen to this man for the sum of 20 golden: this man for 1 [gold], that man for 2, and in this way even the *gabbaim* offered 4 golden from the charity fond [*tsedaqa*] in order to save her from death.

But when the time came [to pay] they asked my opinion about the legal situation, because, [they thought,] the agreement about the bonds were not accompanied by an act of purchase; they were merely uttered [and thus remained invalid.] And it seemed to me that all of them should be exempted from the legal obligation [to pay the debt].<sup>25</sup>

Unfortunately, no record of the affair survived in the municipal records of Brno up to my best knowledge. This is not surprising in the light of the fact that the evidence about the economic and legal affairs of the Jews is extremely scarce as for the first half of the fifteenth century – as opposed to the preceding half century. The reason for this is that less administrative documents survived from this period, on the one hand, and even the surviving material covers less Jewish material than before. In another Moravian town, the nearby Znojmo (Znaim), the administrative records concerning Jews were written into separate “books of Jewish affairs” (*Judenbücher*) since the second decade of the fifteenth century.<sup>26</sup> Perhaps, the same practice was followed in Brno as well from the beginning of the century or even slightly earlier. However, when the Jews were expelled in 1454 these “books” were probably no longer preserved,

25 ShUT Mahari Bruna, no. 57.

מעשה אירע בקהילת ברונא שהעירוניים תפסו את מרת שפרה על שנתנו לה מטלטלין ותכשיטין כדי למכור אותם, והיא השכינה אותם לר' אברהם יעקל ולשאר יהודים, ובדיניהם היא חייבת מיתה, ונטלו העירוני' כל המשכונות לידם, ושלחו אחרי היהודים אם רוצים ליתן לגוים המשכונות בהנם או יניחו אותה פטורה ואם לאו אז ידונו אותה בדיניה', וכל היהודים נתנו משכונותיהם לגוים חוץ מפ', ומכח זה הייתה מסוכנת למיתה ונמלכו רבים מהקהל ונתערבו לפ' עבור סך כ' זהובים זה עבור א' וזה בעד שנים, וכה"ג גם הגבאים נתערבו עבור ד' זהובים מן הצדקה כדי לפטרה ממיתה, וכשהגיע הזמן שאלו לי מה דינם כי כל הערבות לא היה בו קנין רק באמירה בעלמ

26 Cf. Bretholz, Bertold: Quellen zur Geschichte der Juden in Mähren vom XI. bis zum XV. Jahrhundert (1067-1411), Prague 1935, p. xxix and pp. xxxii-xxxiii.

if not actively annihilated, by the civic authorities.<sup>27</sup> As a consequence, the documentation of Jewish life in Brno has been largely destroyed.

To understand the order and the internal logic of the events we have to be familiar with the relevant elements of both Brno city law and Jewish rabbinic law (*halakha*). As for the former, the following principles are involved:

- (1) Brno city law did not have a refined categorization of crimes against private property. All sorts of misappropriations, embezzlements were treated as “theft,” which was understood as secret expropriation of someone else’s property. Shifra’s handling of the Gentile partners’ property as pledges without the latter’s knowledge, and consent met the criteria.<sup>28</sup>
- (2) A theft above the value of 60 silver-denars (5 groschen) was punished with the capital sentence.<sup>29</sup> The fact that her opponent claimed 20 golden (meaning probably Hungarian forints or *Reichsgulden*) from Shifra indicates that the value of the objects involved must have been far above the limit.<sup>30</sup>
- (3) If a pledge in the house of a Jew turned out to be a stolen object, the Jew was obliged to return it to the original owner.<sup>31</sup> However, if the Jew made an oath that he had not known that the pledge had been a stolen object, then the original owner had to pay the Jew the loan with the due interest up to the time of returning the object.<sup>32</sup>

27 This suggestion I owe to Judit Majorossy (Central European University, Budapest).

28 Flodr, Miroslav: *Brněnské měšťské právo*, Brno 2001, p. 310.

29 *Ibid.*

30 Hungarian forints were used, for example, by a Jew from Brno called *Isaak* [Yitzhak] the son of *Miř* [Moses/Moshele] according to a legal document from 1446; cf. Brandl, V (ed.): *Libri citationum et sententiarum seu Knihy pŕihonné a nálezové*. Vol. 3/1, Brno 1878, p. 227 [no. 1041].

31 Cf. Flodr, Miroslav (ed.): *Právní Kniha Města Brna z poloviny 14. století*. Vol. 1. Úvod a edice, Brno 1990, p. 246 (no. 308).

32 *Ibid.*, p. 397; This situation must have occurred frequently. Charles IV added a specification on March 23, 1348 that forbade Jews to take pledges at night and to accept objects that looked suspicious; see *ibid.* pp. 399-400. The rule is discussed in a Latin legal responsum to the city of Ivančice during the second half of the fourteenth century mentioning that Jews in Brno were reluctant to accept Charles IV’s amendments. See Flodr, Miroslav (ed.): *Nálezý brněnského měšťského práva*. Svázek I. (-1389), Brno 2007, p. 84. A particular case that occurred around 1345-1348 is known from a Latin legal responsum by a Brno jurist. See Flodr, *Právní Kniha*. pp. 289-290 (no. 427) and Flodr’s commentary in *ibid.*, vol. 2, *Komentář*, Brno 1992, p. 144; for a German translation cf. Bretholz, *Quellen*, pp. 22-23. The Jew involved in this case was charged with theft; he claimed that he got the stolen objects as pledges from someone else, and he did not know that they were stolen. He was not believed and finally hanged. Cf. also Flodr, *Brněnské měšťské právo*, pp. 125-127 and pp. 430-432.

It is not explicitly stated in the text what the charge against Shifra in precise legal terms was. The essence of the misconduct may seem evident enough: by using the objects as pledges, Shifra probably made more money on them than if she sold them in accordance to the original agreement with the Gentile owners. She probably got cash for the pledges from the Jewish partners, which she lent non-Jews on interest. It is possible that she did not inform the original owners about these operations at all and that she did not give them a share of the extra-profit. If this was indeed the case, it is easy to understand why her handling of the objects – still owned formally by the Gentile partners – could be perceived as a form of theft.

However, one should be very cautious in judging Shifra's behavior in historical terms (not to mention moral terms). It is very difficult to infer anything about Jewish-Christian relations solely on the basis of the text quoted above. To give the Gentile owners a share of the extra-profit, which may seem to us a fair solution, could be problematic because of the ecclesiastical prohibition on taking usury – the ultimate lenders in such an arrangement would have been the Christian owners, not Shifra herself, and the share of the extra-profit would have been a share of the interest. It is not easy to say what the point of Shifra's agreement with the Gentile partners was. The nature of Shifra's transactions and her cooperation with the Gentile neighbors is not sufficiently documented.<sup>33</sup>

A second problematic point of the story is the Christian citizens' demand that the Jews should give them the pledges "for free" which they have already taken from them! This point can be understood if we consider principle (3) listed above. Although the Christian citizens seized the stolen objects, the Jews could demand the loans together with the interest Shifra took on the objects as pledges from the original owners on condition that they swear that they did not know that the pledges had been stolen objects. This piece of legislation was imported into Brno city law from Ottokar II's letter of privilege to the Jews of Brno in 1268 and its story can be traced back to Henry IV's letter of privilege to certain Jews in Speyer in 1090.<sup>34</sup>

33 On the role of money-lending among medieval Moravian Jews see Štěpán, Václav: Die Gesellschaftliche und Rechtliche Stellung der Juden in Mähren in der vorhussitischen Zeit. In: *Judaica Bohemiae* 28 (1992), pp. 3-21.

34 Cf. Bretzhold, Berthold: *Geschichte der Juden in Mähren in Mittelalter*. Erster Teil. Bis zum Jahre 1350, Brno 1934, pp. 88-89.

The deal offered by the Christian citizens probably meant that the Jews renounce their right to demand the loans from the original owners in return to Shifra's life. Nonetheless, this action did not imply that they renounced their claims against Shifra herself. Since this was an affair between Jews the civic authorities had probably neither interest nor means to interfere. The Shifra-affair became an inner Jewish case after the Jews agreed to the proposal.

The man who was reluctant to give up his right to demand the loan from the original owners was probably the same Abraham Jeckl whom Bruna mentions at the beginning of the text. This identification has been already proposed by B. Suler, and his arguments are persuasive.<sup>35</sup> The fact that Abraham Jeckl is the only person among Shifra's debtors who has been named at the beginning of document (1) may be taken as a token that he had a special role in the story. He is mentioned a second time in document (2), that is Isserlein's letter to Bruna. All we learn is that Rabbi Peretz wrote "severe things" [*harmurof*] against Abraham Jeckl. It is not pointed out for what reason he was rebuked; the simplest explanation is that his role in the Shifra-affair was condemned by the rabbi.

Further evidence is furnished by document (3), that is Isserlein's letter to Elijah of Prague. In fact, the main body of the text is a series of corrections to Elijah's halakhic argument to the effect that one is permitted to take away an informer's property justifying his planned action to confiscate certain belongings of a particular informer. Isserlein points out several flaws in Elijah's inferences. Finally, Isserlein remarks, he has exempted "them" on the basis of "other arguments" in a letter written to Israel Bruna. In the light of this remark it seems that Elijah's argument served the same purpose: to show that "they" did not have to pay to that man because he was an informer and the informer's property could be confiscated – or at least debts did not have to be paid back to him.

In this context Isserlein names the informer as "Abram" being a variant of the name "Abraham." He also mentions the possibility that Abram would turn to the Gentile authorities for help. In this case, Isserlein concludes, it is justifiable to punish him and he will certainly support Bruna and Elijah to execute the punishment. Isserlein writes:

And if you think that concerning Abram it is a trait of character [i.e. that he regularly commits that sin], in this case you may confiscate all his belongings

<sup>35</sup> Suler, *Rabbinische Geschichtsquellen*, p. 151, n. 77.

and you can keep them to yourselves. However, I have written to Rabbi Israel – may his Rock protect him – other arguments to exempt them. On the other hand, if he revolts against the two of you [*lit.* “squirts on you”] and summon them to the court of the Gentiles – in this case it is proper for the two of you to issue a punishment to him and I will support you.<sup>36</sup>

The continuation of the text explains a halakhic detail in connection of one of Bruna’s argument that he proposed for exempting the members of the community to pay “that man” Shifra’s debt. Therefore, it seems to be certain that Isserlein talks about the Shifra-affair all along. All these considerations make it very likely that the Abram in question was the Jew who dissented to the community’s plan to save Shifra’s life, and that he was identical to the Abraham Jeckl mentioned in document (1) and (2).

### Correspondence about the Case

A second round of events started when the community members in Brno asked for Israel Bruna’s opinion and the latter initiated a wide-range of correspondence with his colleagues about the affair.

Bruna inclined to the opinion that the bondsmen were exempted from the obligation to pay. Two groups of arguments came to his mind according to document (1), which, as has been mentioned above, can easily be a later recollection of the events. The first group of arguments concerned the legal validity of the action. Bruna perceived the case in the light of a particular passage of the Mishnah:

This is just as if a creditor were [in the act of] throttling a debtor in the street, and his friend found him and said, “Leave him alone and I will pay you”, he would [certainly] be exempt [from liability], since the loan was not made through trust in him.<sup>37</sup>

Shifra’s case was analogous to the situation described in this passage. Abraham Jeckl’s behavior threatened Shifra with death; the members of the com-

36 SHUT Mahari Bruna, no. 59.

ואם תחשוב לאותו אברם באותו מידה א"כ תתפוס כל אשר לו ותעכבהו לעצמך, אמנם כתבתי למהר"י יצ"ו טעמים אחרים לפטרם, ואם יתריז נגדכם ויתבעם בדיני האומות אם תטילו עליו עונשים יפה תעשו וידי עמכם:

37 Mishnah, Baba Batra 10:6; cf. Babylonian Talmud, Baba Batra 176a. English translation by Israel W. Slotki; cf. Epstein, Isidore (ed.): The Babylonian Talmud, vol. 11, London 1961, p. 190 (“Soncino Talmud”).

munity acted to save Shifra's life; thus, the rule formulated in the quoted passage of the Mishnah could be applied in such situation according to Bruna's opinion.

However, Bruna had to face several difficulties rising from minor exegetical problems that threatened the validity of his insight. The sentence of the Mishnah quoted above is attributed to a scholar called Ben Nannus in the Mishnah. The Babylonian Talmud states that Ben Nannus' opinion is rejected in favor of Rabbi Ishmael's opinion, which means that this sentence is not necessarily a valid rule which can serve as the basis for any judgments. However, the exact differences between Rabbi Ishmael's opinion and Ben Nannus' one are not stated unambiguously in the Talmud. Whether Rabbi Ishmael would agree with Ben Nannus in this particular point, is a question which is not easy to determine. Israel Isserlein scrutinized several difficulties of this type in his reply to Bruna.

When the community members offered themselves as guarantors, the debtor, that is Shifra, did not offer them a symbolic or real payment to accomplish the "purchase" (*qinyan*) of their services. She could not do so because she was not present at all; she was imprisoned at that time. Bruna endorsed the community members' argument that the act of purchase would have been necessary to make their offer legally binding.

However, a forceful objection can be raised on the basis of a major thirteenth-century authority, Mordecai ben Hillel, the author of an influential halakhic compendium called after him *Sefer Mordecai*. No act of purchase (*qinyan*) is required if the creditor lends money to the debtor upon hearing and trusting the offer of the bondsman. This is a standard Talmudic rule. Mordecai ben Hillel extended this principle to the case when the creditor gives away the letter of debt or the pledges from his deposit, since these cases are analogous to some degree with paying money. Can it be argued that Abraham Jeckl's case is basically the same, since he renounced his rights concerning the pledges upon hearing and trusting the guaranties offered to him?

Replying to this anticipated objection, Bruna seems to refer to the legal situation created by the Gentile citizens on the basis of Brno city law:

Our case is different [from the one mentioned by Mordecai ben Hillel], because all the pledges have already been lost. Had she been killed, what would it have helped against their [i.e. the Gentiles] right to collect [the items] according to their own law?! The pledges had been lost by then, because the [non-



Jewish] citizens decided not to return the pledges any more either by their law or by free will.<sup>38</sup>

Bruna ignores the fact that Abraham Jeckl was free *not* to renounce his financial claims concerning the pledges. Although Brunna was probably right in assuming that Shifra's execution would have not brought the lost pledges back, he did not take into consideration that Abraham Jeckl did lose something of his own will, when he renounced his financial claims, and he did so because he trusted the promises of the bondsmen. Therefore, the analogy between our case and the cases mentioned by Mordecai seems to be more convincing than Brunna was ready to admit. The weakness of his argument is pointed out in Isselein's reply.

Bruna also mentions the possibility that the Gentiles may have required Abraham Jeckl "to swear" and Abraham may have refused to do so. In this case he would have lost his right to claim the money from the Gentiles. This is to be understood in terms of the above-mentioned clause of Brno city law that obliged the Jew to swear that he had not known that the pledge had been a stolen object.

Another passage of the *responsum* indicates that Abraham Jeckl had an oral agreement with Shifra: he gave her money on the pledge which she lent to Gentiles on interest, and Abraham was supposed to get a share of the profit besides the original loan. This arrangement was permissible despite the prohibition to lend money to Jews on interest: although Shifra effectively paid interest to Abraham Jeckl for the loan she took from him, formally she counted only as a representative of the Gentile debtors.<sup>39</sup>

However, Brunna argues, after Shifra's arrest this situation changed. Abraham Jeckl could claim the money first from the original owners of the pledges, second from Shifra herself, and third from the bondsmen. Shifra could not be taken as the representative of the original owners in this context since she did not do what they wanted her to do, that is, to sell the goods. Therefore, Brunna argues, neither Shifra, nor the bondsmen were to be taken as representatives of those Gentiles from whom Abraham could claim the money. Consequently, when Abraham wanted to collect the money, that is to say, the loan and the interest, from Shifra or her bondsmen, then he, in fact, required Jews to pay him

38 SHUT Mahari Brunna, no. 57.

שאני הכא דכבר נאבדו כל המשכונות ממ"נ אם ימיתנה בדין תגבה בדיניהם או נאבדו המשכונות כי כך הסכימו העירוניים שלא לחזור המשכונות כלל או בדיניהם או ברצון

39 Cf. Babylonian Talmud, Baba Metzia 71b, Tur, Yoreh Dea 168-169.

back a loan with interest. Thus, in Bruna's interpretation, Abraham's demand was a violation of the biblical prohibition not to lend money on interest to Jews, and consequently, it was simply *forbidden* to pay him the debt. Bruna also mentions that it is not clear how much money Shifra actually owes him, and that there was a debate between Abraham Jeckl and Shifra about this issue as well.

Bruna has a second important insight to the nature of the halakhic case. Saving Shifra's life was a religious duty. Bruna quotes Leviticus 19:16: "neither shalt thou stand idly by the blood of thy neighbour," which is interpreted in the Babylonian Talmud (Sanhedrin 73a) as a positive commandment to save those whose lives are in danger. Abraham Jeckl was obliged to perform the *mitzvah* of saving Shifra's life even if it costed him a huge amount of money. And, Bruna argues, the members of the community were entitled to *force* him to do so.

It is unclear whether Bruna delivered his decision before or after consulting Isserlein's opinion. In any case, the Shifra-affair obtained rapidly a surprisingly wide publicity. Abraham Jeckl's deeds were vehemently disapproved by two other rabbis: Elijah of Prague and Rabbi Peretz. The latter's halakhic arguments cannot be retrieved on the basis of the extant sources. As for Elijah of Prague, his letter to Isserlein, our hypothetical document (5), is lost; nevertheless, on the basis of Isserlein's answer [document (3)] his main line of argument can be reconstructed

Elijah of Prague chose a different way of conceptualizing the affair, as has been mentioned above. Elijah's focus was not the validity of the agreement between the creditor and the bondsmen but the status of Abraham Jeckl, as a *moser*, a perpetrator of the generally despised crime of handing over a Jew to the Gentile authorities. It was possible to argue that Abraham Jeckl became a *moser* when he threatened Shifra's life by declining the Christians' offer to save her life. By using certain halakhic formulas that implied that a *moser* could be punished by taking away his property, Elijah probably attempted to prove that the bondsmen were legally permitted to cause financial losses to Abraham Jeckl by not paying him the debt.

Suler wonders how the range of Elijah's authority as rabbi of Prague could stretch as far as Moravia so that he could order confiscating Abraham Jeckl's property in Brno.<sup>40</sup> However, the text does not seem to say or imply that

<sup>40</sup> Suler, *Rabbinische Geschichtsquellen*, p. 151, n 77.

Elijah wanted to issue a “command” or “order” to punish him. From the wording of Isserlein’s reply [document (3)] it seems that Elijah spoke of private persons’ actions and not punishments issued by an office. He argued that *anybody* had the right to take away Abraham Jeckl’s property. And ‘anybody’ could refer to the bondsmen whose refusal to pay the debt was a permissible form of “confiscating” the property of a *moser*. The purpose of the argument was probably only to show that the bondsmen were not liable; nothing indicates that Elijah as a rabbi planned a special action against Abraham Jeckl besides exempting the bondsmen.

Let us overview Israel Isserlein’s replies to his colleagues’ arguments. Isserlein had a special relationship to Bruna, who was one of his favorite students.<sup>41</sup> Bruna’s loyalty to his master was apparently unconditional; and Isserlein was ready to give his student full support when he badly needed it, during the fierce controversy about his presence in Regensburg. It is not surprising that Bruna presented his opinion to his master for approval.

Isserlein’s reply is a remarkable combination of criticism and confirmation. He approved Bruna’s conclusion. Thus he did not challenge Bruna’s authority in the eyes of the outsiders and did not jeopardize the efficiency of the two Czech rabbis’ measures against Abraham Jeckl. He was indeed well aware of the limitations and the fragility of the rabbinic power and did not want to demolish it by contradicting his colleagues. On the other hand, he rejected all of Bruna’s solutions pointing to flaws in Bruna’s arguments. In doing so he asserted the superiority of his knowledge and his higher standing within the inner hierarchy of the rabbis. His approval of the conclusion was based on a revised version of one of Bruna’s argument: although the pledges were not yet completely lost to Abraham Jeckl, as Bruna claimed, it was doubtful whether Abraham could indeed collect the debt from the Christian citizens; therefore, Isserlein argued, the rule attributed to Mordecai ben Hillel did not apply to this case, and thus, the agreement between Abraham and the bondsmen without a purchase (*qinyan*) was indeed invalid.

He rejected the argument of Elijah of Prague, too. He pointed out that the extreme punishments for informers could be put only in force if Abraham Jeckl were a notorious *moser*, who repeatedly endangered the life of several Jews on various occasions. This was, however, not the case, or not *yet* the case. Nonetheless, Isserlein counted on the possibility that Abraham Jeckl would

41 Cf. Fuchs, *Historical Material*, pp. 71-73.

rebel against the rabbis' halakhic decision and turn to the Gentile authorities for help. This step would justify taking more severe steps against him in Isserlein's opinion as well, so he ensured Elijah that he would support any punishment decreed on Abraham by Elijah and Bruna in such a case.

At the same time, in another, often quoted sentence of document (2), Isserlein warned Bruna against putting much trust into punishments: "I do not think that multiplying punishments and casting bitterness<sup>42</sup> make much sense in this generation; [one should avoid punishing them] lest they throw off the yoke [of the Torah] off themselves completely, God forbid. For their faces are the faces of a dog."<sup>43</sup> In the continuation Isserlein advises Bruna "to be wise" in his "war" against his enemy evoking the vocabulary of King David's instruction to Solomon (1 Kings 2:1-9). In other words, Isserlein suggested that Bruna should reach his goals through everyday intricacies that anyone would use.

The ongoing correspondence about the Shifra-affair did not gravitate around the person who initiated it: the centre of the rabbinic circle was not Bruna, but his teacher, Israel Isserlein of Wiener Neustadt. His opinion had the greatest weight, he was the person to whom plans, conflicts, and halakhic arguments had to be presented. He signed his letters as "the least significant one in Israel" [*ba-qatan ve-ha-tzair be-yisrael*]. However, this apparent humility was to articulate the fact that Isserlein had the greatest intellectual authority and spiritual power among the rabbis in the region; the formula is comparable to the Roman popes' calling themselves *servus servorum Dei*. Did Isserlein actually imitate the popes? In any case, as the surviving fragments of the correspondence show, Isserlein's humility did not prevent him to state his authority vigorously.

## The Rabbis in Action

All these information that we gathered together about the Shifra-affair suggest a particular image of the nature of rabbinic authority, Jewish leadership, and the role of halakha in Jewish life in the late medieval Central Europe. This image contradicts some of our usual assumptions.

42 Presumably, the intended meaning is "making someone bitter" by criticism or punishment.

43 אינני רואה תקנה בדור הזה בתוס' עונשים והטלת מרורות פן ח'ו יפרקו עול לגמרי, כי רובם פניהם כפני הכלב  
Cf. Mishnah, Sota 9:15.

First of all, let us summarize what is *missing* in the story. We hear nothing about the role of the *iudex Iudeorum* “the judge of the Jews,” an official, who was supposed to act in cases between Christian and Jews according to Brno city law. As far as we can know this office was held by Christians in Brno.<sup>44</sup> Unfortunately, we do not know who the “judge of the Jews” was at that time, if there was any. In any case, his role is not discernible in the surviving Hebrew sources. If he did anything, it was not perceived distinctly from the other deeds of the “Gentiles.”

Latin administrative documents mention “elders” (*seniores*) and “jurists” (*iurati*) of the Jews who were supposed to administrate justice in intra-Jewish conflicts.<sup>45</sup> Jewish courts of justices are known from Hebrew sources as well. Generally, according to halakha, most of the conflicts could be settled by elected judges, and such *ad hoc* courts are known to have worked throughout the Middle Age.<sup>46</sup> Moreover, several major Jewish settlements had a rabbinic court of justice with stable members, and a more-or-less well defined territory of jurisdiction.<sup>47</sup> Since in Brno was one of the most important Jewish communities in the Czech Kingdom, it could be assumed that it had a Jewish court of justice, rabbinic or not. However, there is no slightest mention of the activities of any local judges, *iurati*, court of justices, or rabbinic *bet din* concerning the Shifra-affair. If such institutions existed in Brno at that time and did anything at all, it did not cross that threshold of relevance that would have made them necessary to mention to Bruna and his colleagues.

Document (8) evinces, that a certain Rabbi Judah was active in Brno roughly at the time of the Shifra-affair. According to Frantisek Graus’ assumption the rabbis of Brno were the same persons as those communal leaders who are referred to as *magister Iudeorum* or *episcopus Iudeorum* in Latin administrative texts from the city.<sup>48</sup> One of the two Jewish “bishops” known by name indeed seems to have had some connections to leading rabbinic authorities of his age; therefore, it is probable that he was indeed an alumnus of a yeshiva, or even an

44 Cf. Graus, Brünn, p. 179, Flodr, Brněnské městské právo, p. 126. Note that the role of such Christian officials was spelled out explicitly in one of Isserlein’s responsa, although in a quite hypothetical and theoretical context, see Dinari, The Rabbis of Germany, p. 106.

45 Cf. Graus, *ibid.*; Flodr, *ibid.*

46 Cf. Schwarzfuchs, Simon: A Concise History of Rabbinates, Oxford/Cambridge, Mass., 1993, p. 54.

47 Cf. Dinari, The Rabbis of Germany, pp. 119-125.

48 Cf. Graus, Brünn, p. 179.

ordained rabbi.<sup>49</sup> Nonetheless, it cannot be assumed a priori that the Jewish “bishop” was always a rabbi: Jewish communities functioning without rabbis were not unknown by any means during the Middle Ages, and a rich and influential member of the community could fulfill the task of representing the community before the city without possessing rabbinic knowledge.<sup>50</sup> (It should be remembered that the “rabbis” of the age were not yet officially employed by the communities even if they tended to be associated with “their” communities and were sometimes called the “leaders” of their folk.) Thus the Rabbi Judah mentioned in document (8) may or may not have been the *magister* or *episcopus Iudeorum* in Brno during the early 1450s.

In any case, neither the “bishop” nor the “rabbi” of the Brno Jewish community had any discernable role in the Shifra-affair. In case document (7) and (8) are indeed about the Shifra-affair, then this statement has to be slightly revised: the otherwise unknown Rabbi Judah of Brno took the liberty to contact Jacob Weil about the Shifra-affair and asked for his learned opinion. However, Rabbi Judah does not appear in the extant text of the letters exchanged between Isserlein, Bruna, and Elijah of Prague. This fact demonstrates that he hardly played any role in the affair: in all likelihood he did not take any significant step on his own, and he did not have an independent halakhic opinion about the affair which ought to have been reflected upon in the correspondence. He is not pointed out as one of the “bondsmen” either (whereas the *gabbaim* are pointed out). The local rabbi’s role in the story was apparently close to nothing.

It was not the local communal or religious authorities that tried to cope with the situation but a broad and surprisingly well functioning network of educated people, who seem to have known each other for many years – presumably, many of them were alumni of the same rabbinic schools, *yeshivot* – and whose common cultural-intellectual background helped them to communicate intricate matters quickly and efficiently and to act together as a corporate entity.<sup>51</sup> The correspondence between Isserlein, Bruna, Elijah of Prague, and

49 Ibid., p. 180. Latin documents mention a certain Veybusz or Pfreybusz as *magister Iudeorum* of Brno in 1387 and 1389. Probably the same person is mentioned in Shalom of Neustadt’s *Sefer Minhagim*, no. 461.

50 Cf., for example, SHUT Mahari Bruna, no. 90.

51 Cf. Yuval, Israel J.: *The Sages and Their Times. Spiritual Leadership of the Jews in Germany at the Close of the Middle Ages* (Hebrew). Jerusalem 1989, p. 322; Breuer, Mordecai: *The Position of the Rabbinate in the Leadership of the German Communities in the Fifteenth Century* (Hebrew). In: *Zion* 41 (1976), pp. 47–67, here p. 66.

Rabbi Peretz reveals what it meant to be a rabbi in late medieval Ashkenaz in this context: it was *not* a matter of serving a particular community in a particular city; it was participation in a *network* of relationships, communication, and coordinated actions.<sup>52</sup>

Although the rabbis certainly enjoyed some prestige within the Jewish society and this prestige could be tremendous in certain places and among certain people, they were far from *dominating* the society – at least this is suggested by the documents of the Shifra-affair.<sup>53</sup> Isserlein warned Bruna from issuing punishments against transgressors; these punishments, Isserlein explained, might backfire and demolish that little sense of loyalty to the rabbis which is left among most of the people. Abraham Jeckl's possible rejection of the rabbis' judgment and turning to the Gentile authorities was counted with as a normal possibility although it was considered to be a serious transgression. Disobedience to *halakha* as taught by the rabbis was a "normal exception": it was exceptional in as far as it was transgression, but, on the other hand, it was not perceived as something abnormal or unheard of, since it followed from the usual traits of characters that Isserlein attributed to most people of "this generation."

The norms of behavior promoted by the rabbis had to compete with other systems of norms. Three of them can be easily identified on the basis of the sources enumerated above. First of all, Jews had to face a Gentile society with its own ideas of justice. Shifra's sin deserved death according to Brno city law. An unique document, Eizik Tirna's anti-Christian polemic treatise written in Brno around 1424 indicates that local Jews found the capital sentence too harsh for a punishment in theft.<sup>54</sup> Perhaps, Shifra's behavior was criticized by

52 Cf. Tamás Visi, The Emergence of Philosophy in Ashkenazic Contexts – The Case of Czech Lands in the Early Fifteenth Century. In: Simon Dubnow Institute Yearbook 8 (2009), pp. 213-243, here p. 233.

53 Cf. Breuer The Position of the Rabbinate, pp. 60-66 and Bell, Sacred Communities, pp. 169-170 arguing that the professionalization of the rabbinate helped to undermine the position of the rabbinate in the community in relation to "lay" leadership.

54 Cf. London, Montefiore Library, MS 226, fol. 102v:

שאלתי לגוי למה אתם ממייתם הגונב ממון והא כתי' בפר' משפט' אם המצא תמצא בידו הגניבה [וכו'] שנים ישלם "I asked a Gentile, why do you put to death those who steal money, when it is written in the [weekly Torah-] lection of *Mishpatim* [Exodus 22:3]: 'If the stolen object is found in his hand [...] he should pay double.'" This polemical treatise by Eizik Tirna, the author of the famous *Sefer ha-minbagim*, has recently been discovered by Abraham David, who is preparing a critical edition of the text. Tirna was a rabbi in Brno in the 1420s; he probably debated the matters of faith with the cardinal and papal legate Castiglione Branda during the summer of 1424 in Brno. Cf. Visi, The Emergence of Philosophy in Ashkenazic Contexts, p. 230.

her coreligionists as well, but there is no slightest evidence that she would have been ostracized in the same way, as Abraham Jeckl was.

A second competing system was the *ethos* of the Jewish community in Brno. This ethos required saving Shifra's life even if the price was high and even if several members of the community had to mislead, in fact, cheat a wealthy member of the community by lying to him that they would pay his losses. It is obvious that both Bruna and Elijah of Prague tried to justify what the *ethos* commended through halakhic means. In other words, in that particular case, both rabbis shared the feelings about the affair with most members of the Brno Jewish community.

However, it does not mean that the *halakha* as taught by the rabbis was nothing more than an articulation of the community's ethos. In fact, Isserlein identified many technical mistakes in Bruna's and Elijah's arguments and he also maintained a critical distance vis-à-vis the community members. While Bruna claimed that it was a religious duty to save Shifra (and to cheat Abraham Jeckl) Isserlein pointed out with a cold mind that the question was not whether Shifra's life had to be saved but more whether Abraham's financial losses had to be reimbursed. He approved Bruna's ultimate conclusion, but in his presentation, the reason for the community members' exemption from liability was not that they were pious and good people who did precisely what they were supposed to do but a constellation of minor circumstances that rendered their financial obligations invalid. *Halakha* was not the same thing as the ethos of a particular Jewish community, although the two things could and did intersect.

A third competing system was the professional ethos of business women and men. The two opponents, Shifra and Abraham Jeckl had a peculiar common characteristic: both of them ignored some social norms for the sake of their business interests. Although their behavior was condemned, it was hardly unusual or surprising for the contemporaries.

How to understand the *halakhic* norms in this context? What was *halakha* all about? First of all, halakhic norms were *debated*. Although they loved to present halakha as a set of transcendent values that had been revealed on Mount Sinai, the rabbis themselves were often uncertain about judging particular cases. Halakhic norms were not pre-given: they were coagulated through discussions between the rabbis.

The motivations for taking this or that position were various: halakhic debates could be characterized as a multiplicity of particular games about diverse agendas that are often no longer evident for the posterity. Thus the *outcome* of



the debates could pertain to as many different things as the hierarchal relations between the rabbis themselves, the prestige of an individual or a community, approving or disapproving a new fashion, encouraging or discouraging new economic practices, etc. However, to effectuate the outcomes, whatever they were, the rabbis had to *make* a valid declaration. An opinion, a judgment had to be proclaimed; it had to pass the approval of a sufficient number of rabbis in order to become a valid declaration; and reaching this goal required special efforts.

We can understand the role of Israel Isserlein and Jacob Weil, the two great “genius” of the age in this context. Both of them had central positions within the network: they were asked for instruction and judgment; they were the ultimate halakhic authorities available in the region during the early 1450s. The reason for this was not simply that they were very clever, and so they were admired by the rest of the people. Their role was determined by the nature and the role of halakhic discussions. A sentence had to “pass” in order to effectuate the “outcome.” But it could not “pass,” it could not obtain a public validity without a “place of validation” where the status of the sentence could be determined.

Isserlein and Weil were these metaphoric places of validation.<sup>55</sup> A halakhic opinion that gained their support was likely to be accepted by a sufficient number of rabbis, even if Isserlein and Weil themselves were reluctant to attribute authoritative status to their responsa and employed an extremely humble style in their correspondence. It was the function of the “center” of the rabbinic network to effectuate the decisions and to *make* the norms that were halakhically valid. (The norms themselves, as has been pointed out above, could be of diverse origins.) The emergence of a “center,” a couple of rabbis who were generally admitted to be the “greatest ones of our generation” was the result of the inner dynamics of the rabbinic network and not simply a mechanic consequence of Isserlein’s or Weil’s intellectual virtues. This is not to

55 On the inner hierarchy of the rabbinic “class” see Breuer, *The Position of the Rabbinate*, p. 66. See also Bruna’s responsa no. 278 and 279: Rabbi Peretz disagreed with a halakhic decision of Rabbi Eleazar/Lazar Pollak of Passau and admonished him to send a copy of the document together with Peretz’s objections to “the rabbis of [Wiener] Neustadt” [referring obviously to Weil and Isserlein] so that they decide who was right (no. 279). In the chronologically later no. 278 Peretz criticizes Eleazar in an unusually harsh manner for having failed to turn to the “rabbis of Neustadt”.

deny that Isserlein and Weil were intelligent people, nor to deny that their personalities left their marks on the structure of the network.<sup>56</sup>

The rabbis promoted the norms validated by halakha as they understood it. They did their best to impose these norms on the Jewish society. They had certain means to do so, whereas they lacked others. For example, they had no policemen or soldiers who would execute their orders. In most cases, they could not use physical violence at all. On the other hand, they could and did use *symbolic* violence, for example by humiliating the opponent through harsh words as rabbi Peretz did with Abraham Jeckl. As an ultimate weapon, they could excommunicate their enemies, in which they could cause significant financial losses to them besides the powerful psychological effects. Moreover, a rabbi could try to push forth the halakhically correct solution of a situation by building on the support of his relatives, friends, students, business-partners, etc. employing banal intrigues. This was what Isserlein advised Bruna in his conflict with Moses and what he himself exercised when he urged Elijah of Prague to discipline the same Moses who happened to be Elijah's relative.

## Conclusion

In conclusion, although the rabbis appear to have been a well-identifiable social group, a rather exclusive “club” of highly educated gentlemen, they usually exercised their power through informal channels. The religious nature of the assemblage should not be overlooked: the rabbis saw it as their mission to interfere with certain processes or phenomena of the life of Jewish communities under certain conditions. Communication was a most essential aspect of their activity; it was in exchanging letters that the rabbis coordinated their ideas, speeches, and deeds.

Studying halakha was as essential as communication in the mechanism of coordination: reading and interpreting the classics of halakhic literature according to standard methods, experimenting with theoretical problems, and discussing them with colleagues were all ways of preparation to face real cases where the rabbis had to achieve a common understanding in order to act efficiently. The fact that Isserlein and Weil acquired a high status within the inner

<sup>56</sup> It would be very interesting to compare the rabbinic network with that “secular learned clan of jurists” dominated the legal sphere in late medieval cities; cf. Bell, *Sacred Communities*, p. 81. For example, as has been already mentioned, legal responsa were written in Latin by Christian jurists as well; cf. Flodr, *Brněnské městské právo*, pp. 64–66.

hierarchy of the “club” is to be explained under these lines as well: the efficiency of the network taken as whole was improved by forming a “center” to which virtually all members owed some degree of loyalty, and which could crystallize, validate and communicate the principles of common actions to the whole network. The sources about the Shifra-affair that are available for us today were the byproducts of these power-mechanisms.

# Between History and Legend. Menachem Man Amelander as the Guard of Jewish Memory

by Anna Rutkowski

## Abstract

In the early modern period, Jewish historiography moved from the Hebrew domain into the Yiddish one. Jewish writers have succeeded to match the historical literature to the particular needs of their audience. The most popular Yiddish chronicle of this kind was written in Amsterdam in the 18<sup>th</sup> century by Menachem Man Amelander, following both the Jewish and Christian genre. This paper briefly surveys the genre characteristics of this chronicle and the way it served the purpose of guarding Jewish memory and tradition.

## Zusammenfassung

In der Frühen Neuzeit verschob sich die jüdische Historiographie von einer hebräischsprachigen Geschichtsschreibung zu einer jiddischsprachigen. Jüdische Autoren gelang es, die historische Literatur an die besonderen Bedürfnisse ihres Publikums anzupassen. Die bekannteste jiddische Chronik dieser Art wurde im 18. Jahrhundert von Menachem Man Amelander in Amsterdam verfasst, der für sein Werk sowohl Elemente des jüdischen als auch des christlichen Genres entlehnte. Dieser Artikel umreißt zunächst die Genre-Merkmale dieser Chronik. Weiterhin wird der Frage nachgegangen, wie diese Schrift ihrem Zweck diene, jüdische Erinnerung und Tradition zu bewahren.

## Introduction

The popular view that modern Jewish historiography began in Germany about 1820 with the *Wissenschaft des Judentums* seems to be well-established among scholars. However, various present scholarly discussions reveal that Jewish historiography was an ongoing phenomenon in the early modern period. Historians have generally focused on the 16<sup>th</sup> century and claimed in common that this century was an incidental or ultimate period, after which Jewish historical writing decays until the *Wissenschaft des Judentums*<sup>1</sup>. Yet, when

1 On the controversy of the emergence of the early modern Jewish historiography see: *Encyclopaedia Judaica*, Second Edition, vol. 9, (Jerusalem, 2007), p. 158; Y. H. Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, (Seattle/London, 1982); a German edition *Zachor: erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis*, (Berlin, 1988); S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, vol. 6, (New York, 1958); M. Rosman, *How Jewish is Jewish History?*, (Oxford, 2007); R. Bon-

discussing Jewish historiography in the early modern period, 17<sup>th</sup>-18<sup>th</sup>-century chronicles, history books and historical poetry should also be taken into account<sup>2</sup>.

The terms ‘historiography’, ‘historical writing’ or ‘historical literature’ refer generally – in Jewish as well as non-Jewish scholarly discourse – to non-fiction accounts of historical events and the study of how historians themselves over time understood, recorded, approached, and conceptualized history. This broad and universal definition relies only in the context of cultural and historical factors. It does not classify the genre regarding its structure, its language or discourse management, thus opening historical literature to various text types and styles, especially that of early modern period.

In this paper, I will focus on Menachem Man Amelander's *Sberis Yisroel* as the most important Jewish history book from the 18<sup>th</sup> century. Furthermore, I will try to consider its literary genre, which obfuscates historical reality by applying fictional elements, such as myths, hagiographical legends, parables and tales. This work was primarily printed in Yiddish (Amsterdam 1743) as a second part to the 9<sup>th</sup> century Hebrew chronicle *Sefer Yosippon*<sup>3</sup>. It became very popular among Jewish readers in the Ashkenazic Diaspora, ran into several editions in Yiddish and was even translated into Hebrew and Dutch<sup>4</sup>. The editions were often updated to the date of republication by other Jewish historians, who are presented as successors of the earlier authors<sup>5</sup>.

This work was considered as a very interesting source for Jewish cultural and social life, introducing a history of individual local Jewish communities, separated from the predominantly Christian society, regarding various cultural and economic dependencies. The author described ancient and medieval Jewish history accurately, with both a rich and unusually interesting description of Ashkenazi communities – until the decline of individual centers of the Jewish

fil, ‘How Golden was the Age of the Renaissance in Jewish Historiography?’, in: A. Rapaport-Albert (ed.), *Essays in Jewish Historiography*, (Atlanta 1991), pp. 78-102; idem, ‘Jewish Attitudes Toward History and Historical Writing in Pre-Modern Times’ in: *Jewish History* 1 (1997), pp. 7-40; L. Hecht, ‘The beginning of modern Jewish historiography: Prague – A center on the periphery’ in: *Jewish History* 19 (2005), pp. 347-373.

2 B. Wallet, ‘Ongoing History: The Successor Tradition in Early Modern Jewish Historiography’, in: *Studia Rosenthaliana* 40 (2007-2008), p. 184.

3 L. Fuks, ‘Menachem Man ben Salomo Halevi und sein Yiddisch Geschitswerk *Scherit Jisrael*’, in: *Zeitschrift für Deutsche Philologie*, 100 (1981), p. 172.

4 See H. Hominer (ed. and tr.), *Sefer She'erit Yisrael ba-Sbalem*, (Jerusalem, 1964), pp. 17-28.

5 For instance, such as Abraham Treibitsch with his *Korot ha-Ittim* and Abraham Braatbard with his *Ayn Naye Kornayk*, see: B. Wallet, ‘Ongoing History’, *passim*.

community prior to the Haskalah movement. Thus, his chronicle was discussed by non-literary researches, mainly historians, who used the information in it to broaden their knowledge and understanding of historical, geographical, anthropological, social, cultural and political issues of European and world Jewish life in that period<sup>6</sup>. However, they generally had negative attitudes towards Amelander's *opus magnum*, claiming that its value is rather poor, both from a methodological as well as from a linguistic point of view<sup>7</sup>. Yet, L. Fuks has highlighted the problem of its genre and its impact on Jewish historical writing in Netherlands<sup>8</sup>. Unfortunately, there is still a lack of wide and deep literary researches on this issue.

In what follows, I will examine the historical book written by Amelander, aiming to define the mutual components by which it can be regarded as a 'historiography'. The characteristics analyzed include language, style, narrative structure, and the role of the author as a reliable historian. The nature of these components could reveal the needs that brought about the writing of Jewish chronicles in the 18<sup>th</sup> century.

## Characteristics of Amelander's *Sheris Yisroel*

### 1. Language

As mentioned above, the chronicle was written in Yiddish (Western Yiddish), an outstanding feature, given the fact that it was the daily spoken language of Ashkenazi Jews all over Europe and no 'scholarly' language such as Hebrew<sup>9</sup>. Writing in Hebrew was preserved in principle for high and formal texts – such as rabbinical discussions, poetry and rhymed prose – and readers of this kind of literature used to be only well-educated Jewish men. Since the

6 For instance, see: S. Dubnov, *Weltgeschichte des jüdischen Volkes*, (Berlin, 1928); S. Baron Wittmayer, *A Social and Religious History of the Jews*, (New York 1952); H. Graetz, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, (Leipzig, 1900), reprint of the edition of last hand (1900): Berlin (1998).

7 Y. H. Yerushalmi, *op. cit.*, p. 133.

8 L. Fuks, 'Menachem Man' pp. 170-186; idem, 'Yiddish Historiography in the Time of the Dutch Republic', in: *Studia Rosenthaliana* 15 (1981), pp. 9-19; L. and R. Fuks, 'Jewish Historiography in Netherlands in the 17th and 18th centuries', in: *Saló Wittmayer Baron Jubilee Volume*, (Jerusalem, 1975), pp. 433-466.

9 On Yiddish in the early modern period see, for example: M. Weinreich, *Geschichte fun der jidiszer szprach*, (New York, 1973); S. Berger, 'Functioning Within a Diasporic Third Space: The Case of Early Modern Yiddish', in: *Jewish Studies Quarterly* 15 (2008), pp. 68-86.

book printing revolution, Yiddish became a written language of women and uneducated men. Yiddish books printed in this period were aimed at a wider public and mainly dealt with popular devotion, ethics (*musar*) and practical life. Over time Jewish scholar also attempted to use Yiddish in their works in order to present their knowledge to a broader audience<sup>10</sup>.

In the 18<sup>th</sup> century, the transfer process of Jewish knowledge, from the Hebrew domain into the Yiddish one, applied also to Jewish historiography. The origins and the growing popularity of historical writing in Yiddish could be explained by the development of publishing activity among Jews as well as by the growth of the audience of the so called vernacular literature for which it was the carried. Yiddish chronicles and historical works served partially as literature for the common people. Jacob ben Mattathias, publisher of Yiddish translation of *Tam ve-Yashar* in 1670 declared on its title page: “Because in this book are related the deeds that God, Blessed Be He, did from the creation of the world until Joshua brought the people of Israel into Palestine, we have translated it from Hebrew into Judeo-German, so that all may know the miracles and wonders.”<sup>11</sup> An anonymous author of a Yiddish translation of *Sbvet Yehudab* described his publishing intention in foreword in similar words: “Well translated in brief, for reading by common householders, men and women. One will find in it wonderful stories that happened to our ancestors in exile, and how many times they sanctified God’s name... With it man will awaken his heart to the fear of God. May God further preserve His People and send the redeemer, the Messiah, Son of David speedily, in our days. Amen.”<sup>12</sup>

Hence, the fact that Amelander wrote his chronicle in Yiddish indicates that he wanted to attract a large but unambitious target audience, and that he considered himself to be an agent in transmitting historical knowledge.

## 2. Style

The chronicle was written in prose. Amelander’s style of writing is living and colorful; the work presented as the second part of the Hebrew *Sefer Yosippon* received in Yiddish the character of an ‘ethical book’. It contained numerous

10 For more details see, Ch. Turniansky, ‘Yiddish and the Transmission of Knowledge in Early Modern Europe’, in: *Jewish Studies Quarterly* 15 (2008), pp. 5-18.

11 I. Zinberg, *Old Yiddish Literature from its Origin to the Haskalah period*, vol. 7, (New York, 1975), p. 232.

12 *Ibidem*, p. 230.

didactic excursions and hagiographic biographies of great Jewish scholars, martyrs, and heroes, as was common among the Ashkenazim. The author employed colloquial and spoken language, which is reached in content. "His talent as a writer makes his educational work read like an oriental story book."<sup>13</sup>

### 3. Narrative Structure

Amelander divided his chronicle into 34 chapters, which follow chronologically and geographically. Each chapter begins with a short abstract. The narrative structure of the book emulates the structure of historical events themselves and is characterized by linearity. The linearity is maintained, despite the incidental and disorderly nature of the collected data. The writer not only placed the information side by side, but also gave it the same significance. The names of places he described, and events happened there, were arranged in the same synoptic way.

### 4. The role of author as a reliable historian

Besides the preface written in Hebrew in the first person, where Amelander explained his role as a successor of medieval Jewish historiographers, *Sheris Yisroel* was written in the third person. He called himself an ordinary man, who cannot be compared with such important men as, for instance, Yoseph ben Gorion, mistakenly recognized by him as an author of *Sefer Yosippon*<sup>14</sup>. The prominent scholar, historian, translator, Hebrew grammarian and one of the most well-known Hebrew and Yiddish publishers in Holland, Menahem Man ben Salomon Halevi Amelander,<sup>15</sup> was born in Amsterdam to a rich Jewish family in about 1698 and studied for a few years in Prague. He translated numerous popular Hebrew books into Yiddish, including a bilingual edition of the Bible which was published in collaboration with his brother-in-law Eliezer Zussman Rodelsheim (Amsterdam, 1725-9).

He was therefore also familiar with the earlier Hebrew historical literature and could compare various Jewish chronicles and accounts in order to choose the most 'truly' version of Jewish history. The number of sources used by Am-

13 L. Fuks, 'The Yiddish Historiography', p. 14.

14 *Sheris Yisroel* (Amsterdam, 1743), introduction, without page numbers.

15 For more details about Amelander's life see, Z. Reizen, *Leksikon fun der yiddisher literatur un prese*, (Warszawa, 1914), p. 58-59; L. Fuks, 'Menachem Man', *passim*.



Amelander is quite impressive. Well known among his copied Hebrew sources are e.g. *Divre ha-yamim*, written by Yosef ha-Kohen, *Shevet Yehuda* by Shlomo ibn Verga and *Tzemach David* by David Gans. However, his most important source was written by Jacques Basnage<sup>16</sup>. This Huguenot pastor was the first to write a universal Jewish history since Flavius Josephus and presented his *Histoire des Juifs de Jésus-Christ jusqu'à présent as the successor to Josephus' oeuvre*. Amelander used the Dutch edition of this work (Rotterdam, 1706).

Although relying heavily on his sources, Amelander also developed a scientific method for the study of history and is therefore considered to be the founder of modern Jewish historiography. For the main part of the period he described that a research including archival materials has not been feasible, since the temporal and geographical distance was too large. Yet, the reliability of Amelander's work is stated clearly in its introduction. As he claimed, it should accept the truth from the one who says it. "Truth remains truth. You can mention from whom you received it."<sup>17</sup> And he attempted to do this best, by including in his narration Jewish legends as well, as for example about Emperor Irene or beginning of Sephardic settlement in Amsterdam, in the chronicle.

It is obvious, then, that the Christian genre was not taken by Amelander 'as is', but rather changed to suit the different, Jewish purposes of its writers and their readers. Beginnings and endings of paragraphs by Christian authors are a strategic point, where an exclamation of thanking the Lord or asking for his blessing immediately marks the author as a pious man, attributing all of his work to God and makes the work acceptable for Jews.

## Conclusion

Amelander employed various sources of both Jewish and Christian provenience in his writing. He used a comparatively rich critical apparatus presenting the wide political and cultural development of European Jewry. He was mainly influenced by the Jewish history of J. Basnage and the impact of the Dutch cultural environment which induced him to write in Yiddish, the language of

16 Although, the first Jewish author to address the issue of the legitimacy of using non-Jewish authors was the Hebrew writer Azariah de Rossi, who selected and translated this type of texts, after careful editing which might often be sheer manipulation.

17 Sheris Yisroel, introduction.

the common people<sup>18</sup>. He copied and developed Hebrew historical works in order to accomplish a very important task: giving common readers entertainment and ethical instruction. He brought knowledge from the Hebrew corpus of the religious establishment into the language of the whole Ashkenazi community. Furthermore, he imported knowledge from the Christian society into the Jewish community by using various Christian sources adapted to Jewish tradition. He can be considered as an agent or intermediary, who transmitted historical awareness from the Hebrew and from non-Jewish domains into the Yiddish. His chronicle contains various types of narrative, including historical writing *sensu stricte* as well as vernacular legends. For these reasons, his work constitutes an unusually valuable investigative material for scholars studying the history of Jewish 'collective memory'. Undoubtedly, Menachem Man created a significant work which can be solely situated in the genre of historical literature.

18 See L. Fuks, 'Menachem Man', p. 170.

# Missionary Activity of *Mariae Vitae* Congregation

by *Elena Keidosiute*

## Abstract

The *Mariae Vitae* Congregation was the first and possibly the most important missionary institution in Poland-Lithuania in the eighteenth and nineteenth centuries. According to the Rule of *Mariae Vitae* Congregation, it had to deal with religious and lay education of converted girls (mainly Jewish) and provide them with practical skills of work so they could establish in Catholic society. The innovatory social program of *Mariae Vitae* Congregation including education and financial help answered to possible problems of neophytes in Poland and Lithuania of that time.

## Zusammenfassung

Die *Maria Vitae* Ordensgemeinschaft war die erste und vermutlich wichtigste Missionsinstitution im polnisch-litauischen Gebiet des 18. und 19. Jahrhunderts. Gemäß ihrer Regeln war die *Mariae Vitae* Ordensgemeinschaft in der religiösen und Laienbildung von (vor allem jüdischen) konvertierten Mädchen tätig. Sie ließ ihnen praktische Arbeitsfähigkeiten angedeihen, damit sie sich in der katholischen Gesellschaft etablieren konnten. Das neuerungsträchtige Sozialprogramm der *Mariae Vitae* Ordensgemeinschaft, das finanzielle und Bildungshilfe miteinschloß, gab Antworten auf mögliche Probleme von für jüngst Konvertierte in Polen und Litauen dieser Zeit.

The aim of this article is to research the activity of the Congregation of *Mariae Vitae* amongst the Jews and its attempts to convert them to Catholicism in Poland-Lithuanian Commonwealth and Russian empire. In order to achieve this goal we have to outline the main principles of their activity and to recreate the social programme for converts that was meant to help them to integrate into Catholic society, and how it was employed regarding the wider context of Jewish-Catholic relations: attracting potential converts, their education, baptism and granting of social guarantees. Both the sources and the historiography on the topic<sup>1</sup> discuss very briefly a conversion, the procedure itself, the mo-

1 Dzieje zgromadzenia *Mariae Vitae* czyli mariawitek (The activity of the *Mariae Vitae* Congregation or the Mariavites), *Nasza Przyszłość*, (Krakow, 2000), t. 93, pp. 107-152, however she mainly refers to two anonymous Mariavites' accounts (Górski K., O zakonie pp. Mariawitek (On the Mariavites Congregation), *Nasza Przyszłość*, (Krakow, 1959), t. 9, pp. 395-408; Krótka historia zgromadzenia sióstr *Mariae Vitae*, napisana przez jedną Mariawitkę (Short history of *Mariae Vi-*

tives of the catechumens to baptize and particular preparations for a baptism and a Christian way of life. Nevertheless, the fragmentary sources<sup>2</sup> used in the research provide us with a wider perspective of the Congregation and their work aimed at the converts. The authors of the literature discussing the activity of the Congregation often focus on the historical events and financial or juridical situation of the Congregation leaving out the research of deeper relations between Jews and Catholics and the status of the neophytes.

### The foundation of the convent and the Rule

In the historiography the date of establishment of the *Mariae Vitae* Congregation is considered to be 1737<sup>3</sup>. However, the formation of the Congregation took almost another two decades. Pope Benedict XIV confirmed the Congregation only in 1752<sup>4</sup>. 1737 was the year when the idea of such an institution was born in the head of Stefan Józef Turczynowicz<sup>5</sup>. We know very few about the founder's decision to undertake the work of converting non-Christians, except a single not necessarily realistic account<sup>6</sup> by an anonymous nun that was later retold through the historiography. The story tells us that a fisherman came to see Turczynowicz and asked to hear out his confession as he had a feeling that he was going to drown in three days. The priest did not believe him and told him to come back after the fishing to confess his sins. Unfortunately, the fisherman did drown and this event moved Turczynowicz deeply

*tae* sisters, written by a Mariavite), *Dzieje dobroczynności krajowej i zagranicznej*, Vilnius, 1820, January, pp. 17-37; sequel - Dodatek o historii siostr mariawitek (Addition to the history of the Mariavites sisters), *Dzieje dobroczynności*, 1820, August, pp. 391-392. The rest are short mentions of the Congregation and several laconic sent typically defining the activity of the Mariavites as the education of the catechumens and the care of orphans, they also describe the main events in the history of the Congregation such as the establishment and first and second close-downs.

- 2 1828 visitation of Vilnius convent of the Mariavites held in the Manuscript department of the Library of Vilnius University (VU RS), F 57, B 53, 1 and baptism files (VU RS F 57, B 54, 130, 134); 1830 visitation of Vilnius convent of the Mariavites, Lithuanian State Historical Archive (LVIA), the Fund of Roman Catholic Curia of Vilnius region F 694, Ap. 1, b. 949; the description of the convent's building and St. Stephen's church in Vilnius county archive (F 1019 B 5783); A file of a baptism of Jew Berkowicz' son, The Central Archives for the History of the Jewish People, Hu 2/7919.6
- 3 The Congregation of *Mariae Vitae* was active 1737-1773 (the first closedown) and 1788 (the affirmation of bishop Ignacy Massalski) – 1864 m.
- 4 The same year the Congregation was also confirmed by bishop Michał Zienkiewicz.
- 5 Borowska M., *Dzieje zgromadzenia Mariae Vitae czyli mariawitek*, p. 112.
- 6 Górski K., *O zakonie pp. Mariawitek*, p. 396.

and pushed him towards dedicating himself to the missionary work. However, this account does not provide the information on what were the preconditions and spurs to establish a congregation that was unique not only in the Lithuanian or Polish but also in the European context and made its goal to convert Jews, Karaites and Tartars. The main source for recreating the social programme of the Mariavites will be their Rule<sup>7</sup>. The documents on the missionary work performed by the Mariavites<sup>8</sup> or by Turczynowicz himself, suggest that the main target group were Jews. Even though a copy of the Rule of 1817 also mentions the baptism of Karaites and Muslims, the documents that survived to this day present the material almost exclusively about the converts and catechumens of the Jewish origin<sup>9</sup>. It is possible that sometimes the Jewish ethnicity or religion was assigned to the Karaites, but it is more likely that there were very few neophytes from amongst the Karaites or Tartars. The sisters<sup>10</sup> of *Mariae Vitae* Congregation, the Mariavites, every year on the day of Virgin Mary renewed their profession of purity, poverty and obedience<sup>11</sup>. The first sisters were accommodated by Turczynowicz next to St. Stephen's church in Vilnius where he himself was a parson, however the Mariavites acquired it to their jurisdiction only in 1821<sup>12</sup>. From 1744 to 1821 it was a parish church and, later, a branch of the Church of All Saints. Afterwards, sixteen convents in Lithuania and its Belorussian lands were found: Mścislaw, Minsk, Kaunas (Kowno), Słonim, Polock, Orsza, Krorzy, Hołowczyn, Witebsk, Grodno, Nowogródek, Wołkowysk, Mozyrz, Pińsk, Chołopienicze and Bobrujsk, and

7 Borowska M., *Reguła druga mariawitek* (The Second Rule of the Mariavites), *Nasza Przyszłość*, (Krakow, 2000), t. 94, pp. 333-347.

8 Górski K., *O zakonie pp. Mariawitek*, pp. 395-408; *Krótką historią zgromadzenia sióstr Mariae Vitae*, napisana przez jedną Mariawitkę, pp. 17-37; *List okolny fundatora sióstr Maryawitek s. p. X. Kanonika Tarczynowicza* (A letter of founder of Mariavits priest Tarczynowicz), *Dzieje dobroczynności*, (Vilnius, 1820), August, pp. 392-395.

9 A file of a baptism of Jew Berkowicz' son, Hu 2/7919.6, baptism files of Leika Asowna, Sara Szydelska, Sorka Zelikovna VU RS F 57, B 54, 130, Chaja Jochelowna VU RS F 57, B 54, 134; a baptism certificate, Manuscript department, Library of Lithuanian Academy of Sciences (MAB RS) F273, b. 3920, a letter of Rodkiewiczowna VU RS F 57, B 54, 134; a letter of Teresa Tomicka VU RS F 57, B 54, 130; a visitation of Vilnius convent of the Mariavites in 1828 m., VU RS, F 57, B 53, 1; a visitation of Vilnius convent of the Mariavites in 1830 m., LVIA F 694, Ap. 1, b. 949.

10 It is possible that Turczynowicz unsuccessfully tried to establish a similar monastery for male converts, Górski K., *O zakonie pp. Mariawitek*, p. 397.

11 Borowska M., *Reguła*, p. 338.

12 St. Stephan's church, VAA, F 1019 B 5783, p. 9.

one in Poland, in Częstochowa<sup>13</sup>. There were approximately 60 sisters and 400 neophytes<sup>14</sup>. Usually the convents were founded in the administrative centres of counties or voivodeships. When looking at the population census of 1790 we can notice a tendency to establish the convents in the places with a relatively high number of non Christians<sup>15</sup>.

The aim of the Congregation was the conversion of the non Christians (Jews, Karaites, Muslims (Tatars)) to Roman Catholicism and the care and education of the converts and orphans. This is clearly stated in the Rule that was written by Turczynowicz himself. It consists of seven chapters and each of them has from one to twelve articles. The Rule was probably written according the Rule of St. Augustine<sup>16</sup>, however the origin or the name of the saint are not directly mentioned and the text is often rephrased or supplemented by unique paragraphs that cannot be found in any other known rule<sup>17</sup>.

The Sixth chapter is unique and talks about the conversion of female non Christians to the Roman Catholic faith and provisional preparations to the next step. After a catechumen was baptized the sisters had to give her some work, as the Sixth chapter's sixth article put it:

They have to provide [the converts] with food and appropriate clean clothing according to the possibilities and needs, and keep them [in the convent] until they figure out and provided the source of the living for the neophytes<sup>18</sup>.

The social programme of the Mariavites was created with the prevention of an apostasy in mind. That was what made this Congregation exceptional in the context of the Church politics towards non Christians at the time. Most importantly, it was forbidden to let the catechumen out of the convent and it was obligatory to take care of them and find them an occupation in the Christian environment so they would not be tempted to return to their old milieu. The

13 Krótka historia zgromadzenia siostr *Mariae Vitae*, napisana przez jedną Mariawitkę, pp. 17-37. The same list is found in Kamiński M., Kościół Św. Stefana i klasztor Maryawitek w Wilnie, *Tygodnik ilustrowany* (Illustrated weekly), (Krakow, 1863), No. 202, p. 311 (pp. 311-312). The years of foundation of every convent are not indicated.

14 Krótka historia zgromadzenia siostr *Mariae Vitae*, napisana przez jedną Mariawitkę, pp. 17-37.

15 There were 508 Tartars in Nowogródek (the biggest population in the county), 697 Jews (382 men, 315 women), 552 Jews (275 men, 277 women) in Wołkowysk, 590 Jews (290 men, 300 women) in Mozyrz, 2650 Jews (1608 men, 2042 women) in Pińsk. According to Jasas R., Truska L., Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės surašymas 1790 m. (Population census of Grand Duchy of Lithuania year 1790), Vilnius, 1972.

16 Borowska M., Reguła, p. 334.

17 Ibid., p. 334.

18 Ibid., p. 339.

Mariavites had a separate group of pupils that consisted of orphaned noble girls that were also welcome in the convent according to the Chapter Six. Unfortunately, these articles (VI, 8-11) of the Rule do not provide any additional information on their education or work.

When referring to the Rule it becomes possible to recreate the main field of work of the Mariavites: education - religious and lay. Education as an underlying activity is also reflected in the everyday schedule of the nuns. Nevertheless, work was equally as important and was mandatory to the nuns and their pupils, as the Rule quotes: "*qui non laborat, non manducet*". According to the schedule the girls could spend working and learning up to nine hours a day (if we include the time after supper that might have been substituted for some simple work<sup>19</sup>).

### The social programme of the Mariavites

As early as in 1741 John Christopher Lewek, who called himself a convert<sup>20</sup>, wrote a letter to Michał Antoni Radzwił<sup>21</sup> where he complained about the lack of concern about converts, especially from the side of the lay authorities. According to Lewek, if it was desirable to attract more Jews to convert, it was essential to provide them with substantial financial assistance so they could have some money for "bread and living"<sup>22</sup>. The *Mariae Vitae* Congregation was established shortly and its social programme for neophytes mostly consisted of work and education (religious and lay). These elements were meant to guarantee a smooth integration of a neophyte into the new society. Other parts of the programme were dedicated to the prevention of the apostasy: institutionalized system of baptisms and creation of a new "social face" for a neophyte. We will discuss each of these elements separately and will try to evaluate how the social

19 Ibid., p. 341.

20 The authorship of a Catholic theologian who pretends to be a convert is also possible, Rok B., Stosunek polskiego Kościoła katolickiego do sprawy żydowskiej w 1. połowie XVIII wieku (The attitude of Catholic Church towards the Jewish population in Poland and Silesia), *Z historii ludności żydowskiej w Polsce i na Śląsku* (From the history of Jews of Poland and Silesia), (Wrocław, 1994), p. 91 (pp. 85-97).

21 Z literatury antyżydowskiej w Polsce XVIII wieku (Jan Krzysztof Lewek, List pewnego statysty, Wilno 1741) (From the Polish anti-Jewish literature of XVIII century (Jan Krzysztof Lewek, a letter of a certain placeman), *Z historii ludności żydowskiej w Polsce i na Śląsku* (From the history of Jews of Poland and Silesia), (Wrocław, 1994), pp. 213-226.

22 Ibid., p. 217.

programme helped to pursue the missionary work of the Mariavites and how unique and significant it was.

The Fortieth article of the Instruction for the inspector of the Mariavites of 1822 required that every convent had a public school designated to the girls coming there twice a week whose tuition fees were paid by their parents, or to the orphans and catechumens. The lists of 1828 and 1830 mention the teachers of German and French, even though the language subjects were not indicated in the Rule together with work and religion classes. It is not clear whether neophytes were taught these subjects in order to give them a higher education than the one they could have expected to get in the Jewish community and to make them more desirable to the potential Catholic husbands. V. Zahorski<sup>23</sup> mentions French language as a subject when he names the classes orphaned noble girls had:

The Mariavites – besides reading and writing – taught the orphaned noble girls the elements of arithmetic, history, geography, literature, French and drawing, they also taught: sewing, styling, embroidery and weaving<sup>24</sup>.

Then he names the subjects of the neophytes: “cooking, washing, sewing, woman’s work and gardening”<sup>25</sup>. If the author deliberately mentioned some of the subjects exclusively as a part of the noble girls’ time table, and others as a part of the education of the neophytes, the latter had a poorer schooling that was more like the one in the Jewish community, i.e. more utilitarian<sup>26</sup>.

23 Władysław Zahorski (1858-1927) – historian, a member of Vilnius society of science lovers.

24 Zahorsky W., Kościół Św. Stefana i zgromadzenie mariawitek (St. Stephen’s church and the convent of the Mariavites), *Виленские костели* (Vilnius Churches), F 1135, Ap. 8, B.10.

25 Ibid.

26 Lithuanian Jewesses were poorly educated, their education was not a goal on its own like for boys: “If a girl can read a little bit, pray a little bit, then she is already a true “intellectual” (Zborowski M., Herzog E., *Life is with people*, (New York, 1995), p. 124). Boys were privileged to study Talmud and other Scriptures thoroughly, that is why it is not surprising that it was easier to attract girls towards “the real faith” as they were less into the theological subtleties, additionally they were even taught more about the faith in Christian environment than they could expect being taught in the Jewish one. The education of the Jewesses of the time in Lithuania differed significantly from the boys’: when the latter got “cultural education” (Stampfer S., Дифференциация по половому принципу и женское еврейское образование в восточной Европе в XIX веке (Gender Differentiation and Education of the Jewish Woman in Nineteenth-Century Eastern Europe), *Еврейское образование* (Jewish Education, Saint Petersburg, 2001), No. 2, p. 122, (pp. 118-130)) that embraced the studies of Torah and Talmud, girls were restricted to exceptionally “utilitarian studies” (Ibid., p. 122) like a little bit of writing and reading. Only daughters of the wealthy families could get a teacher and less wealthy went to *heder*. However, it is likely that the ones who ended up in convents of the Mariavites did not have



On the other hand the noble girls got an education appropriate for a noble girl, as it is written in the Rule: “giving proper education” (*przyzwoitą edukację dawać*<sup>27</sup>). The sixth article of the Seventh Chapter of the Rule also provides some understanding about various types of education within the convents:

At one o'clock in the afternoon everyone has to work, learn; some should be taught the rules of the faith while others – reading, writing, arithmetic, sewing and other crafts...<sup>28</sup>

As it is seen from the quote, some of the girls might have had one lesson while the others at the same time were doing something else. Nevertheless, it is not indicated which subject was designated to whom and whether all of the subjects were embraced during the day. It is likely that noble girls and the girls that paid for the education got higher quality and did not have to do any crafts or housework, whereas the neophytes were provided with the knowledge that would help them integrate into the new community, i.e. rules of faith and skills of some “women’s crafts”. Thus working skills and some education were the part of the social programme for the converts, something of a “survival kit” that she might need when entering the new Christian milieu and trying to adapt herself to the new conditions.

A fair number of the Jews converted<sup>29</sup> in Turczynowicz’s initiative or his “gentle persuasion, teaching and advice”<sup>30</sup> show not a merely superficial enthusiasm to increase the number of Christians in the country. The founder of the *Mariae Vitae* Congregation personally “fed, redressed, taught, converted and baptized the ones who wanted (sic)”<sup>31</sup>, and he mostly took notice of the poor. When Turczynowicz gathered the Mariavites he prepared a whole social programme for how to integrate the neophytes into the Christian society, which must have been hard work considering the mutual prejudices between Jews and Christians of the time<sup>32</sup>. The task must have been easier if a girl who

these opportunities so the education given them by the sisters might have been a real motivation to give themselves to the care of the Mariavites and get baptised.

27 Borowska M., Reguła, p. 339.

28 Ibid., p. 340.

29 *Dzieje dobroczynności*, 1820, August, p. 21, mentions 400 neophytes; *Dzieje dobroczynności*, 1820, January, p. 35, mentions 2000 neophytes.

30 Krótka historia zgromadzenia siostr *Mariae Vitae*, napisana przez jedną Maryawitkę, p. 18.

31 Choinski – Jeske T., *Neofici Polscy* (Polish Neophytes), Varšuva, 1904, p. 20.

32 In seventeenth-eighteenth century Poland-Lithuania the intolerance towards the converts increased and is associated with general rise of intolerance, Teter M., Jewish conversions to Catholicism, p. 264-265.

wanted to convert to “the real” faith was an orphan, than if she had to leave her parents’ home, break off with her family and community, and be not only deprived of her religion but her nationality as well. It is obvious that a girl would have been left without anything and after a baptism it would have been unlikely for her to find a place without the help of the Mariavites. There was also an option to stay in a convent and become a nun. Keeping some girls within the convent must have been quite convenient for the Congregation itself as that meant a guarantee of continuing existence of the Congregation, maintenance of the number of sisters needed and what is more important – a sister neophyte who knew Yiddish and who had experienced conversion herself could have been a wonderful teacher and supervisor for the catechumens. Realizing this situation Turczynowicz ordered the sisters to teach the girls not only about the truths of the Christian religion, or how to read, write, do arithmetics, but also how to work, as he put in the Rule’s Chapter Five’s fifth article: “After the holy baptism [the Mariavites] have to teach various work („*robot i pracy*”<sup>33</sup>) so they [the converts] could be useful to themselves and to the others.”<sup>33</sup> In the letter to the congregation<sup>34</sup> on the 2nd of January 1744 Turczynowicz wrote about the importance of helping the neophytes and he put it in a very convincing preacher’s tone that is reminiscent more of the apocalyptical feeling of Baroque than the waking era of Enlightenment. He depicts Jewesses as poor and stray, having abandoned or been abandoned by their families and as absolutely incapable of work. According to Turczynowicz, for the latter reason it was very difficult to get them a job in a Catholic home or find them a Catholic spouse. There is some uncertainty whether he exaggerated the pitiful state of girls of Jewish origin in this depiction in order to get the support he needed. It is possible that it was merely an echo of a stereotype of Jewish girls not being in a position to get a decent education. However, it is also likely that Turczynowicz and the Mariavites might have encountered problems with the converts not being accepted in the Christian society. The social programme of integrating the neophytes like the one created by Turczynowicz had never been employed in Lithuania or in the lands of the former Polish-Lithuanian kingdom before, and local people must have received it not without suspicion, not to speak of the possibility of employing converted Jewesses in their own home or getting them married with their sons.

33 Borowska M. OSB, Reguła, p. 339.

34 List okolny fundatora siostr Maryawitek s. p. X. Kanonika Tarczynowicza, p. 392-395.

Turczynowicz illustrates a popular negative opinion about the Jewish converts with a saying: "a baptized Jew is like a hidden wolf"<sup>35</sup>.

The Rule written by Turczynowicz instructed the Mariavites to take care of anyone who wanted to convert and to provide them with the necessary education. The sisters had to inform the authorities of the catechumen's desire to be baptized. The Rule also said that a catechumen had to be examined by the Church authorities in front of two or three witnesses<sup>36</sup>, the Mariavites were preparing the girls precisely for this exam. V. Zahorsky also mentions the examination:

In order to escape the abuse that might originate from too much zeal, a neophyte had to give an exam in front of bishop, magistrate and sometimes even a delegate of the kehilla<sup>37</sup> before the baptism<sup>38</sup>.

The Instruction for the inspector of the Mariavites added new references concerning the neophytes. A girl could not be admitted to convent without a written permission from the lay authorities (*świeckiego urzędu*). After a baptism a girl had to be clothed and supported, she also had to take on some work so she could take care of herself and others. It is not really clear what the procedure looked like before 1795, but after Vilnius was absorbed into the Russian empire police documents and the correspondence of the Church allows us to recreate the legal procedure of a baptism. At first, a person willing to get baptized had to be questioned by the police in order to be sure that his or her will to convert was unconstrained. Later a bishop or another Church representative<sup>39</sup> sent the candidate to a convent (a girl usually to the Mariavites). The sources mention two testimonies required for the Dean's office (*do urzędu Dziekana*): on the knowledge of the doctrine and good behaviour<sup>40</sup>. It is not quite clear who the people who issued these testimonies were – either the monks or nuns themselves or other Church representatives who were involved in the conversion process<sup>41</sup>. The neophytes also received a onetime allowance<sup>42</sup>

35 Ibid., p. 393.

36 Borowska M. OSB, Reguła, p. 339.

37 It remains unclear where from Zahorski gets this very highly unlikely fact.

38 Zahorsky W., Kościół Św. Stefana i zgromadzenie mariawitek..

39 Sometimes a catechumen was sent to the Mariavites by a visitor of monasteries of Vilnius bishopric in the name of the bishop of Vilnius.

40 In files of baptism of Chaja Jochelowna (after the baptism – Katarzyna Lipinska) VU RS F 57, B 54, 134, Leika Asowna VU RS F 57, B 54, 130, Sorka Zelikowna VU RS F 57, B 54, 130.

41 These two statements are required in Sara Szydelska's baptism file. In the case of Chaja Jochelowna these two statements are expected to arrive from a churchman who educated her.

(*jednorazowego pieniężnego wsparcia*<sup>43</sup>). One of the previously mentioned anonymous Mariavites wrote that “at the moment”, i.e. 1820, there were 465 pupils in the seventeen convents and 13 of them were neophytes or catechumens<sup>44</sup>. “Last year”, i.e. 1819, one neophyte was given to a “service” (*przyzwoitą służbę* – maybe becoming a nun?), another one had been given a promise to get married, two others were already married to “decent craftsmen”, another one to an officer. There was also one who was offered a dowry by an anonymous person and one who was getting it from one of the Mariavites<sup>45</sup>. This information shows that the Mariavites were determined to help a convert to establish herself in the Christian society. A small amount of converts and catechumens in the convents was nevertheless a huge burden: the sisters had to take care of every convert’s fate individually, especially as we see a record of a sister herself providing a girl with a dowry.

When a girl came to the Mariavites her life must have changed tremendously. There were no traits of the old identity left, a girl was completely integrated (at least officially as the question of her relation with the new community and full participation in its life is a separate matter). The converted Jewesses were given new names and the old one ceased to exist<sup>46</sup>. Moreover, a Jewess lost her father’s name and got a surname instead. It became impossible to identify a nationality or previous faith of a convert: a girl became a *tabula rasa*, in the lists of the converts one can only find Elżbieta Pocyńska, Zofia Wilalska, Magdalena Domiczyńska, etc<sup>47</sup>, with no reference to the girl’s origin.

42 The size of allowance is not indicated, but Zofia Rodkiewiczówna mentions it (*Letter of Zofia Rodkiewiczówna*, VU RS F 57, B 54, 134) and it is also required by a mother of a preteen Jewish girl and neophyte Teresa Tomicka (*Letter of Teresa Tomicka*, VU RS F 57, B 54, 130), even though they were baptised in the convent of the Visitation order. It is possible that this allowance had nothing to do exceptionally with the Mariavites, but was a common support for a convert.

43 VU RS F 57, B 54, 134, also *zapomoga* VU RS F 57, B 54, 130.

44 Krótka historia zgromadzenia siostr Mariæ Vitæ, napisana przez jedną Mariawitkę, p. 35.

45 *Ibid.*, p. 35.

46 A certificate of baptism granted to a Jewess Franciszka Murawska (MAB RS F273, b. 3920) issued on the sixth of February 1843 tells that she voluntarily came to get baptised. She was admitted to Slanim convent by the mother superior Waszkiewiczówna, baptised by a priest Hryniewicz and spend several years in the convent probably receiving the education she needed. Afterwards she came to Vilnius where at the moment of issuing a certificate she undertook “the service” („*zajmuje się obowiązkiem służebnym*”). It is not very clear what was this “service”, it is likely that it is monkhood had in mind. The fact that she is not married is testified by a Roża Gorska, who is also mentioned in the lists of the sisters of Vilnius convent. Certificate is issued by Zofia Rudkiewiczówna.

47 1830 visitation of Vilnius convent of the Mariavites LVIA F 694, Ap. 1, b. 949.

Vilnius Mariavites' convent's visitation document of 1828 and a list of people residing in the convent allow us to reconstruct some of the methods used when giving surnames to the converts. It seems that this process was conducted with no particular imagination. Most of the surnames are influenced by the Polish names of the months, probably according to the month when the baptism took place<sup>48</sup>, for example: Marczewska (Marzec – March), Kwiecinska (Kwiecień – April), Lipiecka (Lipiec – July), Lutecka (Luty – February), Styczynska (Styczeń – Sausis). The surname Stefanowska is also common, as the church next to the convent was namely St. Stephens's (Stephan in Polish – Stefan). Even catechumens are already included in the lists with Christian names: Julianna Protanska, Elżbieta Semplinska, Aniela Woyciechowna, Tekla Henrycka. Once a girl entered the premises of a convent of the *Mariae Vitae* Congregation there was no Jewess left – a new person and a new identity was formed.

### (Un)usual cases

The first closedown of the Congregation in 1773 showed that the activity of the Mariavites was not that well-run. The tensions between the Jewish and Christian communities, the unusual activities of the Mariavites amongst the non-Christians and possibly a less than neat procedure of baptism could have raised some doubts not only within the Church but within the Jewish community as well. The fact that Turczynowicz was accused of forcible baptisms just before his death indicates very tense relations between the Congregation and the Jews. The anonymous Mariavite calls these accusations void and slander of the enemies: "... none of the neophytes was ever forced to leave the non believing Jews"<sup>49</sup>. However, her words are quite ambivalent when she talks about the Jews: they are lost and need to be taken back to "the real path", but at the same time they are enemies to be fought. When she writes about the first closedown she calls the situation: "the destruction of a weapon to fight them [Jews]"<sup>50</sup>, and her regretful tone reminds us of the "stories and polemics that mourned the Jewish fallacy"<sup>51</sup> and called to believe in "the miracle of conver-

48 For example: Chaja Jachelowna who was baptised on the eighth of July 1848 was renamed into Katarzyna Lipinska, VU RS F 57, B 54, 134.

49 Krótka historia zgromadzenia sióstr *Mariae Vitae*, napisana przez jedną mariawitkę, p. 22.

50 Ibid., p. 21.

51 Teter M., Jewish conversions to Catholicism, p. 257.

sion”<sup>52</sup>. Jews are stereotypically depicted as “very stubborn”<sup>53</sup> and “unwilling to prostrate themselves in front of the cross”<sup>54</sup>.

The third article of the second chapter of the Rule says: “... male strangers cannot be let into the convent”<sup>55</sup>. The fact that only a certain part of men are not allowed coming in, records an exception in the context of the convents<sup>56</sup>. The article allowed men to help the nuns. If we take a look at the list of persons who lived and worked in the convent we will see that without exception all the servants were male and the nuns could not avoid interacting with them. The nuns, the catechumens, the converts and the male staff worked all together in the church and the convent. The male staff included: Antoni Bakanowski – an organist<sup>57</sup>; Adam Przychocki – position not indicated, and three of his sons – Stephen, Jan and Tom. Other servants: Andrzej (?), Władysław Chit, Szymon Mackiewicz ir Michał Silicki. Their occupations are also unknown. This collaboration between females and males might be a reference to the attempt of Turczynowicz to convert men. There simply was no institution to take care of them. Possibly the priest sheltered them by the St. Stephen’s church and thus the encounter between the Mariavites and them was inevitable. Both the ones who serve in the church and the ones who work in the convent in the list of 1830 are entitled as “the ones who are in the convent” (*osób znajdujących się w klasztorze*).

There is a curious case of Antonina Minuwska. Right under her name in the list there are the names of two of her sons: Justin and Jan, and a daughter Jozefa. Antonina Minuwska is indicated as one of the orphan neophytes. Her case is interesting as she was probably received in the convent as an adult with three children. Nevertheless she is indicated as an orphan (*sieroty*) (was she an actual orphan or did it just mean that she had left her family, or maybe she was a widow and three of her children got into the list as orphans?) and was baptized with all of her children (their names are already Christian in the list).

52 Ibid., p. 257.

53 Choinski–Jeske T., p. 20.

54 Ibid., p. 20. However Choinski–Jeske in his book emphatically talks about boys, whereas girls according to him are “more favourable”.

55 Borowska M. OSB, Reguła druga mariawitek, Nasza Przeszłość, (Kraków, 2000), t. 94, p. 337.

56 Ibid., p. 337.

57 This organist is also mentioned in one of the letters of Zofia Rudkiewiczówna in 1845 (VU RS F 57, B 54, 134). It says that he not only works in the convent but also lives there. Thus it is likely that there were more male servants and workers who lived in the convent together with the nuns.

Thus, we do not know her nationality and it is difficult to tell more, nonetheless we cannot exclude the possibility that she might have left her husband or that he died and she turned to the Mariavites not only because of the religious concern but also because of the hardships of being alone. It is very likely that girls often turned to the sisters seeking material rather than spiritual help. Social guarantees and financial support, or even a job and marriage later, might have been quite a drive to baptize. What is more surprising is that the Congregation dedicated to work amongst female non-Christians also welcomed boys as in Minuwska's case. The names of the children are Christian so it is likely they were baptized and taken care of in the convent together with their mother.

Naturally, the Jewish community cannot have been delighted with the members who left. There were cases when after a baptism Jews came back to their native communities and families. The Mother superior of Vilnius Mariavites' convent Zofia Rudkiewiczówna wrote to Bishop Jan Ciwinski in 1845<sup>58</sup> about a case when a baptized Jewess did not wish to stay with Mariavites anymore and wanted to go back to her family in Ukmergė. Girls also managed to escape and run away before baptism<sup>59</sup>. Relatives of the catechumens and neophytes also showed their discontent with the activity of the sisters. This might have been one of the reasons of the first closedown. Jewish attempts to retrieve the lost members of the community can be illustrated with several documents. One of them is a file of 1807<sup>60</sup> concerning a Jewish infant baptized in the Mariavites' church of St. Stephen. A Jew from Troki county, David Berkowicz, turned to the court and accused the Mariavites of baptising his son without his permission and asked to get the child back (he was kept in

58 *A letter of Zofia Rudkiewiczówna*, VU RS F 57, B 54, 134.

59 Rocha Mowszówna Krawcówna escaped a convent in Vilnius. She was sent to the convent not by the bishop but by a priest of St. John's church and visitor of Vilnius monasteries, so it is not quite clear how well she already knew about the faith and if she came there absolutely voluntarily. Sara Szydelska also ran away VU RS F 57, B 54, 130. The disappointment could have come because of the failed expectations when in the convent of the Mariavites. For example, we have a document with the neophyte's thoughts on her experience there: "what is good when instead of learning prays and other basics of religion I was tormented with work, i.e. I had to take care of the animals, to do laundry, to cook, to dig in a garden, and they will begin to prepare me only in one year". Thus, the aim of the Mariavites is no longer the care, but the survival. Lewalski K., p. 184. However, it seems that it was not a Mariavites' problem alone. There are records about men who fled the monasteries, very often with an inducement from other Jews or family. Baptism files of Leiba Renowicz (VU RS F 57, B 54, 135), Chaim Dawidowicz Ritt (VU RS F 57, B 54, 141).

60 A file of a baptism of Jew Berkowicz' son, Hu 2/7919.6.

Szaterniki hospital at the time). The misunderstanding originated from the permission that was given only on the behalf of a child's mother, China, who testified that she had wanted to be Catholic from an early age. With these seemingly exceptionally spiritual aspirations she decided to turn to the Mariavites taking her infant with her, hoping that they both would be eventually baptized. The baptism took place earlier than it was expected because of the child's illness so he would not die without being baptized. Both the Mariavites who testified in the court and the godparents claimed that the Jewess herself wanted to convert very much and did not mention the father even once. David Berkowicz's assertion that his child's baptism was invalid could not be acknowledged as according to Benedict XIV's bull (1747) a child had to be brought up as a Catholic no matter what the circumstances of the baptism and whether there was an agreement of both parents or not. The story of China herself is no less intriguing: she admitted in the trial that she left her husband and, advised by the scribe Josef Statkewicz, whom she wished to marry; she travelled to Vilnius to find a convent that would give her shelter and would prepare her for a baptism. When she was describing this period of her life she would not stop repeating that it was not the only reason to convert and that her wish to become Catholic was genuine. However, this becomes really hard to believe when she later said that Józef Statkewicz disappeared and her will to convert became weaker and she started to doubt. According to the procedure, China was questioned by the police and after the last questioning she did not come back as she found her parents, brothers and husband waiting for her and she stayed with them. In the end she wanted to retrieve her child who was by that time already a Catholic and has been raised separately from his Jewish parents. As we can see the genuine religious drive mentioned several times in the document was a much more calculated<sup>61</sup> step than it might have seemed in the beginning. It is likely that cases such as this, when a Jewess who decided to get married with a Catholic turned to the Mariavites, even with a child on her hands, were not unique.

61 A witness from Vilnius Ana Bilova told that China wanted to get married with the scribe and he told her he had 50 000 zloty. A file of a baptism of Jew Berkowicz' son, Hu 2/7919.6.



## Conclusions

It is not quite clear what was the procedure of a baptism before Lithuania was entirely taken over by Russian empire, however afterwards a person willing to baptism had to turn to the police and state his will, and after the readiness was confirmed (good behaviour and some knowledge about the Roman Catholic faith) she would be given to the Mariavites for the preparations. When taking care of a Catholic-to-be the Mariavites would provide her with some financial support (a place to stay in the convent, clothes and onetime allowance), necessary religious knowledge and would take care that she gets at least a minimal education that would help her to integrate into the Christian society.

It is unlikely that all the girls in the convents (neophytes, orphaned noble girls and city girls that paid for the tuition) were being taught according to the same programme as their goals must have differed very much: noble girls and city girls did not have a need to adapt themselves in the new environment, the education and possibly a place to stay was enough for them - whereas converts were left without their previous identity and had to learn how to be a part of the world that other girls belonged since they were born. In order to prevent apostasy the neophyte was provided with a new "social face", her interaction with the native community was limited and after she was educated a place to work or a marriage would have been arranged.

The Mariavites also welcomed Jewish women with their children even if they were boys, and it is likely they were baptized all together. It was not important if the permission to baptize a child was received only from one of the parents. *Post factum* a child had to remain Christian even if his parents changed their minds or one of them objected and could not have been given back to his Jewish parent(s). This rule was valid before Lithuania got into the Russian empire and after. Jews tried to oppose the system and to retrieve the lost members of the community, however these attempts could have been successful only if a neophyte was an adult and decided to come back himself or herself. Widowhood, potential marriage with a Catholic or financial troubles could have become a real motive to baptize and turn to the Mariavites who could have solved a significant part of financial and social problems of a Jewess.

Innovative and unique social programme of the Congregation, that embraced financial and social help and education, tried to solve the problems of converts of the eighteenth century. The Mariavites took their mission much

further than a mere financial aid – they offered the Jewesses a finished system that helped them to become and stay Christian. It created conditions that measured up to, or even surpassed, those offered by the Jewish community. Thus it became a more attractive motivation than sophisticated theological polemics for the baptism for poorly educated people.

# The Hebrew Print and the Jewish Society in North Transylvania in the 20<sup>th</sup> Century. The Hebrew Printing House from Seini, Satu Mare County

*by Maria Radosav*

## Abstract

The article is a study research that attempts to reconstitute one facet of the Jewish cultural history, represented by the Jewish typographical activity in a geographic and historic context, i.e. North Transylvania at the end of the 19th and the beginning of the 20th centuries.

The core of the study is represented by a detailed research of the typographical activity of Jacov Wieder's printing house that he had set up in 1897 at Seini, a small locality in the county of Satu Mare. Wieder's printing house, where some 150 Hebrew book titles were printed, was activated alongside with some other 20 Hebrew printing houses of the same county until 1944. The Hebrew books printed at Seini are thoroughly examined from the point of view of their subject and authors.

The high technical quality of the print of Wieder's printing house and not less the prestige of the authors contributed to its fame and reputation. The books were distributed throughout the world and reached the Jewish communities from countries in the immediate proximity Eastern, Central and Western Europe and even North America and the Land of Israel.

## Zusammenfassung

Der Artikel ist eine Forschungsarbeit, die eine Facette der jüdischen Kulturgeschichte beleuchtet, welche durch die jüdisch-typographische Aktivität in ihrem geographischen und historischen Kontext repräsentiert wird. In diesem Fall bezieht es sich auf den Norden Transsylvaniens an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert.

Der Kern dieser Studie ist eine Detailuntersuchung, die sich der typographischen Aktivität des Verlags von Jacov Wieder widmet. Wieder gründete den Verlag 1897 in Seini, einer kleinen Ortschaft in der Region Satu Mare. Der Wieder Verlag, in dem an die 150 hebräische Titel gedruckt wurden, bestand neben circa 20 anderen hebräischen Verlagshäusern im selben Bezirk bis 1944. Die hebräischen Bücher, die in Seini gedruckt wurden, werden in Bezug auf ihre Inhalte und die Autoren sorgfältig untersucht.

Die hohe technische Qualität der Druckerzeugnisse des Wieder Verlags und nicht zuletzt das Prestige der Autoren trugen zu seinem Ruhm und seiner Reputation bei. Die Bücher wurden in der ganzen Welt verbreitet und erreichten jüdische Gemeinden in vielen Ländern Ost(mittel)europas, Westeuropas und sogar Nordamerika und in Eretz Israel.

## Historical context

The emergence and development of the Hebrew print at Seini may be circumscribed in the evolutionary trend of the Hebrew printing in Transylvania in the last decades of the 19<sup>th</sup> century and the first half of the 20<sup>th</sup>. Beyond the cultural reasons that the spread and development of the Hebrew print in that period incorporate, the emergence of the Hebrew printing houses was undoubtedly a reaction to the attempts of assimilation and a way to preserve spiritual identity. On the other hand, the Hebrew print was part of a general trend in the economic and industrial evolution as printed books were destined to market and to trade – it was generally subject to economic reasons in a modern society.

The Jews of this part of Europe, more exactly those from the territories placed under the authority of Hungary within the Austro-Hungarian Empire, hold important positions in the country's economy. Two thirds of the Jewish population were part of the lower bourgeoisie and the industrial working class; one fourth, respectively, half of the writers, artists, journalists, lawyers, engineers, doctors and a fifth of the liberal professions were represented by the Jews at the turn of the centuries. Similarly, the Jews occupied an important part among the merchants, the industrial entrepreneurs, leaseholders in agriculture and in finances.<sup>1</sup>

Within the printing business, the Jews represented 57.5 % of the total number of the printing house owners and 18.37 % of the printers in Hungary at 1910 were also Jewish. According to the occupational employment statistics in Hungary there were 554 Jewish printing house owners and 2,813 Jewish printers. The Jewish printing house owners represented the largest segment within the occupational crafts hold by Jews. Thus, 57.05 % of the printing houses in Hungary belonged to Jews, 47.31 % of the workers in the supplying services, 23.62 % of the butchery owners, 22.85 % of the bakery owners, 20.90 % of the tailors, 12.03 % of the barbers, 8.91 of the shoemakers, etc.<sup>2</sup>

A general view of the Jewish printing houses of the North West of Transylvania in the interwar period may be reconstituted based on documents and re-

1 Barany, G.: *Magyar Jews or Jewish Magyar? Reflections on the Question of Assimilation*. In: *Jews and Non-Jews in Eastern Europe*. Vago and Mosse, New York, 1974, p. 670.

2 Katus, L.: *The Occupational Structure of Hungarian Jewry in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. In: *Jews in the Hungarian Economy, 1760-1945*, Ed. by M.K.Silber, Jerusalem, The Magnes Press, The Hebrew University, 1992, p. 103; also cf. Dr. Venetianer, L.: *A Magyar Zsidóság Története*. Budapest, 1922, p. 483.

ports indited at the request of the Romanian governmental authorities. Those reports recorded and pointed out the entire printing activity in Romania and had a double purpose: on the one hand to set clear rules regarding the legal repository of printed books and on the other hand to have a clear control on all printed matters that were published after 1922 when the number of communist, irredentist and Anti-State publications multiplied exceedingly. This last objective was not clearly formulated but it derives from the orders and regulations issued by the authorities when all the printing houses were inventoried.

The authorities of the county of Satu Mare, just as those in the other parts of Romania, periodically submitted reports on the printing houses that included details on Jewish printing houses and those that printed with Hebrew characters. Thus, in 1923, the Ministry of Instruction, the Department of "The House of Schools and Cultural Life" sent the address No. 2219, signed by the minister C. Angelescu to the Prefect of the county of Satu Mare. In it, the authorities were asked to send in accordance with "the law concerning the obligations of the graphical arts workshops issued on March 19, 1904" (supplemented by the law of December 18, 1922) "to all the libraries mentioned by the law during the month of January of each year, a list with all printing houses and graphic establishments functioning in their district and give periodical reports on all the later changes". Also, it was stipulated that the lists "destined to the Library of the Romanian Athenaeum be sent directly to the House of Schools".<sup>3</sup>

In 1926, the Ministry of the Interior, through the agency of the Department of General Administration, Disputed Claims and Statistics, required the Prefect of the county of Satu Mare to send to the Romanian Academy "a list containing printing houses and graphic workshops" functioning in the county because "the Academy could not get hold of all the publications printed throughout the country that had to be included in the collection of its library". Moreover, the Academy "could not make a record of all the printing houses and graphic workshops existing in the country" the more so as they were "cultural documents of a great value and are indispensable for the control of all types of publications that are issued." All along the same line, it becomes clear that the county Prefect's offices were mandated to send the "Romanian Acad-

3 The National Archives of Satu Mare. The Prefectura of the Satu Mare county Fund, No. 56, leaf 42.

emy, during the month of January of each year such a record with all the changes that occurred meanwhile".<sup>4</sup>

Following those addresses, many records of the kind were indited, such as "a list of printing houses, lithographies and graphic workshops" that operated in the city of Baia Mare that comprised the printing house "Dacia" (a joint stock company), situated at No.1, Decebal street; the printing house "Hermes" (a limited partnership society owned by Andrei Barotan and spouse), situated at No.1, Crisan street; the Jewish printing house of Aladar Frankovits, situated at No. 17, Unirea Square; and the printing house "Presa Libera", a branch of the enterprise of Satu Mare, located at No. 13, Unirea Square.<sup>5</sup>

On February 22, 1927, in "a table of all the printing houses and other establishments of the sort functioning in the county of Satu Mare", 17 printing houses were listed. Many of those printing houses were owned by Jewish proprietors: Alexandru Weisz, Emeric Singer, Natan Hirsch and Josef Scheiman from Satu Mare, Aladar Frankovits from Baia Mare, Herman Friedman from Halmeu and Jacob Wieder from Seini.<sup>6</sup> In 1927, reports of the same sort were written, but this time by the county chiefs and local notary offices. Thus, the county chief's office from Seini mentioned that "in the town of Seini there is Jacov Wieder's printing house and book binding workshop", the notary office from Halmeu mentioned the printing house of a "small size with manual work" that belonged to Herman Friedman and in the city of Satu Mare eight printing houses are listed, out of which four belonged to Jewish proprietors: Alexandru Weisz, Josef Scheiman, Emeric Singer and Natan Hirsch.<sup>7</sup> In 1927 another printing house is mentioned in Carei that belonged to Sigismund Roth and Ludovic Komaromi.<sup>8</sup> In 1929, beside the already well known printing houses, some more were set up, those belonging to Jelenik and Davidovits, Kleiman and Heinrich and that of Emerich Horovits.<sup>9</sup>

A last report on the printing houses from the county of Satu Mare dates from 1930. 12 printing houses are mentioned in the city of Satu Mare and other five dispersed in the county. Those owned by Jewish proprietors were Frankovits' printing house in Baia Mare, Jacov Wieder's "Viata Culturala"

4 Idem, No.23, l. 8.

5 Idem, No.56, l.19.

6 Idem, No.23, l.20.

7 Ibidem, l.14-25.

8 Ibidem, l.27.

9 Ibidem, l. 57.

printing house in Seini, whereas the printing house from Halmeu was no longer mentioned.<sup>10</sup> The printing house from Seini is mentioned by the name of “Viata culturala” since 1928.<sup>11</sup> The name of the Satu Mare printing house owned by Jelenik and Davidovits was “Unitas” while that owned by Emeric Singer was named “Globus”.<sup>12</sup>

Certainly, in the county of Satu Mare the majority of the printing houses belonged to Jews. Thus, out of 20 printing houses that functioned in the county between 1922-1930, 10 were owned by Jewish proprietors and two of them, that of Hirsch from Satu Mare and the one owned by Jacov Wieder at Seini, printed also with Hebrew characters.

The table below indicates the printing houses that were operating in the Satu Mare county between 1922-1930 as mentioned in the archive documents:<sup>13</sup>

Nr. Crt.	Name of the printing house	Proprietor	Address	Locality
1.	„Pallas”	Dr. Schefler Anton	5, Gh.Lazăr Str.	Satu Mare
2.	„Presa liberă”	Presa liberă, S.p.a.	4, Cuza Vodă Str.	Satu Mare
3.	„Nord și Orient”	Szasz Francisc	26, Ștefan cel Mare Str.	Satu Mare
4.	„Gloria”	Balogh și Kővári, S.A.	1, Cuza Vodă Str.	Satu Mare
5.	„Patria”	Manyák Carol	24, Mihai Viteazul Str.	Satu Mare
6.	„Unitas”	Jelenik și Davidovits	4, Crișan Str.	Satu Mare
7.	„Weisz”	Weisz Alexandru	9, Brătianu Sq.	Satu Mare
8.	„Scheiman”	Scheiman Josif	23, Mihai Viteazul Str.	Satu Mare

10 Ibidem, l.60.

11 Ibidem, l.50.

12 Ibidem, l.27-50.

13 Ibidem, passim.

9.	„Hirsch”	Hirsch Ludovic	8, Cuza Vodă Str.	Satu Mare
10.	-	Kleinman și Heinrich	4, V. Lucaciu Str.	Satu Mare
11.	„Boros”	Boros Adolf	10, V. Lucaciu Str.	Satu Mare
12.	„Horovitz”	Horovitz Emerich	51, Negru Vodă Blvd.	Satu Mare
13.	„Szamos”	S.A.	4, Cuza Vodă Str.	Satu Mare
14.	„Roth și Komaromy”	Roth Sigismund și Komaromy Ludovic	3, Iuliu Maniu Str.	Carei
15.	„Dacia”	S.A.	1, Crișan Str.	Baia Mare
16.	„Frankovits”	Frankovits Aladar	12, Unirii Sq.	Baia Mare
17.	„Minerva”	S.A.	14, Unirii Sq.	Baia Mare
18.	„Friedman”	Friedman Herman	-	Halmeu
19.	„Mercur”	Emil Pop	-	Șomcuta Mare
20.	„Viața Culturală”	Wieder Jacob	-	Seini

### The printing house from Seini

Apparently, the printing house from Seini that belonged to the Wieder family began its typographic activity in 1897 as it is mentioned in a document issued by the county chief office of the Seini rural district on September 17, 1897. The document acknowledges that the printing house “possesses a patent of industry No. 716/1897 issued on February 9, 1897 as recorded in the industrial registers”. Based on this act, the firm was re-registered in 1931 at the



Chamber of Commerce and Industry.<sup>14</sup> Another document entitled “Request for registration” of August 21, 1931 mentions that Jacov Wieder, resident of Seini, born in Baia Sprie on July 12, 1872, requested the re-registration of his firm with “print, typography, book binding and foundry” as objects of activity, that was set up on February 9, 1897. It is mentioned in the request that the firm was not adjudged insolvent in the last ten years. The Seini printing house had a branch in Alesd, the county of Bihor, that was managed by David Pollak.<sup>15</sup>

In 1938, after a large campaign of checking the citizenship of the Jewish population launched by the Romanian authorities, the Rural Court of Seini issued a “final decision” on August 30, 1938, which certificated that Jacov Wieder had been recorded in the Register of Nationality and was granted “the right of indigenization in the town of Seini”. The document also mentions that Wieder proved, that before February 24, 1924 he had not asked, as granted by the law, for “another citizenship and did not give up the Romanian one” and that “he was granted the Romanian citizenship that he had not lost”.<sup>16</sup> The certificate attesting his citizenship served Jacov Wieder to forward to the Register of Commerce, on April 12, 1939, another “petition of re-matriculation of his firm”. Based on the 1931 matriculation, Wieder’s firm was re-registered in 1939 and was granted the right to legally function.<sup>17</sup>

Beginning with the end of the 19<sup>th</sup> century, the activity of the Wieder printing house became undoubtedly part of the Seini economic and industrial growth to which the Jewish entrepreneurs essentially contributed. Among the most important industrialists of Hungary at the end of the 19<sup>th</sup> century was Lipot Holicser who opened a liquor factory at Seini.<sup>18</sup> Beginning with the end of the 18<sup>th</sup> century all through 1944, the economic and industrial development in Seini was subsequent to the demographic growth of the Jewish population that gradually acquired an unprecedented economic position.

The first Jews settled at Seini in the second half of the 18<sup>th</sup> century. Documents mention that in 1756 a certain Jacobus Israel moved from Seini to Potau<sup>19</sup> and in 1757 the Jews from Seini did not “pay their dues consisting of 70

14 National Archives of Satu Mare county, the Satu Mare Courthouse Fund, File No. 2522, leaf 2.

15 Ibidem, leaf 1.

16 Ibidem, l.4.

17 Ibidem, l. 3.

18 Dr. Venetianer, Lajos: *A Magyar Zsidóság Története*. Budapest, 1922, p. 483.

19 Dorner, A.E.: *Evreii din comitatul Satu Mare in secolul XVIII, 1723-1760*, Cluj Napoca, Cluj University Press, European Studies Foundation Publishing House, 1998, Vol. I, p. 305.

fowls” to the *comitatense* (the county) institutions.<sup>20</sup> In the occupational structure, the Jews of Seini in the 18<sup>th</sup> century were mainly merchants and cattle and sheep breeders. In 1761, the registers of the revenue authorities mention that all the financial obligations for the year 1760 of a certain Moises Israel from Seini have been paid off.<sup>21</sup> Another document of 1762 mentions that Abraham Zelikovics from Seini “made a deal with the inhabitants of the village of Bo-inești for supplying local inns with liquors, for which he paid all the taxes, although the value of the merchandise (liquor) was never paid; that is why he asked for justice in court”.<sup>22</sup> In 1768, another liquor merchant is mentioned to whom “the same Itsok Vamos did not pay back the 35 Florins that he owed him for wine and brandy that he had sold”.<sup>23</sup> In the conscription of 1781 the Jews of Seini that had to pay the tolerance tax were enumerated to 34 householders.<sup>24</sup> During 120 years, the number of Jewish families living in Seini sextupled, thus in 1944 there were about 200 Jewish families in Seini.<sup>25</sup>

In this general social, historical and economic environment of Seini, Wieder’s printing house started to operate in 1905 when the first book written with Hebrew characters was printed. It was a collection of sermons entitled *Yeroth Devasb* that belonged to Rabbi Jehonatan Oeibschitz, and was written in Yiddish.<sup>26</sup> The printing house functioned until 1943 and printed about 150 Hebrew book titles and journals such as *Apirion*, *Bet veAd leHachamim*, *Obel Yitzḥac*, *Kvutsei Efraim*, etc.<sup>27</sup>

The topics of the books printed at Seini are of a rich diversity: *she’eloth utschuvot*, *hidushei Shas*, *drashot*, *musar* literature, biblical commentaries, new editions of manuscripts of biblical commentaries and many books in Yiddish.<sup>28</sup> Most of them were printed in Rashi writing. From a technical point of view

20 Idem, p. 307.

21 Dorner, A.E.: *Evreii din comitatul Satu Mare in secolul XVIII, 1723-1760*. Cluj Napoca, Cluj University Press, European Studies Foundation Publishing House, 2000, Vol. II, p. 115.

22 Ibidem, p. 121.

23 Ibidem, p. 173.

24 Ibidem, p. 299.

25 Cohen, Y.: *HaDefus baYvri beTransilvania*. In: *Kiryat Sefer*. Jerusalem, Ed. Magnes, 1958, p. 388.

26 Cf. Adler, A.N.: *A Gazetteer of the Hebrew Printing*. London, 1917; the author erroneously mentions that the first book ever printed at Seini was a Talmud Yerushalmi in 1900. In fact, the first book was printed there in 1905 and the Talmud Yerushalmi that Adler mentions was printed only in 1909.

27 Cohen, Y., *op. cit.*, p. 388. In his article, Cohen affirms that 126 Hebrew books were printed at Seini. In the collection of the National Library in Jerusalem I identified 24 more book titles printed at Seini that Cohen did not mention, which makes a total of 150 Hebrew book titles.

28 Ibidem.

the books were craftsmen work, with fine letters and on first class paper, facts that contributed to the growing prestige of the printing house.

Among the most important periodicals printed at Seini was the *Apirion* (The Canopy). It was first published in Budapest for two years, between 1923-1924. Its editorial board that was in New York moved its printing to Seini in 1925. It was there that the journal was uninterruptedly printed from 1925 – when its first issue of the third year of publication came out – until 1928<sup>29</sup>. *Apirion* was a religious periodical that comprised sermons and commentaries on various topics. The editorials were signed by Shmuel Miller from New York who was also editor of the review. During the years when the journal was printed in Seini, Miller's editorials approached many aspects of the Jewish life and tradition and touched moral, religious, theological questions. In this context some of the titles should be emphasized: "The Rules of the American Communities", "In Mattatiah's Days", "The Nights in the Month of Tevet", "Gathering and Separation", "Halachot for Leil Seder", "Preparation and Holiness", "The Reading of the *Shema* prayer in the Morning", "When the Month of Av Begins", etc. The journal also published religious poetry signed by local poets such as M. D. Edelstein from Timisoara, or by poets from abroad such as Manase Blumenthal from Jerusalem.

Beside Hebrew books and journals, the leaflets make up another category of Hebrew printed works that came out at Seini in Wieder's printing house. They were special issues that were published on different occasions: at the decease of a Rabbi or an important personality. Many were leaflets containing prayers for women, summons or questions addressed to rabbis on conflictual matters, public protests against community leaders, etc.

### Authors that printed at Seini

Most of the authors of the books printed at Seini came from the rabbinic world scattered all over the Jewish Diaspora. The reason that attracted the authors to this printing house was the fact that it was the third important in Transylvania after those from Sighet and Satu Mare. 116 authors were identified who might be classified according to the place of their origin as follows:

<sup>29</sup> Cohen, Y.: *Mekorot veKorot*. Jerusalem, Ed. Rubin Mass, 1982, p. 398.

Nr. Crt.	Zone	Number of authors	Percentage
1.	Transylvania	38	32 %
2.	The Old Regat, Bessarabia și Bukovina	26	22 %
3.	Hungary	23	19,8 %
4.	Poland and Galicia	15	13 %
5.	U.S.A. and England	8	6,89 %
6.	Israel	6	5,17 %
	Total	116	100 %

The rest of the books were mainly prayer books with no authors or re-editions of the classical writings.<sup>30</sup>

The geographical distribution of the authors that printed at Seini might be separated into three areas of *proximity* to the printing house from there. A first area covers the *proximate* region, the nearest area: rabbis that came from the neighborhood localities. This proximal region included authors such as Jehuda Grunwald, *tsadik* and *av bet din* at Satu Mare, who printed at Seini a book entitled *Hasidei Avot*, in 1925. From the information given on the title page of the book we find out that before settling in Satu Mare he “disseminated the Tora (teachings) in Sobotics, Bonihad and Suran”<sup>31</sup>. Shlomo Jehuda Tabak, “*dayan ve more tsedek* at Sighet, the son of the deceased rabbi .... (etc) Pesah Zvi ..... (etc.)”, is the author of many valuable books on the four parts of the *Shulban Aruch*, on the Tora, books of *she’eloth utschwof*<sup>32</sup> and of the book *Erech Shai* that he printed at Seini, in 1928. Rabbi Moshe David Friedman from Oradea, president of the *Hevra Malbush Erumim* printed his book *Pri Hemed* at Wieder’s printing house in Seini in 1933.<sup>33</sup>

30 *Pinkas haKehilot Romania*. Vol. II, Yad Vashem, Jerusalem, 1980, p. 200.

31 Grunwald, Jehuda: *Hasidei Avot*. Seini, Jacov Wieder printing House, 1925, p. 1.

32 Tabak, Shlomo Jehuda: *Erech Shai*. Seini, Jacov Wieder printing House, 1925, p. 1.

33 Friedman, Moshe David: *Pri Hemed*. Seini, Jacov Wieder printing house, 1933, p. 1.

A second category of authors that printed at Seini contains those who lived in regions outside the historical province of Transylvania, but still on the Romanian territory of the interwar period. It is undoubtedly a strong argument that asserts the idea that there was permanent communication and cultural and religious dialogue between the Jewish communities throughout Romania. The interregional system of relationships that took shape on the Romanian territory makes an example of the process of aggregation and growth of the Jewish population in a specific historical period and on a specific geographical territory, i.e. the interwar Romania. Moreover, in an area that experienced an unprecedented economic, cultural and political boost, the Jewish communities regrouped, reassembled around the new Zionist cultural model that aimed at shaping and strengthening the Jewish national consciousness and identity.<sup>34</sup>

Thus, in 1925, Rabbi Eliahu Rozenthal from Podu Ilioai (Moldavia) had his book *Yore Derech*, a Hasidic book that approaches ethical questions on religious faith, printed at Wieder's printing house in Seini.<sup>35</sup> Baruch Hirsch's book *Sipurai Tanach* was printed the same year. He was "hazan and teacher in Bucharest. Born in Botosani, he was known under the name of Baruch Hirsch Rozen."<sup>36</sup> Also from Bucharest was the author of the book *Zekhut Israel*, published in 1925 and "written by Israel, the son of Rabbi Itzhac Simha, blessed be his memory, from Bucharest".<sup>37</sup> The author and editor of the book *Meconen Evlenu*, Mordechai Drexler, was from Timisoara: "The book is written on a manuscript of R. Itzhac Ben Hayim Hacohen, found (in the collection) at the British Museum (and was) edited by Mordechai Ben Jehuda. Dr. Drexler, *av bet din* of the community of Timisoara". It was printed at Seini in 1932.<sup>38</sup>

Many of the authors that had their books printed at Wieder's printing house in Seini dwelt at great distances away, in remote regions of Europe, the U.S.A. and Israel. The fact that authors from far off were attracted by Wieder's printing house in Seini indirectly validated the prestige of the printing house within the Jewish communities and accredited it an exemplary reputation in a very competitive environment. Equally, the presence of authors from great geographical distances in the editorial production of Seini was part of and

34 Mendelsohn, E.: *Reflections on East-European Jewish Politics in the Twentieth Century*. In: *Yivo Annual*. Vol. XX, 1991, pp. 27-36, cf. and Idem: *The Jews of East-Central Europe between the World Wars*, Bloomington, Indiana University Press, 1987.

35 Rozenthal, Eliahu: *Yore Derech*. Seini, Jacov Wieder printing House, 1925, p. 1.

36 Hirsch, Baruch: *Sipurai Tanach*. Seini, Jacov Wieder printing House, 1925, p. 1.

37 Berger, Israel: *Zekhut Israel*. Seini, Jacov Wieder printing house, 1925, p. 1.

38 Drexler, Mordechai: *Meconen Evlenu*. Seini, Jacov Wieder printing house, 1932, p. 1.

strengthened the permanent communication and cultural and religious relationships between the Jewish communities of the Diaspora.

Ever since its inception, the printing house from Seini aroused the interest of rabbis from beyond the borders of the country. For instance, Jacov Ben Shraga, from “Izbica, the gubernia of Kalisz, Russian Poland”, had his book printed at Seini in 1907. The title of the book was *Kol Jacov* and was an anthology of commentaries on the significance of the prayer. The kabalistic character of the text limited its public to those few who were educated and initiated in the mystical exegesis and ritual.<sup>39</sup> The author of another book printed at Seini in 1924 was from Eastern Europe as well. His name was Hillel Posk, “the son the *gaon* Eliahu Posk, a Rabbi at Tatarbunar, and before (that) the Rabbi of the community from Zlatopoli”, and the title of his book was *Bet Hillel*.<sup>40</sup>

The western side of Europe, especially Great Britain and Holland, was represented in the Seini book production by many authors that issued at Jacov Wieder’s printing house. Avraham David Moshe Menosohn from England, who “was a Rabbi in Sednov, very close to Czernikov, in the State of Russia, and then in the State of the English people, in the city of Grimsby, and now in the city of Getshed, on the river Tyne” had his book *Ma’arbei Adam* printed at Seini in 1929.<sup>41</sup> The geographic trajectory that followed the author epitomized the permanent connections between the Jewish communities from Europe whereas the printing house from Seini became a central point in the cultural exchanges that took place within the Jewish world of the Western, Center and Eastern Europe.

Abraham Leichtag Waxman from Holland printed *Bet ve-Ad leHachamim* at Seini in 1928. He was the Rabbi of the community of Scheveningen and was the author of a book entitled *Gai Hazon*.<sup>42</sup> Mordechai Schreibman from Palestine was among those who printed at Seini. His biographic trajectory delineates the itinerary of the great history of the Jewish people in the context of their return to their homeland. He “who before (that) was a Rabbi at Birzola, Moscow, Tsirkizovo and now he is in Tel Aviv, Eretz Israel” was the author to the

39 Shraga, Jacov Ben: *Kol Jacov*. Seini, Jacov Wieder printing house, 1907, p. 1.

40 Posk, Hillel: *Bet Hillel*. Seini, Jacov Wieder printing house, 1924, p. 1.

41 Menosohn, Avraham David Moshe: *Ma’arbei Adam*. Seini, Jacov Wieder printing house, 1929, p. 1.

42 Waxman, Abraham Leichtag: *Bet ve-Ad leHachamim*. Seini, Jacov Wieder printing house, 1928, p. 1.

book *Minbat Mordechai*, printed in 1935. The first page also mentions that the book was ready for print since 1908.<sup>43</sup>

Many of the authors that chose Wieder's printing house were from the U.S.A., a fact that vouches for its *overseas* prominence. The American authors discovered the Seini printing house immediately after WW I when they first appealed to Wieder in order to have their books printed; yet, the richest period of their cooperation was between 1923-1933, when most of the books of American provenance were printed. Rabbi Baruch Meir Klein from New York had his book *Imrei Baruch* printed in 1923. It was a book of rabbinical commentaries that he published with the help of the "holy community of New York" where "he was the Rabbi of (both) the people from the upper side of the city that loved their brethren and of those from the lower side who loved the truth".<sup>44</sup> Also from New York was Yeshaiahu Josef Margolin, "*rav* and *av-bet-din* at *Hevrat Ansbei Hesed* from Brooklyn and at *Hevrat Tiferet Yeshayahu* from New York and at *Hevrat Shomrei Shabat Benei Israel* from Bronx. Heretofore I was *av-bet-din* at Syracuse and Newark". At Seini he printed his book in three parts *Tiferet Maharashim*., an anthology of rabbinical commentaries, *she'etoth utschwot* and homilies.<sup>45</sup>

It is true that most of the American authors were from the East coast (New York, Connecticut, Massachusetts), but there were authors also from the Western coast that printed their books at Seini. One of them was Moshe Aharon Tobenkin, the son of Jehuda Tobenkin, from Oakland, California. His book *Sefer Ben Porat Josef*, a collection of *halachic* and *aggadic* commentaries, was printed at Seini in 1935. To publish his book, Tobenkin benefited from the help of Simon Pollak from Satu Mare, the editor of the journal *Bet ve-Ad le-Hachamim*, where he was responsible for the "book reviews" column.<sup>46</sup>

A distinct category of authors that printed at Seini consisted of famous rabbinical personalities, of rabbis of undisputable authority. One of them, Eleazar Ben Ari Leib Ben Pinhas Zelig (Munz), the author of the book *Same deHayiei*, printed at Seini in 1906. He "was a rabbi in six communities: Pilz Tritsch, Ransburg, Pilzen, Glatui, Mukolos, Santov where he disseminated the Tora

43 Schreibman, Mordechai: *Minbat Mordechai*. Seini, Jacov Wieder printing house, 1935, p. 1.

44 Meir Klein, Baruch: *Imrei Baruch*. Seini, Jacov Wieder printing house, 1923, p. 1.

45 Margolin, Yeshaiahu Josef: *Tiferet Maharashim*. Seini, Jacov Wieder printing house, 1926, p. 1.

46 Tobenkin, Moshe Aharon: *Sefer Ben Porat Josef*. Seini, Jacov Wieder printing house, 1935, p. 1.

(teachings) among thousands of disciples”.<sup>47</sup> He was the author of more than 20 books of rabbinical commentaries and *she'eloth utschuvot*. Another important author whose books were printed at Seini was “the great *darshan*, the famous rabbi and *gaon* (...) light of Israel, *morenu ba-rav* Israel Betsalel, of blessed memory, from Slotsk, in the State of Lithuania”. His book *Pelah Rimon* was printed at Wieder's printing house in 1932. The first edition of the book was printed in Prague in 1689, a second one in Lvov and the third one in Seini.<sup>48</sup>

The names of the authors of the Hebrew books were frequently acronymed or encrypted. The combinative, cryptic, grammatologic game, as well as the gematria system of using the numerical value of letters and words were typical for the Hebrew writings.<sup>49</sup> Abbreviations and encryptions were commonly used when inscribing the name of the author on the books printed at Seini. Such techniques of concealing the auctorial identity potentiated the role and the mystery of the author's talent and refinement. In 1926, Avishai Reinhold printed *Hidushei Avrach*. It was a book of *balachic* commentaries and its title contained the acronym of the author's name *Avishai Reinhold heHasid*.<sup>50</sup> In the book *Hasidei Avot* written by Jehuda Grunwald from Satu Mare and printed at Seini in 1925, there was a note by the author following the editor's introduction that says “My name, the name of my family and that of my rabbis appear in the text of the book in a concealed manner, (that can be deciphered by) the positioning of the letters on the page, the form of the characters, etc.”.<sup>51</sup>

The tradition to encrypting the auctorial identity on the books originates in the Tetragrammaton of the Divine Name<sup>52</sup> that is not pronounced, not vocalized. Therefore, any attempt to conceal the auctorial identity through such a grammatologic game transposes the unnamable character of the author that creates and thus, becomes a particular replica of the primordial, archetypal aucturity.

Of similar importance were the regulations concerning the copyright that were printed on the books printed at Seini. Both, the auctorial, as well as the typographic monopoly were formulated in different manners. In the introduc-

47 Eleazar Ben Ari Leib Ben Pinhas Zelig (Munz), *Same deHayiei*. Seini, Jacov Wieder printing house, 1906, p. 1.

48 Betsalel, Israel: *Pelah Rimon*. Seini, Jacov Wieder printing house, 1932, p. 1.

49 Idel, Moshe: *Hasidism between Ecstasy and Magic*. (translation into Romanian) Bucharest, Hasefer, 2001, pp. 528-533.

50 Reinhold, Avishai: *Hidushei Avrach*. Seini, Jacov Wieder printing house, 1926, p. 1.

51 Grunwald, Jehuda: *Hasidei Avot*. Seini, Jacov Wieder printing house, 1925, p. 1.

52 Idel, Moshe: *op. cit.* p. 533.



tion to Shlomo Jehuda Tabak's book *Erech Shai*, printed in 1928, the editor mentioned: "I received the copyright (of the book) from the author's sons for 25 years, (with the right) to reprint (the book). Today, I have sold this right to my associates, to my brother Itzhac Tabak, my uncle and my cousin, Alter Josef Tabak. And from now on, they will be granted all the rights to reprint (it) as provided by the laws of the state. God willing, here in Sighet, on November 11, 1927".<sup>53</sup> In his introduction to the book *Aspaklaria haMeira* printed in 1930, its author, Aharon Weisz Halevi wrote: "It is forbidden to reprint the book without my approval and the books that do not bear my autograph signature will be considered theft".<sup>54</sup> Such acknowledgments printed on books set the regulations of the copyright that only the autograph signature on each copy authorized the books for sale. The double prohibition coming from the auctorial pole that forbade not only any reprint or reproduction without specific consent but also any marketing of the books that did not bear the holograph signature of the author reveals that the monopoly of print and trade belonged to the author exclusively.

Moreover, the authors of the Hebrew books printed at Seini were concerned about the way their books were read; therefore, they *monitored the reading* and put forth the "ars legendi", the didactics of perusal. Thus, on the book above the author's name it was also mentioned: "The book has to be read through with thoroughness, following one page after another, not riffing from chapter to chapter for only by carefully and attentively reading the pages in their order the ideas that the book contains can be discovered".<sup>55</sup> By monitoring the reader the authors constrain for a *formative reading* and the book becomes an enlightening agent meant to educate on the one hand. On the other hand they empower *reading with normative functions*, for an unsystematic and haphazard reading may lead to deviant, uncanonical interpretations.

The *auctorial precautions* that prefaced the books printed at Seini made another component that appertained to the authors' world. They pertained to the editorial stereotypes relating to Hebrew books that were printed in a non Jewish cultural, historic environment and a political, administrative authority. The auctorial precautions were meant to prevent the adversity of the non Jews, their mistrust in the content of the Hebrew books and bring forth notions such as *goim* (non Jews) and *acum* (abbreviation for pagans that venerate stars

53 Tabak, Shlomo Jehuda: *Erech Shai*. Seini, Jacov Wieder printing house, 1928, p. 1.

54 Weisz Halevi, Aharon: *Aspaklaria haMeira*. Seini, Jacov Wieder printing house, 1930, p. 1.

55 Idem, p. 2.

and fortunes). The two terms appeared in formulations of a fixed form that brought about a *double exclusion* originating from the duality in meaning that the two idioms, pagans and non Jews, incorporated. The first exclusion referred to nations and people the Jews lived with, within the borders of the same country while the second exclusion was centered on a polytheist, unfaithful world. Consequently, the double exclusion circumscribed certain *limitations*, semantic closures: a first limitation would confine ethical and political components (people of a country or community) and the second limitation referred to the religious component (polytheist people). From a phenomenological perspective those limitations induce a *circumstantial* precaution related to the country, people, religion and the culture where the Jews lived as well as a *fundamental* precaution in relation with the polytheist pagans. Nevertheless, there is a third exclusion, a *narrative-historical* one that places all reference to pagans and non Jews in prehistoric, pre-Christian, obsolete times. The semantic reference to a *historical closure* irretrievably fortifies the precautions taken by the author. Referring to past times disqualified any hostile interpretation against the authors and their books.

Such a semantic game of symbolic identity negotiation enclosed in the text of the auctorial precautions contextualizes the phenomenon of the Hebrew book and its message in a non Jewish environment – that of the *galut*. The book becomes a literary and conceptual, exegetic agent of communication between a Jewish world and a non Jewish world. To decipher the semantics of the phrase in the auctorial precautions inscribed in the Hebrew books means to discover a very complex and thorough strategy of survival in an adverse and suspicious Diaspora where the anti-Semite manifestations and outbursts were recurrent.

Two distinct types of phraseology may be discerned in the auctorial precautions inserted in the prefaces of the Hebrew books printed at Seini. The expressions and formulations used to deliver the precautionary message render the two groups dissimilar. A first type of phraseology is represented by a “Notice” inserted on a book entitled *Imrei Baruch*, printed in 1923. It acknowledges that “In whatever context the words עכו"ם (*acum*), גוי (*goi*) and *all the nations of the world* may appear they all allude to ancient peoples of the world that lived in a distant past, pagans that worshiped statues and masks, people who did not recognize God. We do not refer to peoples of our times, among whom we

dwell in this country and we pray for their welfare every day.”<sup>56</sup> The second type is represented by the insertion in the book *Binat Isaschar*, printed in 1924. This time, an encomiastic tone can be discerned in the reference to the country the Jews live in. “When the word עכו"ם appears in the book, it does not refer to the people among whom we dwell in this country as tolerated, it refers to peoples that in ancient times did not recognize God. It does not refer to the Kingdom of Mercy where we now live and for it we pray”.<sup>57</sup>

Another set of significant facts incorporated in the auctorial interpolation are to be found in the *intellectual biographies* of some of the authors that were included in the books, or in the authors’ confessions on the “urge” they felt to conceive and write books. Those details supplement the auctorial universe with relevant autobiographic sequences. Thus, the dedication that Simha Jona Hulin, the author of the book *Kol Simba* printed at Seini in 1926, addressed to his wife is an appropriate example. He inserted the confession in the dedication addressed to his second wife: “Mrs. Fredl, daughter of R. Moshe Zeev, known as Rabbi Moshe Hasid, whom I married when already an old man, and who kept the house so that I have time to study the Tora and she worked to provide the family with maintenance and support although she was old as well, and she helped me a lot to have the book printed. (I mention) all this so that she have a place in the world to come. God will give her days more so that we may see Zion and Jerusalem reconstructed”.<sup>58</sup> The author’s will to write the book required a lot of effort and sacrifice from his wife who provided him a good living and ensured all the necessary conditions for him to continue his intellectual preoccupation. Thus, the “urges” for an intellectual effort were extended over the family, the milieu where relentless and persistent study and was highly valued and fully supported. With this in mind, we may assume that the importance given to intellectual endeavors in the Jewish family turns the book and its learning into a social phenomenon.

Other texts offer intellectual itineraries followed by the authors throughout their formative years, printed at the beginning or end of the books. Thus, Dr. Dexler, *av bet din* of the Jewish community from Timisoara and editor of Itzhac Ben Hayim Hacohen’s book *Meconen Evlenu*, inserted some autobiographic notes in the introduction to the book he printed at Seini. As a young student, he was sent to England by his parents and teachers to study the Hebrew

56 Meir Klein, Baruch: *Imrei Baruch*. Seini, Jacov Wieder printing house, 1923, p. 2.

57 Kohn, Isaschar Baer: *Binat Isaschar*. Seini, Jacov Wieder printing house, 1924, p. 2.

58 Hulin, Simha Jona: *Kol Simba*. Seini, Jacov Wieder printing house, 1926, p. 2.

manuscripts of the Bodleiana collection. The proposal came as a reward and appreciation for two books that he had published before: “Ascetism in Hebrew Literature until Maimonides” (published in 1906) and “Avraham Geiger’s Philosophical Thinking”(1907). One of the manuscripts he found was the one that belonged to Itzhac Ben Hayim Hacoheh, a victim of the Inquisition who was expelled from Spain and finally settled in Italy and then in Turkey.<sup>59</sup>

Mordechai Schreiberman, the author of the book *Minbat Mordechai*, printed at Seini in 1935, introduced some autobiographical details on the first page and in the introduction to his book. He studied in Lithuania and he was the student of Ihel Halevi Epstein, Rabbi at Novardok and important figure of the Lithuanian rabbinic learning. Exceptionally smart, endowed with remarkable intellectual abilities he already produced *biddušim* and *poskim* at 14 years of age. At 23, he finished his book of commentaries on *Shulhan Aruch* and *Jore Dea*. He was a rabbi at Birzola, Moskow, Tsirkizovo, and at the age of 50 he settled in Tel Aviv, Eretz Israel.

## Conclusion

These biographic and intellectual trajectories mark out a world of great diversity that the auctorial pole encloses. From this point of view, it may be ascertained that the Wieder printing house from Seini was one of the most important Hebrew printing houses from Central East Europe that attracted many authors and book editors. The prestige of the printing house was sustained by the prestige of the authors that had their books printed there and by its typographical art.

The Wieder printing house from Seini makes an eloquent example that illustrates the close relationship between print and society in the Jewish community of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries. This printing house, located in North Transylvania, a region with a dense Jewish population, edited books that were destined to the entire Jewish population of the European or American Diaspora and for those who already made aliyah to the Land of Israel, as well. The remarkable quality of the print, the craftsmanship of the printers and the outstanding typographic technology of the printing house attracted famous authors and editors from all over the world. The substantial details that were included at the beginning or end of the books, in the introductions, *bascamot*, lists

59 Drexler, Mordechai: *Meconen Evlenu*. Seini, Jacov Wieder printing house, 1932, pp. 1-3.

of *prenumeranten*, announcements of the authors, editors, censors, printers, offer a rich documentary support for future attempts to reconstitute the cultural, social, political history of the Jewish society in the first half of the 20<sup>th</sup> century. The auctorial and editorial poles revealed in the Seini prints point out the cultural links and the permanent communication that united the Jewish world in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries. The book served as agent of cultural and religious education and learning remained the prime and most important messenger of the Jewish communities in the Diaspora.

# Feminist Discourse in Women's Yiddish Press in Poland

by *Joanna Lisek*

## Abstract

On the example of the women's magazines in Yiddish "Yidishe Froyenvelt" (1902-1903), "Di Froy" (Vilnius 1925-1933), "Froyen-Shtim" (Warsaw 1925) and "Di Froyen-Velt" (New York 1913) this article presents:

- how feminist postulates are connected with questions of Jewish identity in a religious and political context
- how the model image of a modern Jewish woman is presented
- what the main spheres of feminist interests presented in the magazines are (a struggle for equal rights within the Jewish community as well as other social spheres, searching for and presenting outstanding women in the Jewish and world history, descriptions of women's professional activities, psychological analysis of a woman's nature, establishing ties and a feeling of solidarity between women's movements of other nations)
- how the traditional women's roles are presented (mother, wife, housewife)
- what degree of women's participation in the edition of these periodicals is (a list of articles' authoresses and literature works appearing on columns of the periodicals)
- whether and how a feminist discourse affects a language structure of the periodicals

Comparing magazines from the beginning of the 20<sup>th</sup> century and the latter part of 1920s the article answers the question what direction did Jewish feminism evolve to and what content rose or fell in importance.

## Zusammenfassung

Am Beispiel der jiddischsprachigen Frauenmagazine „Yidishe Froyenvelt“ (1902-1903), „Di Froy“ (Vilnius 1925-1933), „Froyen-Shtim“ (Warschau 1925) und „Di Froyen-Velt“ (New York 1913) wird in diesem Artikel dargestellt:

- wie feministische Postulate mit Fragen der jüdischen Identität in einem religiösen und politischen Kontext verbunden sind
- wie das Rollenverständnis einer modernen jüdischen Frau dargestellt wird
- welche Hauptgebiete feministischen Interesses in den Magazinen präsentiert werden (der Kampf für gleiche Rechte innerhalb der jüdischen Gemeinschaft ebenso wie andere soziale Bereiche, die Suche danach und die Darstellung herausragender Frauen in der Jüdischen und Weltgeschichte, die Beschreibung von weiblicher Erwerbstätigkeit, psychologische Analyse der weiblichen Natur, der Aufbau von Verbindungen zu und das Gefühl von Solidarität zwischen Frauenbewegungen in anderen Ländern)

- wie die traditionellen Frauenbilder dargestellt werden (Mutter, Ehefrau, Hausfrau)
- wie hoch der weibliche Arbeitsanteil in der Herausgabe dieser Periodika ist (eine Liste von Autorinnen und literarischen Arbeiten, die als Kolumnen in diesen Periodika erschienen)
- ob und wie ein feministischer Diskurs eine Sprachstruktur dieser Periodika beeinflusst

Anhand des Vergleichs von Magazinen, die Anfang des 20. Jahrhunderts oder in den 1920er Jahren erschienen sind, werden im Artikel folgende Fragen beantwortet: Welche Richtung haben jüdische Feministinnen eingeschlagen und welche Inhalte sind wichtig bzw. unwichtig geworden?

## Introduction

The range of problems connected with the women's Yiddish press has not yet been the subject of academic research reflected in publications.<sup>1</sup> The search for information concerning the women's Yiddish press is hindered by the fact that generally only single volumes of magazines have remained and often the period of issuing of a given title cannot be stated. The fact, that those magazines have not been collected, stored and preserved is of considerable significance and is a part of history of the forgotten heritage of women's writing, which functioned outside of the canon and which was forced into oblivion.

As far as the so-called *froyen frage* (the women's issue) is concerned, it is worth posing questions as to how this topic was presented in the Yiddish press of the early 20<sup>th</sup> century, and what transformations took place in the 1920s. These questions shall be answered by this comparative analysis of four partly preserved magazines. My analysis will focus specifically on examining the following issues: the magazine's editors and their co-operators; the magazine's addressee; the magazine's objectives and how they are accomplished; what model of a woman the magazine presents; the woman's role and position in the society; whether the discourse of the battle of the sexes occurs in the magazine, and, if it does, what arguments and strategies are employed within

1 *Polin: Studies in Polish Jewry*, vol. 18 – the collection of essays devoted to the study of Jewish women's experiences in Eastern Europe includes Ellen Kellman's article, in which the author mentions the Yiddish magazine for women *Di Froy*. However, instead of discussing its content, she focuses only on the prose published in this periodical; See Kellman, Ellen. "Feminism and Fiction: Khane Blankshteyn's Role in Interwar Vilna." *Polin* vol. 18, Oxford, 2005, pp. 221-241. *Polin*, vol. 18 also included an article devoted to the Jewish weekly magazine *Ewa*, published in Polish between 1928 and 1933; See Plach, Eva, "Feminism and Nationalism on the Pages of *Ewa: Tygodnik*" (1928-1933), pp. 241-263.

this discourse; whether the discourse is politically influenced or not; and to what extent Jewish national identity and possibly the religious aspect, determine gender regarded as the cultural construct.

### Beginnings: The World of Jewish Women or the World of Women in the Jewish Way?

As far as it is known, at the preliminary stage of research concerning this issue, the oldest preserved women magazine, which is not housekeeping oriented, but is said to promote the modern model of the Jewish woman, is the pro-Zionist weekly magazine – *Di Yidische Froyenwelt* (The Jewish World of Women) that was published in Krakow in 1902.



4736



In an extensive introductory article in the first issue of the magazine, the editors inform the readers about its profile, emphasizing the fact that its main interest is going to concern the woman in the Jewish household, the economic position of Jewish women, the world of women at work, and their situation in different countries. A considerable focus is placed on the pedagogical aspect, especially on preserving children's Jewish identity. In order to perform a didactical role, the periodical publishes articles concerning Jewish history and to educate women – scientific pieces about the humankind and nature. In order to raise the readers' self-esteem, they make use of biographies of the renowned women. In the periodical, there is also a place for fiction, most of all, for Yiddish prose, and even translations from Hebrew.

In the leading article presenting the periodical's profile it is emphasized that *Di Yidishe Frøyenvelt* is not going to be a typical housekeeping magazine (such a type of a magazine was well-known to female readers), but that it shall be “the first magazine among us, Jews, representing the business of a Jewish woman,”<sup>2</sup> aimed at women of all social classes.

The periodical's objectives are accomplished in the subsequent issue. It is indeed a periodical for and about women but it was created without them. The periodical edited by Mordekhai Spektor<sup>3</sup> and Chaim Dov Hurvic<sup>4</sup>, consists of texts written mainly by men. Following the division of traditional roles, women

2 “*Di Yidishe Frøyenvelt*”, *Di Yidishe Frøyenvelt*, 13 June, 1902, No. 1, p. 1.

3 Mordekhai Spektor (1858-1925) – Realistic prose-writer, publicist, and folklorist born in a Hassidic family in Ukraine. He received a traditional education and was an advocate of Haskalah. He lived in Kiev, Odessa, St. Petersburg, and since 1887 in Warsaw; made a great contribution to the development of the Jewish press. He was an editor of *Der Hoyz-Frøynd*, *Varshaver Yidisher Kalendar*; a co-editor of *Di Yontev Blettek*; a collaborator on *Der Yud*; an editor of Vilnius periodical *Tsayt*; later an editor of Warsaw *Fraytug* and *Untser Leb*n. Together with Isaac Leib Peretz (1852-1915), he was arrested and taken into custody for revolutionary activities. Spektor wrote realistic sketches and short stories. One of his works was e.g. “Baal Shem Tov” (1895) introducing Hassidic folk motives. His first wife was a Jewish writer Izabella (alias Belli Fridberg 1863-1938). She wrote in Yiddish and Russian, and her short stories depicted, among other topics, the experiences of highly educated young women from the Jewish community. During the WWI Spektor resided in Odessa, but in 1921, he emigrated to New York where his collaboration with *Yidisher Togblat* took place.

4 Chaim Dov Hurvic (1865-1927) – Hebrew and Yiddish writer and publicist born in Belarus. After receiving a traditional education, he studied philosophy and social sciences. In 1901, he was awarded a doctoral degree in economic policy by the University of Berlin. After graduation he settled in Warsaw, but, afterwards, he also lived in Minsk, Vilnius and Moscow. He collaborated on *Di Yontev Blettek* (edited by Peretz), Warsaw *Haynt* and *Moment*, and Moscow *Der Emes*; he co-edited *Frøynd* and Krakow *Di Yidishe Folks Tsaytung*, as well as the Minsk periodical *Farm Folk*. He died in Moscow.

could only write on topics connected with children and clothes, while *serious* introductory articles concerning tradition, knowledge, psychology or history are written in regard to men's authority.

This magazine, undoubtedly, aims toward shaping the modern Jewish woman, but the model that is popularized, is mainly a man's ideal of a woman. In the first issue, the traditional model of women's life led in the peace and quiet of the household – so recommended to women by the rabbis – is regarded with despise and treated as a thing of the past. However, it is difficult to avoid the impression that, in fact, it is still considered as the truly desired one by the majority of the male authors. It is so, in spite of the fact that due to the cultural and civilization changes, this traditional model is often no longer possible to achieve. As the change of women's position in society is inevitable, it is thus necessary to try to direct them in a proper way – such an objective seems to be pursued by the editors of *Di Yidishe Froymvelt*. It is essential, then, to educate women, to develop their cognitive abilities, mostly in order to enable them to run the household and bring up children in the proper way, adequately to modern times. It is important to guard women's Jewishness, as they would be the persons of key importance in developing an identity of the young generation. The authors of the articles often speak from the mentoring position, as people familiar not only with the Jewish law and general knowledge about the world but also familiar with women's psyche.

Sholem Aleichem reproaches the editors for this male character of the magazine designed for women, when asked to write something for the new periodical. The text is characterized by irony and lightness typical of his style. In a piece titled “*Premie*” (The Prize) he writes:

פרויען וועלט ווו מיר מאַנסבליט וועלן אַרבעטן, שרייבן, פאַר אונדזער ווייבער, פאַר אונדזער שוועסטער און פאַר אונדזער טעכטער. אַ גדולה אויף אונדז! איך וואָלט אַ בעלן געווען אויף אַ פרויען וועלט נאָר אויף איין אַנדער פרויען וועלט, אויף אַ פרויען וועלט פון פרויען, אַ פרויען וועלט ווו דאָרטן זאָלן אַרבעטן אונדזערע ווייבער, אונדזערע שוועסטער, אונדזערע טעכטער. אַט וואָס פאַר אַ פרויען וועלט איך מײן!  
פאַראַן רוסיש, פראַנצעזישע, איינגעלשע, פּוילישע פרויען וואָס שרייבן, אַרבעטן פאַר זייערע שוועסטער און וואָס האָבן זיך דורך דעם געקויפט אַ נאָמען אויף דער וועלט און אַ שיינעם נאָמען. אַ סך האָבן מיר יידישע פרויען וואָס זאָלן שרייבן, אַרבעטן פאַר זייערע שוועסטער?  
אמת, פאַראַן ביי אונדז זייער טאַלאַנטפאַלע יידישע פרויען, וואָס אַרבעטן נאָר ניט ביי אונדז, וואָס שרייבן נאָר נישט אין אונדזער יידישע שפראַך און נישט פון אונדזער

יידיש לעבן,  
 ווי אזוי זינגט דאָרטן די שיינע שולמית אין שיר השרים:  
 מע האָט מיך געשטעלט  
 איך זאָל היטן די גערטנער  
 מיין אייגענעם גאָרטן  
 האָב איך ניט געהיט  
 נאָר אונדזער גאָרטן, אונדזער אייגענער גאָרטן שטייט פאַרלאָזט, פאַרוואַקסן

“*The world of women* is where we, the male sex, will work, write for our wives, sisters and daughters. A gdule af undz! (A blessing on us!) I am interested in *Di Yidishe Froyenvelt*, but a totally different one, a womanly *world of women*, in which our wives, our sisters and our daughters should work. This is the *world of women* that I am thinking about! There are, however, Russian, German, French, British and Polish women who write for their sisters and get a worldwide recognition for their work. How many Jewish women who work and write for their sisters do we have? It is true that there are many talented Jewish women who work and write, but not for us, not in our Yiddish language, and not about our Jewish life. According to the beautiful verses of the Song of Songs: ‘They made me the keeper of the vineyards, but mine own vineyard have I not kept,’ only our garden, only our own vineyard is abandoned and overgrown with weeds.”<sup>5</sup>

The text of Sholem Aleichem employing the rhetoric of feminist discourse (e.g. the expression ‘sisters’) is also ironic in its message about the potential female readers of *Di Yidishe Froyenvelt*. After the already cited introduction, the author of *Tevye der milkbiger* (Tevye the Milkman) – Sholem Aleichem, encourages women to create artistic work. He announces the literary competition for the best modern novel written in Yiddish by a Jewish woman or the most interesting historical work written in Hebrew, telling the story of the greatest Jewish women. All these topics sound very serious: Sholem Aleichem defines the submission deadline; the number of copies to be sent etc. Finally, the most important matter is mentioned – the matter of the prize. He is deliberating what can be offered. Money? Diamonds? No, it will not be interesting for every female reader. Ultimately, he follows the form and the style of matrimonial press offers presenting his friend:

5 Sholem Aleichem, “*Premie*” (The Prize), *Di Yidishe Froyenvelt*, 8 July, 1902, No. 2, p. 2. All translations from Yiddish by Joanna Lisek.

ער איז דאָקטער מעדיצין, דאָקטער פּילאָזאָפּיע, אינזשענער און יוריסט, גוט געבוי ,  
 הויכע וואוכע, דאָס פנים ווייס ווי געפאלענער שניי, שוואַרצע אויגן, שוואַרצע האָר ,  
 זינגט און שפּילט וואָלין און קלאַוויר, בעזיצט עטליכע שפּראַך, שרייבט אויסגעצייכענע  
 אין עטלעכע זשורנאַלען, שטיל ווי אַ טויב, שפּילט אין שאַך, טאַנצט ווי אַ מיידל, פּאַרט  
 רייטענדיק אויפן פּערד און אויפן וועלאָסיפּעד, האָט נישט איין אַרעמען קרוב אין דער  
 משפּחה, אַ גרויסער פּילאַנטראָפּ, איין אמתיער בעל צדקה, אַ הייסער ייד ,  
 אַ פייערדיקער נאַציאָנאַליסט, אַ ברענענדיקער ציוניסט, אַ גרויסער גביר, האָט אייגענע  
 הייזער אין אַלע גרעסערע שטעט און א סך געלט אין אַלע ביינק

“Medical and Philosophy Doctor, engineer, lawyer, well-built, tall, complexion as white as snow, black eyes, he sings, plays the violin and clavichord, speaks a few foreign languages, Talmud-scholar, outstanding orator, press articles’ author, as silent as a pigeon, plays chess, dances well, good at horse riding and cycling, has no poor relatives, philanthropist, eager nationalist, a good Jew, a great Zionist, owns his own house in a big city and has an account in every single bank, – that’s my friend – a candidate for a husband to the woman who wins a writing contest.”<sup>6</sup>

This humoristic image, criticizing the highly exaggerated and often mutually exclusive women’s expectations towards men, is commented on by the author with a sincere call:

מיינע ליבע פרויען! אויב דאָס וועט אייך אויך ניט נעמען ווייס איך שוין ניט וואָס עס  
 וועל אייך נעמען !

“My beloved women! If you are not interested in this – I don’t really know what you may fancy!”<sup>7</sup>

In order to strengthen the women’s national sense of belonging, the periodical grants special significance to the presentation of Jewish tradition and its codifiers, that is, Talmudists and rabbis, in a positive way, as those who favour women. They are also supposed to present the Jewish culture as the one culture that, in its own special way, often contrary to other nations – respects women’s rights. Thus, although the rabbis recommended that women should lead “a calm life at home,”<sup>8</sup> in the article “*Familië*” (Family), presenting a family life as most proper and compliant with human nature, we read: “We are grate-

6 *Ibidem*, p. 5.

7 *Ibidem*, p. 5.

8 “*Di Yidishe Froyenvelt*,” (The Jewish World of Women) *Di Yidishe Froyenvelt*, 13 June, 1902, No. 1, p. 1.

ful to the rabbis for a restriction, that a man can only have one wife,"<sup>9</sup> because thanks to that "the modern family life is so beautiful and simple".<sup>10</sup> In the series of texts "On the Position of the Jewish Woman in the Old Times"<sup>11</sup> the author, Shloyme Berman, enumerates all the benefits of legal regulations towards women that were introduced in the Talmud. He discusses legal measures guaranteed to women in case of divorce. Among others Berman quotes recommendations of Rabbi Akiva given to a man who desired a divorce, "You can even sell the hair from your head so as to give your wife back her ketubah to the last penny."<sup>12</sup> He cites statements expressed in the Talmud which confirm paying respect to women's desires, for example the opinion of Rabbi Yose ben Halafta: "If a husband does not allow his wife pleasures, for example, if he forbids her to wear jewellery, he is obliged to give her a *get*."<sup>13</sup> In the proper way he also justifies the restrictions which the Talmud introduces against women, for example depriving women the possibility of being a judge or a court witness is justified by the fact that women are simply too good by nature and are too sensitive and merciful. The fact that Eliezer forbids educating women is explained by the reason that he used to have an educated but a very bad wife etc. He finally reaches a conclusion asserting that "We have shown that Jewish sages cared for women much more than all the other nations. ... If nowadays life were led in compliance with the rules of the Talmud, Jewish wives would lead a pure and happy life."<sup>14</sup> It obviously suggests that all women's frustrations connected with the family life stem from the departure from tradition. Moreover, the thesis of this article, displaying women's position in Judaism from an almost idyllic view, perversely ignores completely evident and really serious marginalization of women in the public forms of worship and the series of legal regulations degrading their position in Judaism.<sup>15</sup>

9 A. Zaks, "Di familye fun fartsaytn biz baynt," (The Family from the Old Time till Now), *Di Yidishe Froyenvelt*, 19 November, 1902, p. 1.

10 *Ibidem*, p. 1.

11 Shloyme Berman, "Di lage fun der yidisber froy in der alter tsayt" (Position of the Jewish Woman in the Old Times), *Di Yidishe Froyenvelt*, vols. 15-19.

12 Shoyme Berman, "Di lage..." *op. cit.*, No. 18 (lack of the dated front page), p. 3.

13 *Ibidem*, p. 3.

14 Shloyme Berman, "Di lage..." *op. cit.*, No. 19 (lack of the dated front page), p. 8.

15 E.g. excluding women from the privilege of studying the Holy Books, making circumcision of male genitalia the symbol of Jewry, and taboos concerning menstrual blood and others; See Deborah F. Sawyer: *Kobiety i religie w początkach naszej ery (Women and Religions at the Beginning of Our Era)*, Wrocław, 1999, Chapter 2: "Women in Judaism and Christianity" (Kobiety w judaiz-

This male voice concerning women is not always unanimous. The article of N. Tsherniak under the perverse title “Women’s Egoism”<sup>16</sup> is an excellent example of radicalism in the magazine. The article refers to the images of women’s happiness different from the Talmud. The author does not make any references to the Jewish sages, but only to “certain learned people,” and cites the opinion that “at the beginning of humanity women were strong and free, dominating even the men.”<sup>17</sup> Without justifying whether it is true or not, the author concludes that “The golden age in the history of women swiftly passed away and women for generations had to work for their husbands and masters.”<sup>18</sup> Tsherniak asserts, though, that women’s rights are still restricted because the door to their education is almost entirely closed and it is men that are most likely to get jobs. The author writes that “We, men, keep the women in semi-slavery and we still want to believe that they are more liberated and happier than us, but isn’t it just our great hypocrisy?”<sup>19</sup> He also asserts that men are afraid of allowing women access to education, although in consequence, it could benefit them, because women – locked in a household – wage a war with a society hostile to them and pull the men away from engaging in the life of their community or in the social life in general. Left without the possibility of participation in public life, the woman will always perceive the matters beyond the family or household as alien to her and not worth an effort. Therefore, a husband engaging in the national and social matters constantly hears, “*Tsu vos darfst du zikh mishn nisht in dayne gesheftn?*” (Why are you concerned with someone else’s business?).<sup>20</sup> This is why introducing women into public life in a way that is close and significant to them is in men’s own interest and shall certainly bring social and national benefits.

The reason for girls’ education is presented in the article “Emigration and the Jewish Woman”<sup>21</sup>: the number of young Jewish women who emigrate to other, most often better developed countries, increases. Their situation in

mie i chrześcijaństwie); David Biale, *Eros and the Jews: From Biblical Israel to Contemporary America*, New York, 1992.

16 N. Tsherniak, “*Froyen egoizm*,” (Women’s Egoism), *Di Yidishe Froyenvelt*, 1 September, 1902, No. 10, pp. 1-3.

17 *Ibidem*, p. 1.

18 *Ibidem*.

19 *Ibidem*.

20 *Ibidem*, p. 2.

21 “*Di emigratsyon un di yidishe froy*” (Emigration and the Jewish Woman), *Di Yidishe Froyenvelt*, 10 September, 1902, No. 11, pp. 1-3.

those countries becomes especially difficult, since as illiterate women they are often forced to take up poor jobs, they are not able to find proper employment, and due to their lack of education they are commonly abused in a dishonest way.

A different, unfortunately anonymous, article,<sup>22</sup> written in a similar mood, discusses the matter typical for the early feminist discourse rhetoric that associates the issue of women's rights with the problem of children's rights. It is noted here that children's situation gets worse along with women's degradation. Moreover, in the case of women dominated by men, their natural tenderness and love towards children is often inhibited and suppressed. The emotional sphere is also subordinated to the power of the husband and father. Men prefer a harsh upbringing, treating the free expression of feelings as a symptom of weakness. They sometimes are even able to behave cruelly towards children, which forces mothers to protect children against their own fathers.

An important voice, which in a specific way belongs to the feminist discourse rhetoric, can be found in a text devoted to the working women.<sup>23</sup> What is emphasized here is the fact that Jewish women have always actively participated in trade, craft and factory work – much more than women of other nations – and attention is drawn to women's unjust and much lower salaries. Importantly, it is also emphasized here that working women include not only women who deal with trade, craft or have jobs in factories, but every single woman taking care of the household and children who does the same things which are done for money: washing, ironing, cooking, sewing etc. and who does not even receive a good word in return. The conclusion of this text, employing the feminist rhetoric, is quite perverse: the significance of housework cannot be underestimated but the situation when the woman leaves the home and children for almost a whole day in order to earn money, should be perceived as the last resort, as it is always harmful to the family.

A clearly antifeminist view is, however, presented in the articles of David Frishmann<sup>24</sup> published in *Di Yidische Froyenvelt*. In the series of articles titled

22 “*Dos amolike kind*” (An Early child), *Di Yidische Froyenvelt*, No. 11, pp. 5-6.

23 “*Di yidische arbeterin*” (The Jewish Female Worker), *Di Yidische Froyenvelt*, 1 October, 1902, No. 14, pp. 1-3.

24 David Frishmann (1860-1922) – Born in a wealthy Hassidic family in Zgierz, well-known writer, author of articles, translator, theatre and literary critic writing in Hebrew and Yiddish; editor of the magazines: *Ha-Dor*, *Ha-Boker*, and *Ha-Tekufa*.

“Woman: A Bit of Woman’s Psychology”<sup>25</sup> the author asserts that, although women do suffer, they make a great mistake in thinking that men are in a better situation. Following this faulty train of thought, women try to be equal to men, which is completely impossible, since women are totally different from men and they play different roles. These deceptive expectations lead to a situation when women’s position can only be described as “*nisht abin nisht aber*”<sup>26</sup> meaning “not here and not there.” Women deprive themselves of the previous position and do not find a new one. Frishmann even says that the modern woman is “*narish-klug*”<sup>27</sup> – stupidly wise, and having lost respect for men, she also loses respect for herself.

Women’s voices, expressing clear criticism towards men can also be found in the literary section of *Di Yidishe Froyenvelt*. A story by Feyga Foner<sup>28</sup> titled *A vayber bunt* (A Women’s Revolt)<sup>29</sup> may serve as a good example. The plot of the story takes place in the times of King Salomon and presents the revolt against a monarch taking too many wives,<sup>30</sup> what is more – non-Jewish wives. Another example is the piece titled *A briv tsum man* (A Letter to the Husband),<sup>31</sup> signed only with a first name – Rokhl. The story’s protagonist is a woman with a child who has been cheated on and left by her unfaithful husband. The power over her is again taken over by her father who imposes his will and does not take into account the heroine’s emotions. All in all, it seems that in this women’s magazine from the beginning of the 20<sup>th</sup> century, women articulate their disagreement against the subordination of wives and daughters to the men’s will; however, not yet directly, but rather chiefly through fiction.

25 David Frishmann: “*Di froy: A bisl froyen-psikbologie*” (A Woman: A Bit of Women’s Psychology), *Di Yidishe Froyenvelt*, 16 July, 1902, No. 3, pp. 1-5.

26 *Ibidem*, p. 2.

27 *Ibidem*.

28 Sheyna (Sara) Feyga Foner (1854-1910) – a woman writer writing her works in Hebrew and in Yiddish, working for many years in Bialystok, Grodno and Lodz as a private teacher of both these languages. Later, she lived in New York and Chicago, where she died. In Yiddish she published *Eyne troyerike libe* (Such a Sad Love), Lodz 1889, *Di keyld fun a farreter* (Traitor’s Dress), Warsaw 1892, and many others. At the end of the 19<sup>th</sup> century she published many anonymous works.

29 Sara Feyga Foner, “*A vayber-bunt: A mayse vos hot pasirt in Shloyme haMeylekh tsaytn*” (Women’s Revolt: A Story That Happened in the Times of King Salomon), *Di Yidishe Froyenvelt*, lack of a date front page, No. 23, pp. 5-6.

30 According to the Bible, King Salomon had seven hundred wives and three hundred concubines, I King. 11:3.

31 Rokhl: “*A briv tsum man*” (A Letter to a Husband), *Di Yidishe Froyenvelt*, No. 23, p. 6.



The selection of articles analyzed here shows that inconsistencies and contradictions in the attitude towards the women's issue in *Di Yidishe Froyenvelt* are mainly caused by the discrepancy between the modern model of womanhood and the traditional world of Jewish values, obviously difficult to solve at that time. Serious concerns are caused by the idea of change in the Jewish family model, which would be the consequence of resignation from the well-established position of women in such a community.

Family – regarded as a sequence of generations – is the basic social unit for Jews and family bonds are of prime importance. It is even said that family has been the source of their strength for centuries. The necessity of facing new social, moral and economic challenges stands in opposition to their internal attachment to the often idealized, well-established model of the Jewish household and family.<sup>32</sup> The concern for the family's persistence as the cradle of revival and the guarantee of the national identity preservation is even more strengthened by the pro-Zionist profile of the magazine.

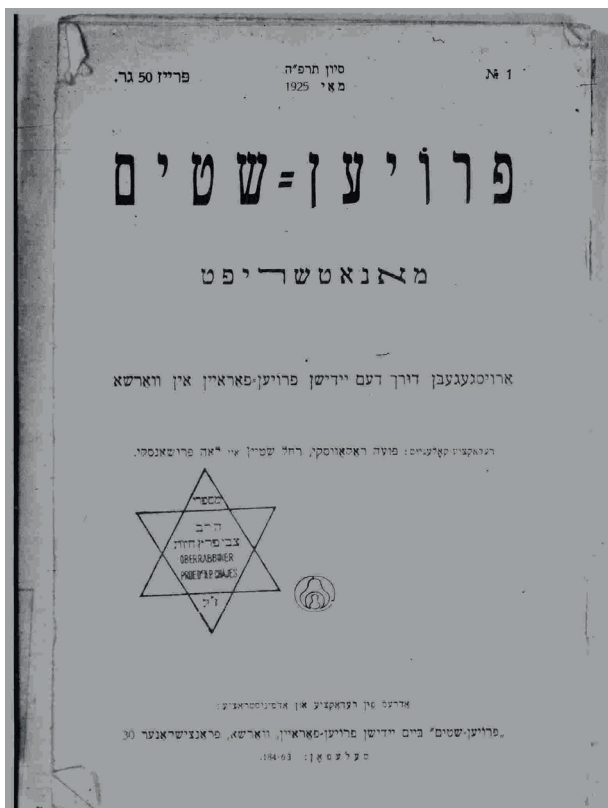
## Twenty Years Later: the Women's Voice

In the profile of the women's magazines published twenty years later significant changes can be found. It is the time of the strengthened position of Jewish women's organizations, which was significantly influenced by getting the right to vote by the Jewish as well as by the Polish women.<sup>33</sup> It was not only the right to take part in the elections to parliament and city councils, but also the possibility to offer female candidates. Women representing Jewish female organizations were admitted to the Sejm (Lower House of Parliament) and to the city councils in the election of 1922. Now women's demand to take part in the election to kehillah's authorities became the main objective to fight for.<sup>34</sup>

32 Perfect example of such an idealization is the book written by Israel Abrahams, *Życie codzienne Żydów w średniowieczu* (Jews' Everyday Life in the Middle Ages), transl. Barbara Gadowska, Warsaw 1996, chapters: 7 "Monogamia i dom" (Monogamy and House) and 8 "Życie rodzinne" (Family Life).

33 Compare M. Sliwa, "Udział kobiet w wyborach i ich działalność parlamentarna," (Women's Participation In the Election and Their Parliamentary Activity) in: A. Żarnowska and A. Szwarc: *Kobieta i kultura życia codziennego*, (Woman and the Culture of Everyday Life), Warsaw 1997.

34 In Vilnius and Białystok women had such a right, but it was not obtained in Warsaw.



The monthly magazine of a pro-Zionist profile – *Froyen Sbtim* (Women's Voice), which began to be published in 1925 in Warsaw, is edited only by women – Zionist activists<sup>35</sup> and, at the same time, the leaders of Jewish Feminist Movement in Poland (the board of editors consisted of Pua Rakovski,<sup>36</sup>

35 About the role of women in the Zionist movement see Mendelsohn, E., *Zionism in Poland: The Formative Years, 1915-1926*, New York 1981, pp. 339-341.

36 Pua Rakovski (1865-1955) – Leader of the Jewish feminist movement in Poland, Zionist activist, eminent educator, writer, translator, born in rabbinical family. She received a comprehensive education (initially she learned with other children, but soon began to take private lessons, passed state accredited exams, and became a licensed teacher); well-read in traditional Jewish texts, as well as in world literature. She played a key role as a fighter for women's rights to education and politics. She spoke Russian, Polish, German, Yiddish, and Hebrew. She studied Hebrew, and from 1891 she was running Yehudia – the first Hebrew school for young girls in

Rokhl Shteyn,<sup>37</sup> and Lea Proshanski<sup>38</sup>) and is designed to be the women's speaking platform.

Although the structure of the periodical is basically similar to *Di Yidishe Froyenvelt*, its objectives and content are definitely different. The ideas of the so-called first feminist wave finally find their expression, especially the demand of equal rights. The leading article presenting the magazine's profile states that "In the modern form of life the woman has to play the same role and make the same contribution as the man."<sup>39</sup> As opposed to the magazine published in 1902, in which the exceptionally good position of a woman in the traditional Jewish society is emphasized, here we find the opinion that it is the woman's position which is especially unfavourable. It is said that "the position of a Jewish woman is still in the dead end".<sup>40</sup> There were complaints that "the doors of the Jewish press are still strongly shut for us, women!"<sup>41</sup> The purpose of *Froyen Shtim* is to change such a situation so as to enable women's voice to be heard. This monthly magazine aims at awakening the Jewish women's keen interest in the world around them, and, similarly to *Di Yidishe Froyenvelt*, at developing their cognitive abilities for themselves, in order to make them realize that they have to be responsible for their own lives.

Warsaw. Then, she established her own junior high school for girls. She was an advocate of the revolutionary movement and she was also connected with Zionist leftist organizations. Since the early period of her Zionist activity she attempted to lead to the formation of independent women's organizations. In the 1920s, Rakovski was the leader of Yidisher Froyen-Farband in Poyln (Jewish Women's Organization in Poland). Although her first attempt of settling down in Erets-Israel resulted with the return to Warsaw, during the next visit in 1935, Rakovski decided to move there permanently. In her publications, she focused mainly on the women's issue: *Yidishe froy, Farvos darfn mir a spetsyale froyen-organizatsye* (The Jewish Woman; Why Do We Need Independent Women's Organisations), Warsaw 1918; *Di moderne froyen-bavegung* (Modern Women's Movement), Warsaw 1928. In her highly unique work *Zikebroynes fun a yidisber revolyu-yonerin* (Memoirs of the Jewish Revolutionist) (published in 1954 in Buenos-Aires), Rakovski – in a wide social, cultural and political context – presents her own difficult struggle for gaining education, professional independence and personal freedom.

37 Rokhl Shteyn (?-1942) – Jewish feminist, Zionist activist, member of Warsaw City Council striving for state support for Jewish social institutions, defender of children's rights, one of the founders of Yidisher Froyen-Farband in Poyln (Jewish Women's Organization in Poland). She committed suicide in the Warsaw Ghetto during the mass liquidations.

38 Lea Proshanski – collaborated with Pua Rakovski in the school for girls. She provided financial support and managed the school's budget. Proshanski was one of the most active feminists striving for establishing an independent Zionist organization in Poland.

39 "Tsu undzer lezer" (To Our Reader), *Froyen shtim*, May 1925, No. 1, p. 3.

40 *Ibidem*.

41 *Ibidem*, p. 4.

In the magazine discussed earlier rabbis are presented as people particularly worried about women's matters. *Froyen Shtim* treats this subject differently. In the second issue we find the article "*Vegn farlozene froyen. Dos veygesbray fun di agunes*"<sup>42</sup> (About the Deserted Women: The Lament of Agunahs) which explores the horrible situation of the Jewish agunah, who, excluded from the society, is deprived of the possibility of living a normal life, and often becomes a prostitute. The author of the text, Lea Proshanski emphasizes the fact that the circumstances of becoming an agunah have changed. At that time the situation was often that, a husband emigrated and, in the new country, married a new wife, and there was no news of him afterwards. The author accuses rabbis for being blind to a socially harmful act of becoming an agunah. Lea Proshanski appeals to them for changing the legislation concerning this issue. She employs the strategy of a rabbinic discourse – validating her reasoning with numerous quotations from Torah and the Talmud, making references to the tradition from the times of Talmud, whose authors understood the need of adjusting the law to the changing conditions of life. She also uses the Zionist arguments, stating that, if we are willing to build the new Jewish society, we have to build it on the foundation of good, adequate and logic law.

In *Froyen Shtim* we may also find bitter disputes, containing serious accusations against the male sex. A text of Shoshana Diment can serve as a good example. It is a sharp retort to the Jewish poets'<sup>43</sup> speeches against women, mainly to Moshe Broderzon, who accused modern representatives of female sex of vanity, fussiness and materialism.

Shoshana Diment does not contradict the fact that women are very often just like in the description of Broderzon, but she also claims, that it is just the consequence of how males have perceived and treated women for centuries. The woman was, at first, completely subordinated to her father, then to her husband, and, in a way, has been shaped according to their desires, and she walks today "half-naked, made-up with her hair dyed" because it can elevate her in the eyes of men. Being mainly the object of men's desire, she concentrates on caring for her physical appearance. Treated as an object she lost her subjectivity. First, men despise women's personality and mainly look for their bodies, and then, at the time of breakdown of the old value systems, when

42 Lea Proshanski, "*Vegn farlozene froyen: Dos veygesbray fun di agunes*" (About the Deserted Women: Lament of Agunahs), *Froyen Shtim*, August 1925, No. 2, pp. 10-14.

43 Shoshana Diment, "A tshuve her Broderzon un andere" (In Response to Mr. Broderzon and Others), *Froyen Shtim*, May 1925, No. 1, pp. 24-25.

men find nothing in women except for their body, they complain that their female companions are not brotherly souls. Diment validates her reasoning with the arguments of national content, known to us from *Di Yidishe Froyenvelt* and concludes her text with the diagnosis, that the mutual alienation of the sexes exerts the negative influence on children, which, in turn, has an impact on the condition of the whole nation, as it is weakened by this division.

*Froyen Shtim* features not only disputes with the male poetry Parnassus, but also attempts to promote women artists. In contrast to *Di Yidishe Froyenvelt*, well-known literary authors, who could give the high rank and dignity to the magazine, are not invited to cooperation. The magazine's policy is to present women's works in the field of visual arts (e.g. Regina Mundlak offers her paintings and graphics to be published in *Froyen Shtim*) and literature (e.g. publication of poems by Miriam Ulinover<sup>44</sup> and stories of Roza Yakubovitch<sup>45</sup>). In the process of works' selection the determining factor is not only the sex of the author, but also the subject matter, therefore, the most commonly chosen works concerned the girls' and women's range of problems.

Concerns about the new Jewish identity in its formative years are a very important aspect of a feminist discourse in *Froyen Shtim*. In the text by Pua Rakowski "*Der Kampf far froy-vol-recht in Erets Izroel*"<sup>46</sup> (The Fight for the Women's Right to Vote in Erets Israel) the problem of fighting for women's

44 Miriam Ulinover (1890-1944) – Yiddish poet born and residing in Lodz. She received traditional education, collaborated among others with *Gezangen, Lodzher Togblat*, and *Lodzher Folkesblat*. After publishing her first collection *Mayn bobes oytser* (My Grandmother's Treasury), Warsaw 1922, she became a renowned writer. The publication of her second collection *Shabes* was hindered by the outbreak of WWII. She died in Auschwitz. Her creativity employs folk motives and songs, and the content of her works "is connected with the phenomenon imbued with a romantic aura – the cult of Jewish women in Poland" (*Polski słownik judaistyczny*, vol. 2. Warsaw 2003. p. 758).

45 Roza Yakubovitch (1889-1942) – Yiddish writer and publicist born near Plock. Her father was a rabbi in Siedlce and Będzin. Yakubovitch was educated in Russian, Polish, and Jewish schools, resided in Kalisz, made her debut in *Roman Caytung* (No. 16, Warsaw 1908) and collaborated with Yiddish press published in Warsaw, Lodz, and Kalisz, for example with *Haynt, Ringen, Varsbaver Almanach, Undzer Tribune, Lodzher Togblat, Der Yidisher Zburnalst, Literatur*. In 1924 she published in Warsaw a volume of poetry *Mayne gezangen* (My Singing) which contained, inter alia, poems based on the biblical motives of women, and poems depicting patriarchal order of Jewish society in Poland. She was planning to publish another collection containing poems written between 1924 and 1939, but her work was lost during the war. During the German occupation, for a short period she lived with Miriam Ulinover in Lodz. Then, she left for Warsaw, where she finally died in the Ghetto.

46 Pua Rakowski, "*Der Kampf far froy-vol-recht in Erets Izroel*" (Fight for Women's Suffrage in Erets Israel), *Froyen Shtim*, August 1925, No. 2, pp. 4-7.

suffrage in Palestine is presented as a national problem of great importance, and not as something trivial which can be avoided by shrugging one's shoulders or smiling indulgently. Women work in the land of Israel for "the country of our hopes, our common future,"<sup>47</sup> arm in arm with men, and their suffrage ought to be obvious as a basic human right in the modern political system. Rakovski notices that establishing respectful and fair legal position of women in Israel is particularly important, especially taking into account the fact that women have always been the most susceptible to the processes of assimilation, which, in turn, causes the situation that their energy contributes to the wealth of other nations, weakening the Jewish nation as the result.<sup>48</sup>

*Froyen Shtim* represents a very clearly defined discourse, deeply set in the rhetoric of feminist and national fight. The magazine's publishers, caring for its radical, progressive and politically-embedded image, avoid the so-called women's columns like fashion, housekeeping advising, recipes, or columns where readers could ask for advice about love dilemmas for example. The austere character of the periodical is highlighted by lack of decorative graphic elements on the front page or in the headings.

## Just a Woman

A different attitude towards such issues is represented by Khana Blankshteyn<sup>49</sup> who edited the weekly magazine *Di Froy* (Woman). Its publication began in

47 *Ibidem*, p. 6.

48 See P. E. Hyman, *Gender and Assimilation in Modern Jewish History: The Roles and Representation of Women*, Seattle, 1995.

49 Khana Blankshteyn (early 1860s-1939) – Yiddish writer born in Vilnius, one of the leaders of the Jewish Women's Movement. Her father, Abraham Shur, was a timber supplier for the Russian railway, which made him a prominent property owner. Khana was raised by the German and French governesses, educated abroad in expensive schools for young women, spoke four languages. She got married at the age of seventeen, but, after a short time, she divorced and married her second husband, a diamond merchant from Kiev – Blankshteyn. Afterwards, she divorced once again, and returned to Vilnius with her two children. During the WWI she worked as a nurse in the Russian army. During the Russian revolution in 1917 she was an activist in the movement of national socialists. Studying sociology in Kiev, she came into contact with Kiev circle of Jewish intellectuals, and joined the Folksists. In the early 1920s, in abject poverty, she left the USSR and returned to Vilnius, where she made a living by giving private lessons and also took lessons of Yiddish. She ran for the Polish parliament on behalf of the Folks Partay (Folk Party), she started to collaborate with *Vilner Tog* and with *Tsayt*. She was one of the founders of Yidisher Froyen-Farband and the leader of the organization Froyen-Shuts (Women's Guard). In 1939, shortly before death, she published in Vilnius the collection of short stories *Noveles* (Short Stories).



1925,<sup>50</sup> similarly to *Froyen Shtim*, but since it was issued in Vilnius, Warsaw, Lodz, and Krakow, it had a wider range than *Froyen Shtim*. The co-operators of Khana Blankshteyn's magazine were mostly women, but articles and works written by men can also be found.

*Di Froy* declares on its front page to be a weekly magazine protecting the Jewish woman and her business.<sup>51</sup> In the leading article<sup>52</sup> that explores the periodical's profile, some problems known to the reader from *Di Yidische Froyenvelt*

50 See Ellen Kellman, *op. cit.*

51 The full title *Di Froy: Vokhnschrift Gevidmet di Interesn un Shuts fun der Yidisher Froy.*

52 *Undzer oyfgabe* (Our task), *Di Froy*, Vilnius, Warsaw, Lodz, Lvov 8 April, 1925, pp. 1-4.

return. The author admits that women already came out of their “*heyim-geto*,”<sup>53</sup> which limited their activities to the well-known four “k’s”: “*kinder, kikh, kleyder un kirke*”<sup>54</sup> (children, kitchen, clothes and church). But they still had to struggle doubly: as women, representatives of an underprivileged sex and as Jews, members of a persecuted and oppressed nation. As if it was not enough, there is still another difficulty, already known to us from *Di Yidishe Froyenvelt*: Jewish women have to face their inner struggle. On the one hand, they are attracted by the modern model of equal rights, but on the other hand, they wish to preserve the traditional Jewish house full of love and care. Is it possible to do both and not to suffer? This question is to be answered by the magazine *Di Froy*, which aims at presenting the role of a woman in many different spheres, in the field of economy, politics, culture, literature, music, sport, but also at showing women who face problems of children’s upbringing, hygiene, beauty, fashion and love.

The magazine is interested not only in creating a certain model of womanhood, as is the case of *Froyen Shtim*, but in real women and all those things which are, and not only should be, important for them. The weekly magazine *Di Froy* also has a different layout, which includes numerous illustrations, women’s photographs, clothes designs etc.

In the magazine the situation of women is described as very difficult, but typically feminist matters, such as women’s suffrage, are given less attention than in *Froyen Shtim*. Despite that, much concern is raised by the increasing suicidal death toll among Jewish women and the problem of Jewish prostitutes, whose number, according to *Di Froy*, permanently grows. Such a problem results from the fact that pimps and women traffickers very easily take advantage of the unfavourable position of Jewish women.<sup>55</sup>

Blankshteyn’s periodical clearly defines its aim as the protection of the Jewish women’s morality, similarly to *Di Yidishe Froyenvelt*, and puts an emphasis on the promotion of marital fidelity. It bases its argumentation on the question of health and hygiene.<sup>56</sup> It is compliant not only with the objectives of Froyen-Shuts organization, ran by Blankshteyn, but also with the campaign of a wider range that aims at counteracting prostitution and human trafficking, conducted

53 *Ibidem*, p. 1.

54 *Ibidem*, p. 1.

55 Compare Dr Volkova Basie Lakerman, “*Undzer lage*” (Our Position), *Di Froy*, No. 1, pp. 3-6.

56 See Dr Volkova, “*Di higiene fun kbasene-hobn*” (The Hygiene of Marriage), *Di Froy*, No 1, pp. 5-10.



by Polish authorities, supported by Poaley Tsiyon, Bund and Jewish feminist associations.<sup>57</sup> In their newspaper, editors of *Di Froy* enter a dispute with Filip Lekler, who, in a journal *Mercury*, provocatively proves that immoral women are much happier than the moral ones, who spend their whole lives sticking to their rules and values. Lekler claims that immorality in case of women is usually connected with high life expectations, ambitions and courage to fulfil them.<sup>58</sup> Z. Hilerson writes in response that joy of bringing up children, who, afterwards, keep the memory of their mother, is “a million times sweeter and more precious than beautiful clothes and the moments of wild pleasure of an immoral woman.”<sup>59</sup> In this case we may observe the specific combination of the feminist purpose to limit women’s abuse and their status of objects in the machine of prostitution, with the conservative perception of women as faithful wives and mothers.

A highly traditional message of this article stands in opposition with the French novel, translated into Yiddish, telling a story of a modern woman. The first part of the novel, whose motto says that “Nature does not know what sin is, it was created by culture,”<sup>60</sup> is published on the same page as the abovementioned dispute. The novel by Viktor Margueritte, *Le Compagnon*, which is published under the significant title *Di fraye froy* (*A Free Woman*) in *Di Froy* starts with a vivid description of a naked woman, taking a bath in cold water and the sensual image of the drops of water rolling down on the athletic body of a female protagonist – Anika. *Di fraye froy* is a novel about the relation between a woman and a man, but its content is definitely different from typical love stories. Most of such novels finish with the act of marriage with a partner from the proper social environment and with an adequate level of education. The case of *Di fraye froy* is different. Here, the approach to feminine choices is radically feminist. Blankshteyn’s decision to serialize this very novel shows her in-

57 In the period between the 1870s and WWI, prostitution among the Ashkenazi Jews was a common phenomenon. They dominated in the sphere of legalized prostitution, as well as in the sexual underworld of Central and Eastern Europe. It was mainly due to such processes as urbanization, industrialization, pauperization, secularization of Jewish society, mass emigration from Europe (concerning mainly men), and migrations from rural to urban areas. See Bristow, Edward J., *Prostitution and Prejudice: The Jewish Fight Against White Slavery 1870-1939*, New York, 1983.

58 See Z. Hilerson, “Zaynen unmoralisbe froyen glikleker vi moralisbe?” (Are Immoral Women Happier Than Those Who Are Moral), *Di Froy*, 1 May, 1925, No. 2, pp. 27-30.

59 *Ibidem*, p. 30.

60 Viktor Margerit, “*Di fraye froy*” (A Free Woman), *Di Froy*, No. 2, p. 3.

tention of introducing changes in the perception of the roles of the sexes by the Eastern European Jews.<sup>61</sup>

The section *Fun gor der velt* (From All Over the World) contains information regarding the situation of women and of women's movements in different parts of the world. Reports from countries like England, Japan and America<sup>62</sup> about the women's fight for their rights shape the general opinion about the universal dimension of their goals, which are aimed at women, and are realized by the women's organizations, and also strengthen the idea of a common interest, global bond and solidarity among women.

One of the strategies of changing the typical image of the female sex, employed by most magazines, is to publish articles presenting the figures of women of merit who contributed much to history, literature, science or religion. Although *Di Frøy* presents, for example, female scientists, (the series of articles devoted to Maria Curie-Skłodowska),<sup>63</sup> still in one of the articles "*Der nervn-dokter vegn der frøy*"<sup>64</sup> (A Psychologist about a Woman), doctor Virshubski asserts that intelligence of girls develops much more slowly than that of boys.' It is not a result of the anatomic differences in the structure of the brain, but rather lack of exercise. Just like the fingers of a pianist who does not practice stiffen, in the same way the female brain that has not been exercised for centuries, works more slowly. This shows how antifeminist arguments are employed for the purposes of feminist propaganda, such as, for example, the necessity of educating girls. Such a contradictory discourse of a moderately feminist character is typical for the whole magazine.

Conclusions concerning the profile of the magazine *Di Frøy* can also be drawn on the basis of editors' response to the readers' correspondence. In one of the issues we come across a question "How to avoid pregnancy?" The editorial staff state that they cannot answer, and advise that if a woman lives with her husband but does not love him she should patiently wait until love comes,<sup>65</sup> although it is known that feminist movements criticized marriages en-

61 Ellen Kellman, *Feminism*, *op. cit.*, p. 231.

62 It is worth mentioning that the photograph of Hada Sharau Pasha – the leader of women's movement in Egypt – was published on the front page of the first issue of *Di Frøy*.

63 Khana Blankshteyn, "*Di frøy in der visnschaff*" (Women in the World of Science), *Di Frøy* 8 May 1925, No. 3.

64 A. Virshubski, "*Der nervn-dokter vegn der frøy*" (A Psychologist about a Woman), *Di Frøy* 28 May, 1925, No. 4, pp. 1-4.

65 Compare "*Briv-keastn*," *Di Frøy*, No. 2, pp. 38-39.

tered into and continued without mutual emotional attachment as immoral.<sup>66</sup> We may come to conclusion, that unlike the Jewish magazine for women written in Polish, *Eva*,<sup>67</sup> which represents more modern views, *Di Froy* avoids the topic of birth regulation, often eagerly discussed by feminist societies. In different pieces of advice the magazine avoids radical solutions, as if it is not truly believed that some situations are worth taking the risk for women or girls, so it promotes a passive attitude.

Promoting a kind of a synthesis of modernity and traditional values, the weekly magazine *Di Froy* tries to be an attractive periodical, reaching masses of women. That is the reason why political, social and moral views are expressed very moderately and a discourse concerning the battle of the sexes appears there only incidentally. Therefore, it is a less radical magazine than *Froyen Shtime*, and it presents a less clearly defined political profile, but is much closely related to the prestigious women's magazine *Di Froyen Velt* published since 1913 in New York, which might have probably served as an example for *Di Froy*.

*Di Froyen Velt*, edited by Mordekhai Leib Mansky<sup>68</sup> and Aron Grayzel,<sup>69</sup> according to a front page declaration,<sup>70</sup> is a monthly magazine aimed at protecting the business of a Jewish woman in a Jewish house. The introductory article<sup>71</sup> states much more convincingly than in European magazines that women's entrance into the public sphere is an already accomplished fact. One of the reasons for change is that the men's world has already noticed its own bankruptcy and has turned to women. The perception of women has thus changed, but still the objective is to change the way women perceive themselves. The position of women is presented here as untypical, because it has

66 See Mirosława Czarnańska, *Wieszczki: Rekonstrukcja kobiecej genealogii w historii niemieckiej literatury kobiecej od połowy XIX do końca XX wieku*, (Prophetesses: Reconstruction of Women's Genealogy in the History of German Women's Literature from the Mid 19th to the Late 20th Century) Wrocław, 2004, pp. 66-67.

67 See Ewa Plach, *op. cit.*

68 Mordekhai Leib Mansky (1872-?) – Yiddish writer and publicist born in Belarus. He received traditional education, and worked as a Hebrew Teacher in Warsaw. From 1903 he resided in America and wrote minor prose works. His first publication was in *Forverts* in 1904. Between 1910 and 1912 he edited and published *Nyuyorker Vokshenblat*, and co-edited *Di Froyen Velt*.

69 Itshak Aron Grayzel (1874-1914) – Zionist activist and editor born in Minsk. From 1903 he resided in New York, and from 1910 in Philadelphia. He owned an important Jewish printing house.

70 *Di Froyen-Velt: A froyen zhumal gevodmet der idisher beyim un familie* (A Woman's World: A Journal for Women, Devoted to the Jewish Home and Family).

71 "Di Froyen-Velt," *Di Froyen-Velt*, New York, April, 1913, vol. 1, No. 1. pp. 1-5.

changed in most cases, within one generation, while in other societies it was a process that involved at least a few generations. In case of Jewish women, emancipation took place as a sudden radical change, very often by departure from the traditional Shtetl (a local Jewish community) and emigration to America, where, except for civilizational shock, women also experienced the clash with modern models of male and female social roles.

Other problems associated with this situation are the questions of national identity preservation (a problem already known from women's press in Poland) and the great challenge that Jewish mothers have to face – how to bring up the young generation in a modern way, but not let the children get alienated from their parents. It is also noticed that even in the kitchen Jewish women have more problems than others. If they want to stick to the Jewish rules of kosher cuisine, they cannot use any non-Jewish cookery books. Will they, then, be able to serve the dishes of modern but Jewish cuisine?

One of the aspects mentioned in *Di Froyen Velt* that is not tackled by the magazines analyzed earlier in this paper is women's attitude towards their own bodies. The problem is that Jewish women are said to fall behind women of other nations in that matter. In many Jewish families women's body is considered as a taboo and Jewish women are too ashamed to even talk about it. *Di Froyen Velt* is to solve all these sensitive issues.

*Di Froyen Velt* is addressed mainly to married women, who work and run the family household at the same time. A series of articles presents the process of birth of the new woman, starting from the French Revolution.<sup>72</sup> Reports on the work of suffrage movement activists are systematically published. Much attention is also devoted to the economic situation of working Jewish women, who are called to unite and establish their own unions, which would fight for their rights. Much attention is paid to caring for the physical appearance and the body as well as the new fashion trends. It must be highlighted, though, that this field has also been the place of promoting some ideas, like the ideal of a modern female model of beauty, characterized mainly by health, naturalness, comfort, and one's own individual style. Women are encouraged to stop adjusting their physical appearance to men's taste. The unquestioned following of the new fashion trends is condemned, and wearing wigs, very fashionable at

72 Itskhak Krim, "Di geburt fun der nayer froy" (The Birth of a New Woman), *Di Froyen-Velt*, vol. 1, No. 4, New York, July, 1913, p. 11.

the time, is severely criticized.<sup>73</sup> It is emphasized that for Jewish women wigs are the symbol of backwardness and religious fanaticism. According to the editors, wearing somebody's dead hair as a decoration is inaeesthetic. They underline that wearing a wig is unhealthy, unnatural and unsightly.

## Conclusion

Yiddish women's press provides the reader with interesting material concerning social, moral, economic, and political transformations that took place in the Jewish community at the beginning of the 20<sup>th</sup> century. An overview of women's magazines, although they are only partially preserved, gives us an idea of the character of their discourse that shows a wide range of presented opinions.

A concern for the preservation of a Jewish identity seems to be a permanent element of women's Yiddish press. The clash between the issue of a Jewish identity or regarded as a new, Zionist identity, with the problems of a new awareness of women is a very interesting subject for an analysis.

The most consistent concepts of Jewish womanhood are presented in *Di Froyen Velt* and in *Froyen Shtime*. In *Di Yidishe Froyenvelt* and *Di Froy* the blade of the discourse of the battle of the sexes is blunt, undoubtedly because of the concerns about the loss of family bonds, and the strong belief in the power of the traditional Jewish household, and its significance to the process of the national identity development. It seems that those magazines would like to see Jewish females as a combination of a modern, educated woman, aware of her rights and value, with the so-called *yidishe mame*, traditionally regarded as the guardian of the domestic peace and joy. As far as the matters connected with self-fulfilment, education, preparation for future employment and protection of the legal status of women do not raise any controversy and are compliant with the common ideas of women's movements, the rules of a new morality promoted by feminism do not find its followers in the Yiddish women's press. Although we may encounter the voices pleading for changes in legal procedures of divorce, the marriage still remains the only legally accepted form of sexual activity and cannot be the subject of discussion.

73 "Der paruk amol un baynt" (The Wig – Once and Now), *Di Froyen-Velt*, vol. 1, No. 7, New York, November, 1913, pp. 3-4.

A combination of the fight for national freedom with the fight for women's equality and liberty is typical for the women's press in Yiddish presented in this paper. Men's participation in the process of the development of the new model of womanhood in the formative years of Yiddish press, and the imitation of a male discourse in the radical feminist magazines published in the 1920s are also very interesting phenomena. Certain contradictions and cracks in the profile of the analyzed magazines are the evidence for the expansion of the areas in which Jewish women had to find their place and role at the beginning of the 20<sup>th</sup> century.

# The Holocaust and the Jewish Identity in Slovakia<sup>1</sup>

*by Peter Salner*

## **Abstract**

This study deals with the impacts of the Holocaust on the identity of the Jewish community in Slovakia. The author is interested in the question (whether and) in which form God remained among the survivors after Auschwitz.

The available ethnological material has shown that suffering during the Holocaust often resulted into abandoning the religion, and particularly in Judaism. Many survivors broke up their contacts with Jewry. They often decided to join the communist party (either due to their conviction or opportunism.) Our research has indicated that for the majority of the Slovak Jews, God after the Holocaust is rather an abstract concept or non existing. However, he is definitely not the biblical God of the Tora and micvot, to which our ancestors used to pray.

## **Zusammenfassung**

In dieser Studie wird die Wirkung des Holocausts auf die Identität der jüdischen Gemeinschaft in der Slowakei thematisiert. Der Autor ist an der Frage interessiert, ob und falls ja in welcher Form der Glaube an die Existenz Gottes nach Auschwitz unter den Überlebenden fortbestand.

Die verfügbaren ethnologischen Materialien haben gezeigt, dass das Leiden während des Holocausts oft das Ablegen der Religion, insbesondere der jüdischen, zur Folge hatte. Viele Überlebende brachen den Kontakt zum Judentum ab. Sie entschlossen sich oftmals, – entweder aus Überzeugung oder aus Opportunismus – der Kommunistischen Partei beizutreten. Die hier vorgestellte Forschungsarbeit weist darauf hin, dass für die Mehrheit der slowakischen Juden Gott nach dem Holocaust entweder ein abstraktes Konzept ist oder Gott nicht existiert. So ist er definitiv nicht der biblische Gott der Torah und der Mizvot, zu dem unsere Vorfahren gebetet haben.

The current identity of Slovak Jews is based on four pillars. The first three Judaism, Holocaust, and the State of Israel originated from the Jewish history and traditions, whereas the fourth one is represented by their relations to the environment surrounding them. Interactions with their surroundings and the

1 The study was drafted within the VEGA project No. 2/0122/08 (Urban environment as a space for diversity) and the Center of Excellency of the Slovak Academy of Science entitled „Processes“.

random expressions of anti-Semitism result in fear, resistance, solidarity, etc. These help to shape the attitudes of the Jews from Slovakia to both their community and to Judaism.

Three of the above pillars concern the present time or the recent past. It may be assumed that the Jewish identity, which was based on the traditional Judaism until recently, underwent a principal change. The Holocaust played a significant role in the transformation process. It affected the value system of individuals and of the community as a whole as well. A number of survivors rejected the Jewish faith with its undisputable principles. In order to fill in this newly created Vacuum, they are forced to seek response to the question: (whether and) what God has been left after Auschwitz?

This analysis, relies on two kinds of resources:

1/ Information collected in the project entitled Fates of Those, who Survived the Holocaust. It was conducted by the Milan Šimečka Foundation (MŠF) in 1995-1997<sup>2</sup> and concluded with 149 compiled testimonies. In this study, italic is used to mark quotations from these testimonies. Data in footnotes indicate sex and birth date of the cited witness, eventually supplied by registration number of the testimony in MŠF archives.

2/ Published memoirs and interviews of the Jewish survivors from Slovakia and the Czech republic. Both Slovak and Czech documents already publicly released are also used for this analysis. Similar historical experience is followed, minimally at the time when the Czechoslovak republic (ČSR) was established in 1918, but also the fact that after the Holocaust a large number of Jews living in Czech republic comes from Slovakia.

## Starting points

In the course of almost two millenniums, the Jewish identity in the diaspora was based on the Torah and Talmud principles. They were connected with monotheism and the observation of respective mitzvot. It was not a coincidence that the orthodox Israeli philosopher Yeshayahu Leibowitz paid greater attention to the phenomenon of mitzvot. He believes that they constitute the spiritual substance of Judaism.<sup>3</sup> He considers their observation in everyday life

2 For more details, see SALNER, Peter: *Prežili holokaust. (They Survived the Holocaust)* Veda, Bratislava 1997, pp. 7-8.

3 LEIBOWITZ, Ješajahu: *Micvot*. In: *Židovská ročenka 5765. (Jewish Almanach, the Prague Jewish Community)* Židovská obec v Praze, Prague 2004/2005, p. 19.



more important than prayers or other forms of religious practices.<sup>4</sup> Slovakia, with its territory, was part of the Habsburg monarchy until 1918. In the 18<sup>th</sup> century, there started Reform movements in the Jewish community began in the 18<sup>th</sup> century. These undermined the dominant position of orthodoxy. A recollection from a suburban municipality in central Slovakia illustrates religious loosening:

*My father was the Chevra kadisha chairman, and he was a religious neolog, I would say, because he attended the synagogue on Saturday morning, but he kept his store open too. Then, my mother (laugh) was in the store. He prayed every morning, the poor guy, from a small book, though without twilems and he had the book with him at all times and even when he died; and there was a single photo in it, which was mine. We observed Jewish holidays. On Rosh hashanah and Jom Kipur, our store was closed, we were in the temple all of us; however, we did not keep other holidays and our kitchen was not kosher, we ate everything.<sup>5</sup>*

There was not only a more relaxed attitude towards the Jewish faith, but also a questioning concerning its fundamentals. Already prior to the Holocaust, individuals were abandoning Judaism:

*I came home for my vacations and told my mother quite strictly, while she was kneading dough, that I would not go back to the yeshiva. I liked to draw, I was always very good in drawing at school and I often wished to become an artist or a photographer and thus, I refused to return to Gelnica. And she says: "Why?" And I say: "You know, I am really questioning God's existence."<sup>6</sup>*

*My father was a very honest man and he used to say that if we live by the Ten Commandments, he will be very happy, even if we chose a different faith, but we will be o.k. to live by the God's principles.<sup>7</sup>*

Viktor Fischl, a famous writer, described his feelings after his sister's death and the murder of one million children as follows: "I have no explanation for this. If there is a God, how could he allow it. Human mind is incapable to comprehend the 6 million victims, it is impossible to understand. But one sister, who was so close to me, that's a total failure."<sup>8</sup> We can say in a simplified way that prior to the Holocaust, religion was abandoned mainly by individual believers attributing it to pragmatic

4 SHASHAR, Michael: Hovory o Bohu a světě s Ješajahu Leibowitzem. (Talks about the God and the World with Yeshayahu Leibowitz) Sefer, Praha 1996, p. 78.

5 W 1913/65.

6 M 1916/2.

7 W 1912/43.

8 EMINGEROVÁ, Dana: Dva životy. Hovory s Viktorem Fischlem. (Two Lives. Talks with Viktor Fischl) G+G, Prague 2002, p. 32.

reasons. Rejection of God after the Shoa was justified in a different (emotional) way.

### **Prior to the Holocaust**

From 1781, when the Tolerance Act was adopted under Emperor Joseph II, until 1895 (the parliament codified equal rights), the Jews became full-fledged citizens of the Habsburg monarchy.

In the course of that process, townspeople represented a referential group for Jews, who used them as their guide in entering the non-Jewish society.<sup>9</sup> On one hand, it was progressive for Jews to adopt the urban population values, but on the other hand, this accelerated the assimilation process: "...the result was evident in cases where there was a discrepancy between urban values and Judaism. Instances of abandoning the formal expressions of a faith were always appreciated as a sign of modern and progressive trends."<sup>10</sup> Consequently, the affiliation with the Jewish community was not defined only by Halacha, but also by one's membership in non-Orthodox Jewish communities, and the interest shown in non-religious areas (zionism, ethnicity, culture, etc.). According to Leibowitz, creativity of Jews in the modern society is "not the result of their affiliation with Judaism, but rather their affiliation with the western world culture. Their jewishness did not contribute to their personality or to their accomplishments."<sup>11</sup>

The split of the Austrian-Hungarian monarchy and the rise of single nations' states after the WWI scared Jews in regard to their future. Many of them compared the fall of the monarchy to the destruction of the Jerusalem temple.<sup>12</sup> These concerns were strengthened further on by the violence against Jews and

9 D. Sorkin, cit. according to TRANČÍK, Martin: *Medzi starým a novým (História kníhkupeckej rodiny Steinerovcov v Bratislave)*. (Between the Old and New (History of the Steiner's Book-seller's family) PT, Bratislava 1997, p. 29.

10 SALNER, Peter: *Židia v meštianskej spoločnosti Slovenska. (The Jews in Commons Society)* In: *Meštianstvo a občianska spoločnosť na Slovensku 1900-1989* (ed. E. Mannová). AEP, Bratislava 1998, pp. 137-146, p. 145.

11 SHASHAR (1996), p. 22.

12 ROZENBLITT, Marsha L.: *From Habsburg Jews to Austrian Jews: The Jews of Vienna, 1918-1938*. In: Lappin, E. (Eds.): *Jüdische Gemeinden. Kontinuitäten und Brüche*. PHILO, Wien 2002, pp. 105-130, p. 105.

their property in several places of the western and central Slovakia that occurred at the turn of 1918 and 1919.<sup>13</sup>

## The Faith and Shoa

The relation between Judaism and the Holocaust has attracted the attention of philosophers and theologians for some time. It is not my goal to discuss and evaluate their views<sup>14</sup> in this study, but for illustration, I will mention a few instances.

According to Emil L. Fackenheim, Jews after Auschwitz had often felt difficulties in preserving their faith in God.<sup>15</sup> This may be the reason why Leibowitz disapproves the dominating status of the Holocaust with the current rules and regulations systems. In reaction to the Claude Lanzmann's document Shoa, he said: „It is a big mistake that today Shoa is a central theme for everyone dealing with issues concerning the Jewish people. For many Jewish intellectuals, their Judaism is expressed through the Shoa: “We are the people, to whom they did it.” For these Jews, Shoa is their Jewishness.”<sup>16</sup>

Some ultra Orthodox movements have considered the Holocaust to be a punishment for Jewish sins.<sup>17</sup> The Czech writer Ivan Klíma commented these views as being unjust both to the people and to God...<sup>18</sup> The Prague rabbi Karol E. Sidon says that Shoa was God's victory: “Shoa, which cost us 6 million victims, is in a way, God's triumph. Suddenly, those, who were anti-Semites, were shocked. It is a cruel price to pay, but it is not about us, but about the mankind and whether it recognizes God.”<sup>19</sup> The Bratislava rabbi Baruch Myers, when asked whether he can understand how the God could allow

13 See MEDVECKÝ, Karol. A.: Slovenský prevrat. (Slovak Coup D'état) Vol. III Komenský, Bratislava 1930.

14 See for details e.g. DETHLOFF, Klaus: Problémy židovskej filozofie a teológie po holokauste. (Problems of the Jewish philosophy and Theology after the Holocaust) Maybaum, Rubinstein, Fackenheim, Berkovits. Štúdie Inštitútu judaistiky, Zošit 5, (Studies of the Judaism Institute, Vol. 5) Bratislava 2004.

15 DETHLOFF (2004), p. 22.

16 SHASHAR (1996), p. 1954.

17 DETHLOFF (2004), p. 10.

18 KLÍMA, Ivan: Moje šílené stoloť. (My Crazy Century) Edition Paměť, Academia : Prague 2009, p. 142.

19 ĐURKOVÁ, Katarína, WIENK, Zuzana: Pražský rabín Karol Efrajim Sidon: Šoa je triumf Boha. (The Prague Rabbi Karol Efrajim Sidon: Shoa is the God's Triumph) In: Domino fórum, 2002, č. 7, pp. 4-5, p. 5.

the Holocaust, said: "No. There are things that I cannot understand. And any rational argument would offend all the victims. We cannot and even do not need to excuse the God. He does not need it. I do not understand it, but I am not the one, who has to understand."<sup>20</sup>

Rabbi Richard Feder was solving a similar problem. He spent three years in Theresienstadt, where he had lost his wife and three children with their families. In spite of his personal experience, he could not justify death of the observant Jews, who had to die as the worst scoundrels: "Dear Marticka, I have been asking the same questions for years, similarly as you did. everyday, endlessly. I have been asking on behalf of your pious uncle, all the children, their parents, their grandparents. And I have no answer for it."<sup>21</sup> He says elsewhere: "I lost my whole family, but I am not upset with the God. We cannot know why this tragedy happened, but I don't blame Him."<sup>22</sup>

## The Holocaust and its impacts

The Holocaust has irrevocably affected the survivor's attitudes to Judaism and through them it has not only shaped the views of several generations of Jews, but also subsequently the current state of the whole community. However, faith, observation of the commands and prohibitions of the Torah continued to be a priority for many Jews. They did not lose their trust in God even in the worst moments of their lives: *My faith and observation of religious habits helped me the most in my life, in everything I experience. (...) The faith helped me to survive the catastrophe every day; I survived Mauthausen and other camps. Thus, faith and trust in God helped me to endure and survive.*<sup>23</sup>

Another witness said that he survived because of his firm faith and divine miracles. He considers a sudden illness affecting himself and his parents as the biggest miracle because they had to stay in Auschwitz hospital and consequently escaped the death march: *In some other time, it would be considered a punishment, now god's punishment was not an absolute evil. In contrary, as if a parent would*

20 HRÍB, Štefan – ŽITŇANSKÝ, Robert: Boha netreba ospravedlňovať. (God Does not Need to be Excused) Domino – forum, 2000, č. 44, pp. 4-5, p. 5.

21 PETEROVÁ, Zuzana: Rabin Feder. (Rabi Feder) G+G, Praha 2004, p. 102.

22 Ibidem, p. 120.

23 M 1919:45.

*smack his child's bottom a bit, so it was painful for the child at that moment and it considers the father very unjust. So, that's how it was.*<sup>24</sup>

While being in the concentration camps, some individuals were seeking help and consolation in their communication with the God: *I say, there were moments that I asked the God: My dear God, I was told that you'll help us when we need it. So help! I asked God, I meditated alone with him, with my God. It was terrible. I wanted to die, I even wished to die.* When asked whether her suffering and death of her close family members did not affect her faith, she responded unambiguously: *Well, I am not very observant, but I would never give up my faith.*<sup>25</sup>

Then, a 15 year old girl had together with her aunt and her three daughters attempted to observe mitzvot even in the horrible conditions of the Auschwitz concentration camp. Her aunt tried to exchange her bread portion for candles that she lighted on Friday evening:

*It was very risky in Auschwitz to get a candle from somewhere, but she managed somehow and cut it into pieces. My aunt had a prayer book and she protected it so much that the poor soul brought it with her home. We were in Krakow. (...) During the day, we went to Poles to clean. Though, it was very dangerous to cross through the wired fence. I don't want to imagine what would happen if caught... but somehow, we always managed to make it with my girl-friend. I asked for a candle for my aunt, the first thing. My dear aunt continued to light it the whole time that we spent in the camp and later even in Ravensbruck; only when we got to Bergen-Belsen at the end, where we were liberated, she had no chance to do it. And she kept crying every Friday that she was unable to light a candle.*<sup>26</sup>

When asked how she survived, another witness said: *Well, I think thanks to God. We were both I and my husband, observant Jews. I am thankful to God that my children are healthy, because there were many women, who were sterilized and could never have any children.*<sup>27</sup> Another woman stated again: *Difficult to say, it did not depend on me, for sure. It was either a coincidence or the influence of some higher will, I don't know, I cannot argue (...), but when I recall how many times I was on the verge of life and death and that somehow I managed to escape it, and even after the war there were a number of strange situations, so it leads me to believe that there is something... I don't know.*<sup>28</sup>

Most of observant Jews were killed and therefore, there is very little information in this respect. Most survivors used often good luck and their own ef-

24 M 1923/72.

25 W 1928/33.

26 W 1927/80.

27 W 1927/19.

28 W 1926/27.

forts, rather than God, as the main reason of their survival: *I was always a happy person. And already as a child, I tried to look at things with kind of humor even if they were sad. And this helped me a lot during the war, too.*<sup>29</sup> *It may have been due to a self-preservation instinct that one wanted to live, that we were young and we so much wanted to live. That we did not give up. That was the biggest mistake, when someone had resigned, because it was the end. One had to want.*<sup>30</sup> *If we resigned, we would not be alive today.*<sup>31</sup> *We were always looking for some solution and kept stressing to each other that we must survive.*<sup>32</sup>

Although there were contrary views sometimes, most survivors commented shoa as the reason for loss of their faith. In this case, it was enhanced by the fate of observant women from the eastern Slovakia, who refused to eat non-kosher food in Ravensbrück:

*All of them starved to death. And from that moment, I lost my faith entirely. Because if such observant women, who refused in the most tragic moment and the worst poverty to touch any food, because it was not kosher and because it came from the Germans, then I felt that my faith disappeared. Since then, I am unable to believe in anything.*<sup>33</sup> More often we come across cases that people in concentration camps or in hiding violated kashrut: *And interestingly enough, when I came to those Germans, it was the fast, great fast. I could not fast then. And it was the first day that I ate non-kosher food. But everything can be overcome.*<sup>34</sup>

When the young man learned then that his pious grandmother, who brought him up as an orphan after his parents had been murdered, he made a final conclusion: *If there were a God, he could not allow that this old person, who brought up three orphans, ended like she had. And I simply stopped to believe, I became an atheist.*<sup>35</sup>

There is a minority of those who began to believe in God after the Holocaust. They reflected their “miraculous” survival: *My mother started to believe in God after the war. She claimed it was a miracle that her whole family survived. And someone had to arrange this miracle.*<sup>36</sup> Karol E. Sidon described how he realized God’s existence in the moments of his personal crisis and desperation, “...that there is only one God and no one else, who could help me in fact and that I am only expected to ask for help nicely, then to kneel and pour mud on my head until I

29 W 1910/5.

30 W 1923/42.

31 W 1924/25.

32 W 1924/26.

33 W 1921/91.

34 W 1924/40.

35 M 1919/12.

36 W 1921/144.

get back the keys. And when I voiced my request, I found them at that moment. So I knelt, poured mud on my head and rejoiced. Not because of my keys, but because I realized I am not alone. That whatever happens in this world, there is someone on whom I can always rely.”<sup>37</sup>

## After the Shoa

Immediately after the Shoa, many Jews preferred to emigrate than to stay in the environment which reminded them of the past horrors. Between 1945 and 1949, approximately one third of the survivors left for Palestine/Israel.<sup>38</sup> Zionist ideas helped to forget the past and, at the same time, they offered some future perspectives to them. The establishment of a new Jewish state gave a new sense of life to the young generation, in particular: *We were entirely assimilated initially. We left our orthodox upbringing behind us and we were different people. Most of us came from orthodox homes, but we turned into atheists and ethnic Jews.*<sup>39</sup> *I began to attend the high school (gymnasium) in Nitra and Hashomer Hacair was already working there. I think that those trainers, who were one or two years older than we, may have saved us; they filled our leisure time with activities, which helped us to forget our past experience. After school lessons, we ran to the youth movement center.*<sup>40</sup> *That time between September 1945 and my aliya to Israel, it was the most beautiful part of my childhood, because I joined Hashomer Hacair movement then. From that time, all nice moments of my life have been connected with the movement. (...) For a number of us, life in the movement was our second home and for those, who lost their parents, it was a real home.*<sup>41</sup>

It seems that one part of the survivors accepted communism just because it had something in common with Hashomer ideas. One of the Hashomer veterans told us that in 1946, “Hashomer Hacair joined the election campaign of the communist party as its ideas were close to its members.”<sup>42</sup> The Jews, who stayed in Slovakia, opted for a voluntary assimilation. A number of them

37 SIDON, Karol E.: Když umřít, tak v Jeruzalémě. Rozhovor s Karlem Hvižďalou a Viktorem Vondrou. (If to Die, then in Jerusalem. Talks with Karel Hvižďala and Viktor Vondra) Mladá fronta, Praha 1997, pp. 11-12.

38 BÜCHLER, Robert, Y.: Znovuoživenie židovskej komunity na Slovensku po druhej svetovej vojne. (Revival of the Slovak Jewish Community after WWII) Acta Judaica Slovaca, 4, 1998, pp. 79-90, p. 166. And: JABLONKOVÁ, Chana: Izrael a Židia zo Slovenska. (Israel and the Slovak Jews) Acta Judaica Slovaca, 4, 1998, pp. 163-186, p. 166.

39 M 1929/128.

40 M 1934/132.

41 M 1935/136.

42 NIR 1998:85.

joined the communist party: Some, due to their ambitions or opportunism, others, out of their fear of the new totalitarian regime. As the journalist B. Utitz wrote, “the contemporary program – equality for all, regardless their religion and ethnicity, and the social justice – I liked it. I am not embarrassed that I joined the party then...”<sup>43</sup> For many of them, membership in the communist party reflected their thankfulness to the Soviet army for their liberation. Later disillusionment was perceived with even more painful emotions:

*Russia, communism, and socialism was like an idol for us, for our generation. We and the Jewish youth in general, especially Zionists, were left-oriented and Stalin for us... We could not believe that it is true, that they rape women and steal watches; we claimed that it was propaganda until we experienced all that personally...*<sup>44</sup>

*You know, it was already long ago, but I thought that when we would be liberated that everything will be covered by red fabric. And it happened, after all. It was red for forty years, but not the fabric, but the ideology. Today I am much smarter, I learned my lesson.*<sup>45</sup> One may agree with a view that initially “the Czechoslovak communists did not request that the Jews, who continued to live in post-war Czechoslovakia, give up their ethnic identity. It was not necessary. After their horrifying experiences from the Holocaust, the Jews hurried to get rid of their Jewish identity, to become part of the society, to be identical with others.”<sup>46</sup> This feeling was strengthened by the fact that there were no more any Orthodox Jews who would remind them of the past. Mrs. N.S. recollection (from a private correspondence) shows that even Jewish children perceived the traditional Jews as being exotic: “I recall 1956 very well; it was the 150<sup>th</sup> anniversary of Chatam Sofer. I sat next to my mother in the Primatial Palace and asked her who those individuals with wide fur hats on their heads and with white stockings are and my mom told me that these are Jews and they used to live here before the war.”

The Czechoslovak Communist party (KSČ) soon changed its forthcoming attitude and it labeled “Zionists” as enemies (the term was used to denote Jews in general). Not only active Zionists, but also the Jews, who had nothing in common with this ideology, became the victims of the communist persecu-

43 HVÍŽĎALA, Karel: Chtěl jsem tu žít. S Bedřichem Utitzem o jeho emigracích, selháních a návratech. (I Wanted to Live Here. With Bedřich Utitz on his Emigration, Failures, and Returns) In Roš Chodeš, 71, 2010, č. 1, pp. 6-7, p. 6.

44 W 1923/42.

45 W 1924/26.

46 ŽIAK, Miloš: Mrzáci studenej vojny. (Criples of the Cold War) Kalligram, Bratislava 2003, p. 313.



tions. It can be illustrated by a monster-trial “with the leadership of the anti-state conspiracy center headed by Rudolf Slansky.” Fourteen persons, out of which eleven were Jewish, were taken to the court; out of eleven executed, ten were Jewish. According to the historian Karl Kaplan, “struggle against Zionism and the Jewish bourgeois nationalism, in fact anti-Semitism” was the dominating feature of this trial.<sup>47</sup> The historian Tony Judt characterized it as a “great anti-semitic monster-trial”, in which both prosecutors and witnesses repeatedly underlined the Jewish origin of most accused persons and their affiliation with Judaism served as a presumption of their guilt.<sup>48</sup> It seemed that in that moment (at the latest), Jews must have got rid of all their illusions concerning the communist regime. The historian Toman Brod, who survived Theresienstadt and Auschwitz, documented that reality was more complex: “Some Jewish contemporaries stated that just in that time they sobered up from their sweet communist dreams – if the communist regime is so anti-semitic, as it was evident during the Slansky trial in Czechoslovakia, then the Jewish community should not support it! I am embarrassed to admit –again! - that this trial did not yet change my opinion.”<sup>49</sup> Still, some people considered the trial to be a struggle inside the communist party rather than an expression of anti-Semitism.<sup>50</sup>

“Battle against Zionism” did not stop even after J.V. Stalin’s death, nor after Klement Gottwald, the General Secretary of KSČ, died. In August 1953, the Supreme Court took 11 persons to court for their activities in Zionist organizations. Ten of them were charged by treason. Moreover, four were also charged of spying. The eleventh, (the only non-Jew) allegedly “violated the duties of a public official”, because he allowed to be corrupted by his Jewish co-offenders. He was sentenced to 6 years in prison – the lowest sentence; the rest of them were sentenced to 7 years and up to life prison terms. According to the charge, they were not only supporting emigration to Israel, but also the corruption and alleged espionage. The charged persons were alleged to pass

47 KAPLAN, Karel: *Nekrvavá revoluce. (Revolution with no Blood)* Mladá fronta, Prague 1993, pp. 359-360.

48 JUDT, Tony: *Povojnová Európa. História po roku 1945. (Post-war Europe. The History after 1945)* Slovart, Bratislava 2007, pp. 177-178.

49 BROD, Toman: *Ještě že člověk neví, co ho čeká. Života běh mezi roky 1929-1989 (Better not to know what is one facing. (Life course between 1929-1989)* Academia, Prague 2007, p. 236.

50 KAPLAN (1993), p. 364. See also: KAPLAN, Karel: *Kronika komunistického Československa. Společnost pro odbornou literaturu – Barrister &Principal, (Cronicle of the Communist Czechoslovakia)* Prague 2009.

“very important reports on the Czechoslovak economy, which subsequently served to the American imperialists to undermine the Czechoslovak economy.” These report included e.g. “important reports on the production and export of sugar, on the location of sugar processing factories, on their machinery” and also on the glass production, etc. The Zionist movement ceased to exist in Czechoslovakia. Media only presented it as a derogatory concept. However, struggle against Zionism continued. The Israeli historian Yeshayahu A. Jelínek stressed that even in the seventies, a “Zionist denoted a Jew. The hunting of Zionists was, in fact, the hunting of the Jews...”<sup>51</sup>

### The Jewish community reactions

The most frequent response to the Shoa and the communist regime was atheism. Another typical reaction was one’s effort to “leave Judaism”, and to act as “non-Jews” in the public: “I didn't want to be a Jew. I thought anti-Semitism would disappear by means of assimilation. Only much later, I understood that preserving traditions of one’s own ancestors should not be a reason for persecution and that reasons for the persecution of Jews must be sought somewhere else. I realized that to give up the history and traditions of your forefathers cannot be associated with persecution. One should not be ashamed of his background, only for his present/day deeds.”<sup>52</sup>

Although left-oriented (communist) and assimilating views prevailed, believers were also part of the overall specter in smaller towns. In 1955, about 55 religious communities were active in Slovakia.<sup>53</sup> In Bratislava, there was minyan twice a day; regular services were held in several other cities, too. An emigration wave after the August 1968 occupation brought a significant drop in the Jewish population. According to the JOINT data, 4,500 Jews left Slovakia at that time.<sup>54</sup> These were mainly the members of the young and middle-age generation. As a consequence, the majority of Jewish communities ceased to exist, others had no future prospects and so, it was only a question of time when

51 JELÍNEK, Ješajahu, A.: *Dávidova hviezda pod Tatrami. Židia na Slovensku v 20. storočí.* (David’s Star under the Tatras. The Slovak Jews in the 20<sup>th</sup> century) Jána Mlynárik’s publ.house, Prague 2009, p. 425.

52 ŠPITZER, Juraj: *Nechcel som byť žid. (I Didn’t Want to be a Jew)* Kalligram, Bratislava 1994, p. 102.

53 SALNER, Peter: *Židia na Slovensku medzi tradíciou a asimiláciou.* (The Jews in Slovakia between the Tradition and Assimilation) Zing Print, Bratislava 2000, pp. 165-166.

54 JELÍNEK (2009), p. 421.

they will cease to exist. In 1990, there were 15 of them and this number was further shrinking until it reached the current 11.

Today, 2,300 persons are affiliated with the Jewish religious communities. Most of them are, paradoxically, secular Jews. They are seeking particularly social, cultural, and economic assistance in the community. When attending a religious service, they do not perceive it from the religious aspect. They consider it a social act, or an expression of solidarity with more religious members or their forefathers: "In 1967, I sent my child to a religious camp to the U.S. after all, but I had instructed him that other participants would pray there and that he should not mock them. This is my attitude to the believers. I don't believe and I am sorry for that, because it would help me if I could do so."<sup>55</sup> Viktor Fischl offered a similar view: "I don't claim that there is no God, but I cannot pray to him. There must be something. I never doubted that, and I don't even today."<sup>56</sup> If some members are religious, they do not identify with the traditional Judaism. The honorable president of the Union of the Jewish Religious Communities (UZZNO), Pavel Traubner represents the current search, rejection, and acceptance of the values: "I am not a religious Jew. I attend the synagogue on high holidays to make a prayer for my parents. I am an ethnic Jew. I am a Slovak, who was born to Jewish parents."<sup>57</sup>

The family background and prevailing atheism of the contemporary educational system made the children of survivors, i.e. the generation of the "Holocaust children" to accept secular values. However, lack of religiousness has not affected their affiliation to the Jewish community.

After the Holocaust, a number of families chose a strategy of assimilation, hiding one's ethnicity. In my research, I came across young people, who learned about the Jewish origin of one or both of their parents (thus about their own too) from other sources, often under dramatic circumstances. The memory of Mrs. N.S. is a clear illustration of the situation: "The Jews didn't want to be Jewish. They kept it secret even from their own children. I heard about a case when the son learned that he was Jewish and he committed suicide as a consequence." When analyzing the post-war generation of Jews,

55 LUSTIG, Arnošt: Interview II. Vybrané rozhovory 1979-2003. (Interviews II. Selected talks 1979-2003) Ed. Jan Suk. Devět bran, Praha 2004, pp. 120-121.

56 EMINGEROVÁ (2002), p. 35.

57 KOTIAN, Robert – FŮLLE, Ján: Pavel Traubner: Som Slovák, ktorý sa narodil židovským rodičom. (I am a Slovak Born to the Jewish Parents) In: Domino – forum, 2004, vol. 46, p. 8-9, p. 9.

Alena Heitlinger has highlighted the fact of diversity: “They differed from other Czechs and Slovaks by the trans-generational passing (or not passing) over the parent’s Holocaust experience and their ambivalence or even hiding of their Jewish roots, which lead to confusing feelings of being different from others. A number of Czech and Slovak Jews have experienced, though not too often, psychologically significant anti-Semitism; they had emotional link with Israel, which automatically contradicted with the strongly anti-semitic communist regime. Contrary to their Jewish peers in western liberal democracies, their affiliation with Judaism was connected with a negative feeling of being different, often with a painful search of one’s own Jewish background in a situation when the communist authorities and many parents avoided to be identified with their Jewish background; another factor was the lack of Jewish education.”<sup>58</sup> The author summarized a number of concrete instances of the functioning of the Jewish family under the totalitarian regime in her monograph entitled “In the Shadow of the Holocaust and Communism.”<sup>59</sup>

After 1989, the Jewish Communities (particularly in Bratislava) have undergone an intense revival. There are long-term programs and various social, cultural, and educational events held on a regular basis. Special attention is paid to the commemoration of the Holocaust and its victims. Official azkaras represent the most attended events in smaller Jewish communities. Their member turn-out is often “more than hundred percent”: Apart from local members, other community affiliates, who already moved to a different place are also coming.

Among a wide spectrum of activities, the religious events are not part of the priorities for most members. Large turn-out has been traditionally observed during the High holidays. One of the observant members critically commented the disparity between the numbers of registered members of the Bratislava Jewish community (ŽNO Bratislava) in the nineties of the past century:

*So, I am asking, where are those people? It is not a priority for them? Good, those employed, they have to go every morning to their work and cannot attend services. But even on Friday evening it is nothing too much and even on some Saturdays... On one Saturday, we*

58 HEITLINGER, Alena: Česko/slovenská židovská identita povojnové generácie. (The Czech and Slovak Jewish Identity of the Post-war Generation) In: Židia dnes (The Jews at the Present Time) ed. E. Gál, Intitute of Judaism UK, ROAD, Bratislava 2003, pp. 51-90, pp. 83-84.

59 HEITLINGEROVÁ, Alena: Ve stínu holocaustu a komunismu. Čeští a slovenští židé po roce 1945. (In the Shadow of the Holocaust and Communism. The Czech and Slovak Jews after 1945) G+G, Prague 2007. See also: SALNER (2000).

*needed the tenth person in order to have a minyan and simply we couldn't find him. We hardly get ten or eleven men, sometimes a few more. Sometimes. Where are all those members?*<sup>60</sup> An indirect response was provided by an old lady, who always publicly declared her Jewish roots. In 1993, when a rabbi arrived in Bratislava (for almost one quarter of a century this job remained vacant), she told me in a private conversation that something she wanted to forget is coming back...

Since then, the situation has been getting worse. Due to lack of interest, Monday and Thursday services had to be cancelled in the Bratislava synagogue; moreover, the Shabbat services have been permanently struggling with the number of present men (minimum 10 are necessary for a minyan). The future prospects do not look promising either. The third generation members (currently in their thirties or forties) were growing up after the November 1989. These "Holocaust grandchildren" could already join the Jewish community activities and events either individually or through their youth organization (The Slovak Jewish Union Youth). Hundreds of young people took part in international summer Jewish camps held in the Hungarian town of Szarvas after 1989. A number of them participated in various educational programs abroad. Following her own research, Tina Gyarfášová stated that "thanks to these new possibilities, positive aspects of the Jewish identity were strengthened," which has been demonstrated in stricter observation of the Jewish traditions and in better education in Judaism".<sup>61</sup>

It follows from the ethnological materials that the present-day Jewish identity in Slovakia cannot be entirely defined through the traditional concepts like religiosity, ethnicity, culture, etc. One should also consider the factor of dissimilarity with one's surrounding and its historical roots. This "origin identity" has been characteristic especially for those, who were shaping their relation to Judaism after the Shoah.<sup>62</sup>

60 M 1920/98.

61 GYARFÁŠOVÁ, Tina: Faktory intergeneračného prenosu židovskej identity na Slovensku. (Factors of the Intergenerational Transfer of the Jewish Identity in Slovakia) In *Sociální studia*, 5, 2008, č. 3-4, pp. 179-192, pp. 184-185. See also KLEMENTOVÁ, Ela: Postholokaustová židovská identita. (Post-Holocaust Jewish Identity) In *Sociální studia*, 5, 2008, č. 3-4, pp. 213-209, pp. 196-197.

62 BUMOVÁ, Ivica: (Dis)kontinuita hodnôt na príklade jednej židovskej rodiny (prípádová štúdia). (Discontinuity of Values Based on a Single Jewish Family Example) In *Naratívna každodennosť v kontexte historických zlomov v Česku a Slovensku po roku 1948, 1968, 1989, 1993 z pohľadu dynamiky vývoja hodnôt* (Narrative Everyday Life in the Context of hHistoric Turning Points in the Czech and Slovak Republics after 1948, 1989, 1993 Viewed from Dynamics of the Value Development, comp. Z. Profantová), Bratislava 2009, pp. 345-362.

## Conclusion

Gradual decline of faith (particularly of its traditional forms) has been going on for more than two centuries. The Holocaust became a catalyst of this long-term process, because it undermined the so far accepted values. Before, it was rather an individual rejection of faith that became a general phenomenon. A number of Jewish persons demonstratively interrupted their contacts with the community and suspended their membership in the Jewish community. Out of 35,000 survivors in Slovakia, in 1949 7,476 persons, i.e. almost 20 percent confirmed their affiliation with the Jewish community.<sup>63</sup> This could be their reaction to the past, trust in the communist regime, but also their fear of the future. Fedor Gál was born in March 1945 in Theresienstadt. Only several decades after the war, he learned that his mother, whom he perceived as a secular Jew, had him baptized after her arrival from the concentration camp: “I have no other explanation as her fear of anti-Semitism and the possibility that the war did not change anything.”<sup>64</sup>

This baptism was rather exceptional. More often than not, Jewish individuals adopted the communist ideology, often associated with atheism and joining the communist party followed by a change of their surname (making it sound more Slovak), and hiding their Jewish roots from the surrounding, sometimes including their own children:

*I have to admit that after the liberation I didn't want to have anything in common with Judaism. I changed my surname immediately, suspended my affiliation with the community and I refused to be part of the chosen people. I didn't succeed. Whether I want or do not want, it is part of me; I miss shoel, yes and also various traditions from my home that connect me with my childhood and the past.*<sup>65</sup>

This statement is rather characteristic of the present-day state of Judaism in Slovakia. In response to the Holocaust trauma, the Jewish community members lost (younger ones could not develop any) interest in Judaism as a reli-

63 MEŠŤAN, Pavol: Antisemitizmus v politickom vývoji Slovenska (1989-1992). (Anti-Semitism in the Political Development of Slovakia) SNM, múzeum židovskej kultúry, Bratislava 1999, p. 13.

64 GÁL, Fedor: Krátká dlouhá cesta. (The Short Long Road) Nemo, Prague 2008, p. 18. See also, SALNER, P.: Transformácia religióznej identity. (Transformation of the Religious Identity) In: Ed. KILIÁNOVÁ, G., KOWALSKÁ, E., KREKOVIČOVÁ, E.: My a tí druhí v modernej spoločnosti. Konštrukcie a transformácie kolektívnych identít. (We and the Others in the Modern Society. Constructions and Transformations of Collective Identities) Bratislava: Veda 2009, pp. 163-174.

65 W 1924/7.

gious system. However, they did not get rid of all their spiritual and emotional links with their past. They have perceived their Judaism in a secular way, but it still exists. They did not loose their (formal) connection with religious roots. They try to demonstrate it "ritually" on some chosen occasions, e.g. lightening of Shabat or Hanukah candles, by their participation at Mazkir, Seder, by consuming Matzos instead of bread on Passover, by fasting on Yom Kipur or choosing some kind of semi-kosher diet, i.e. a symbolic observation of some kashrut principles. The above mentioned (including others) demonstrations of respect for traditions do not reflect religiosity, but rather one's respect for ancestors and their traditions:

*My father was not religious, it was very interesting. And my mother requested observance of all Jewish traditions. And me too, I had to pray every morning with tefillin until I turned twenty five. Only when my dear mother died, I stopped doing it. I am though a good Jew, I can say, but I am not observant. During the year, I go to the synagogue on the High holidays, I believe in certain things, in God, but I am far from being associated with those Orthodox Jews. Certainly not.<sup>66</sup>*

*Well, we don't observe the old customs. Very little, we observe though Rosha Shana, Yom Kipur. Just as it is required. So, I for instance eat pork. One shouldn't mention that (laugh), but I don't eat it on holidays.<sup>67</sup>*

Obviously, it is difficult to answer the question posed at the beginning of the study unambiguously. Following the gathered material, one can conclude that God is for the majority of Slovak Jews either an abstract concept or non existent. Clearly, it is not the traditional God of the Torah and mitzvoth, to which their ancestors used to pray.

66 M 1932/48.

67 M 1927/52.

# Teach ‘the Holocaust’ to the Children – The Educational and Performative Dimension of ‘Your Coloring Book’ – A Wandering Installation

by Diana I. Popescu

## Abstract

The article explores the pedagogical dimension of contemporary visual art which takes the Holocaust as a main subject of representation. It asks how a work of art can offer a viable alternative to the already existing methods or practices of Holocaust education, whose traditional aim is to endow the apprentice with an ‘absolute knowledge’ of the Holocaust. The article analyzes the characteristics and the effectiveness of a ‘performative’ approach to teaching about the Holocaust, which relies on an element of interaction and on critical self-reflection, by undertaking a close analysis of *Your Coloring Book*, – an art installation created by Israeli artist and representative of the third generation after the Holocaust, Ram Katzir.

## Zusammenfassung

Im Artikel wird die pädagogische Dimension jener zeitgenössischen Kunst untersucht, die sich dem Holocaust als künstlerischem Hauptthema widmet. Der Beitrag fragt danach, wie ein Kunstwerk eine gangbare Alternative zu den bereits existierenden Methoden der Holocaust-Bildung darstellen kann, deren traditionelles Ziel es ist, den Lernenden mit einem ‘absoluten Wissen’ über den Holocaust auszustatten. Die Besonderheiten und Wirkungsweise einer ‘performativen’ Herangehensweise, den Holocaust auf Interaktion und kritischer Selbstreflektion basierend zu unterrichten, werden dargestellt. Dies geschieht anhand einer genauen Analyse von *Your Coloring Book* einer Kunstinstitution des israelischen Künstlers und Vertreters der Dritten Generation Ram Katzir.

## Introduction

When asked to speak about an art installation, Holocaust survivor and playwright Patya Dagan recounted an anecdote whose significance for the future of Holocaust remembrance can hardly be overlooked.

A friend of mine made a photograph of a bench on which were left two glasses of wine, and I said to him, this is a very sad picture. He asked: Why is it so sad? Well, there were two people on a bench, they were drinking wine, and suddenly the Gestapo came, some German soldiers, they took them and all that was left was this bench and the two glasses of wine. He said, you are abso-



lutely crazy, there were two young lovers, they were drinking wine, they put the glasses on the bench and then they left. I understood at that very moment how different the reactions of a survivor, somebody who went through all that harm, are from somebody who did not. Talking about this installation is very much reminding me of that bench.<sup>1</sup>

Patya Dagan pointed to a drawing of a solitary bench in a park on whose edge one can distinguish the German words “nur für”. It is well known by Dagan’s generation what this meant, – namely the Nürnberg Racial Laws of 1935 issued by the Fascist regime against the German-Jewish population. This particular one is forbidding Jews to sit on public benches, reserved “nur für Arier”, for Aryans only. The art project which made Dagan ponder over the unassailable gap in the memory and understanding of the Holocaust, extending between survivors themselves and post-Holocaust generations is entitled *Your Coloring Book*.

In 1995, Dutch Israeli artist Ram Katzir, a young graduate of the Rietveld Academy of Art, was invited to make an exhibition at the Casco Project Space in Utrecht, the Netherlands. Located on the same street as the former offices of the Dutch Nazi party, the building used to host during 1942-1945, a printing house of the Dutch Nazi newspaper. Intrigued by the fact that this space did not show any signs telling of the past, the artist felt compelled to create a work of art that would reveal its dark history. Katzir designed a children’s coloring book as the central piece of an installation that would become, as described by its author, a “wandering” project. The installation travelled for two years, 1996-1998 to “places where people would rather not see the book,”<sup>2</sup> namely to cities in Europe with a specific historical relation to the Holocaust; Amsterdam, Enschede, Kraków, Vilnius, Berlin and Jerusalem, in Israel. In each location the exhibition assumed a slightly different character, causing a gamut of emotional responses which developed, in most cases, into public discussions. The visitors, mass media and the local government expressed divergent opinions or standpoints touching upon sensitive issues such as the collaboration with Nazism, or more universal concerns regarding Holocaust remembrance and education. The project concluded in Amsterdam’s Museum of Con-

1 Dagan Patya: Interview. In: *Your Coloring Book*. A documentary film. Phantavision Film Production, Amsterdam 1998.

2 Ram Katzir quoted by Stigter, Bianca: I want to go to places where people do not want to see the book. In: *NRC Handelsblad*. 1997, 21 February.

temporary Art with an exhibition documenting an array of responses from participants of the previous exhibitions.

Two aspects brought to the forefront by *Your Coloring Book* will be tackled within the confines of this article. The first deals with the theme of performativity as evinced by the changing conceptual framework underlying the work of art, and as manifested through the visitors' manifold reactions. The second touches upon the question of the potential of visual art to supply alternatives and critical viewpoints to Holocaust education. I suggest that Ram Katzir's installation introduces a new dimension to the practice of Holocaust education, stressing the idea that active self-reflection can function as an effective means of teaching the lesson of "never again Auschwitz".

### **The case of *Your Coloring Book***

*Your Coloring Book* proposes the following scenario, – an exhibition space occupied by school desks on which there are placed coloring books and a bundle of crayons. The shiny image on the cover printed in color, illustrates the principle of the standard coloring book, meaning that outlined drawings should be filled in with a colored pencil. The cover shows the same drawing as on the first page inside the book. A field with flowers, a tree and a blue sky frames the image of a fawn sniffing the fist of a man wearing tall boots, seen from the knees up. Although there are no prescriptions with regard to how one should approach the coloring book, most visitors take a seat and open the book.

The book once opened reveals thirteen simple, and a few of them idyllic drawings, depicting various scenes of a family gathering at picnic: A group of pupils saluting their teacher with hands raised upwards, a crowd of young boys and girls queuing in front of what looks like train carts, an officer holding a pair of scissors, a group of youngsters singing, their hands protruding vigorously as if reaching outside the frame of the drawing, towards the visitor; a solitary bench in a park, a kind of laboratory containing large containers, pots and cases, a pile of travel suitcases on which one could read dates and names of unknown people, airplanes in flying formation, and finally a fatherly figure reading to his children from what appears to be a fairytale book.

The visitors start coloring within the lines of the sketchy images, which seem harmless at first glance, but as the pages are turned a slight sense of doubt about their origin appear, as Nazi signs and associations begin to emerge. If one pays close attention to the drawings, one can distinguish that

there is a small Star of David attached on a child's coat waiting in line in front of the train cart, or the fact that the airplanes are arranged in the shape of a swastika, and that the children's salute looks very similar to the Nazi *Heil Hitler*. Unless one looks on the last page of the book, one cannot figure out that the drawings are reproducing historical photographs depicting scenes from Nazi propaganda and persecution against the Jews.

What initially seemed to create an innocent fairytale setting collapsed revealing a darker story. The man on the cover of the coloring book could be identified in the historical source as Adolf Hitler, the father reading bedtime stories turned into Joseph Goebbels, the propaganda minister reading to his daughters Helga and Heide, while the family gathering portrayed the ideal Aryan family. The suitcases belonged to Auschwitz victims, the cheerful crowd was welcoming Hitler to the Bükierberg rally in Germany, the pupils were saluting their teacher with the *Heil Hitler*, the officer represented an SS-man cutting the side-locks of an orthodox Jew, the children were queuing in front of a train that would deport them from Lodz Ghetto to a concentration camp, while the large objects were storage containers of human bodies used for anatomical experiments, near Danzig.

The artist worked with images taken from a National Socialist propaganda book entitled *Deutschland Erwacht: Werden, Kampf und Sieg der NSDAP*<sup>3</sup> consisting of real photographs printed on cigarette cards by Cigaretten Bilderdienst over a period of seven years, but also archival material from the Yad Vashem archives in Jerusalem. The photographs were selected because "they had the same kind of world Disney allure. They looked very sweet and attractive, but actually what was behind them was different,"<sup>4</sup> clarifies the artist. The relation between the original photographs and their copy as reproduced in drawing by Katzir is not accurate. The artist withholds vital visual information, drawing the visitors unto working on a scene whose meaning they do not understand completely, creating at the same time a feeling of discomfort and suspicion. It is no wonder then, that those visitors who do not check the historical evidence on the last page of the book, may experience a feeling of having been duped into doing something they would never knowingly have agreed to do.

As they pass the exhibition threshold the visitors find themselves confronted with a multitude of choices. They can seat themselves on the benches,

3 Title in English, Germany awakes: Rise, Battle and Victory of the NSDAP. Germany 1933-1940.

4 Interview with Ram Katzir by the author. Amsterdam 2009, 12 October.

leaf through the coloring book, select an image and start coloring, or they can walk along the rows of benches, opting not to intrude or interact in any manner with the book. They might as well inform themselves on the content of the exhibition, realize what it proposes, and reject or accept the challenge. It is however clear that by the time they have decided to step in, they have already crossed the line of “not knowing” the significance attached to the images. There are different approaches to coloring and interpreting the outlined drawings, among which the art historian Gary Schwartz has identified the following:

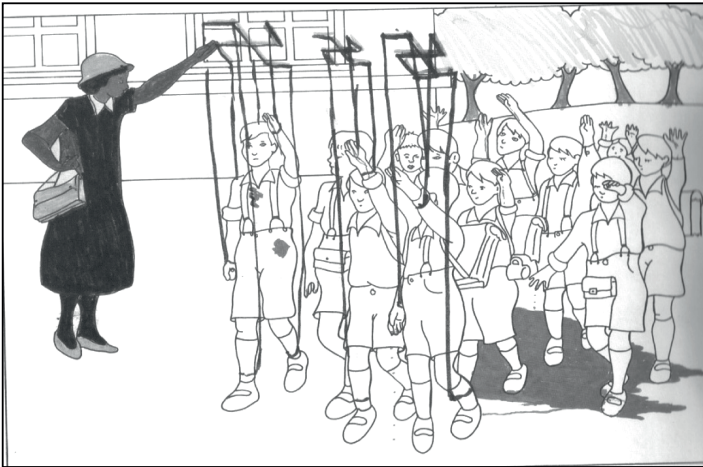
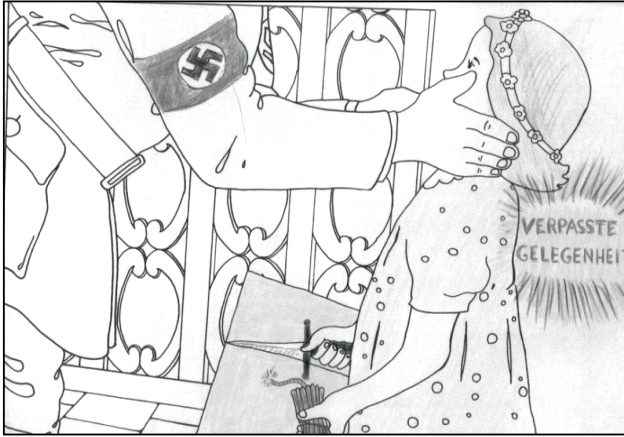
Correct coloring, in natural shades, inside the lines, creative coloring, with witty and shocking emendations to the normative forms or meanings of the images, treating the printed outlines as a catalyst for a colored drawing with no relation to the image, or writing insults, defacement.<sup>5</sup>

There are visitors who choose to write their own revolt against the outrageous reality portrayed by the pictures. After having colored the image of the children being led to the deportation trains one visitor added as if in a desperate attempt to save them from death, the following text “Children Stop! Don’t enter this train! It will bring you to gas chambers, to death!” Another participant expressed his or her sorrow by writing on the image the question “where have all children gone?” a word play with the German song “Sag mir, wo die Blumen sind?” written by composer Max Colpet. Feelings of compulsive anger and pain are made visible in a documentary film recording the public’s responses to the exhibition. A woman begins to color in a picture of a man feeding a deer. All she sees of the man is his boots. Soon, the woman is sobbing, and violently covering the drawing with red color, she then stabs it with black ink in a desperate act of vengeance. A video camera zooms in on her face as other people in the classroom stare at her, embarrassed and unsure of how to act.

Other visitors contribute with critical reflections upon Nazism and the workings of propaganda, as one can tell from the colored image of the portrait of the members of the ideal Aryan family, each wearing a black Hitler’s moustache. One participant turns the drawing showing a young girl offering flowers to Hitler into a scene of retaliation, entitled “a missed opportunity”. The image (Fig. 1) is left uncolored, with the exception of a drawing of a red and black

5 Schwartz, Gary: Teach it to the Children. In: *Your Coloring Book. A Wandering Installation*. Stedelijk Museum. Amsterdam 1998, p. 35.

Nazi armband attached on the man's arm. Instead of flowers, the young girl holds a knife in her hand and a bunch of dynamite.



Another colored drawing (Fig. 2)<sup>6</sup> depicts children stained with blood, on whose hands raised in the Nazi salute, the visitor attached black swastika-

6 Fig. 1 reproduces a drawing colored by an anonymous participant in the exhibition in Berlin, while Fig. 2 represents the original drawing of an Israeli visitor of the exhibition, at the Israel Museum in Jerusalem. In: *Your Coloring Book. A wandering installation.* Stedelijk Museum Amsterdam, 1998. Images reproduced with the permission of the artist.

shaped handles elevated into the air but also tied with strings to the children's ankles, turning them into puppets that are being manipulated by their teacher to obey the Fascist doctrine.

An anonymous visitor from Israel gives a familiar interpretation of the Holocaust, which attests to the concept from "destruction to redemption" on which the Israeli national consciousness was founded. On the image representing Joseph Goebbels reading propaganda stories to his daughters, the participant drew small figures of Holocaust survivors, wearing concentration camp pajamas and carrying flags of their Diaspora home countries. They are marching upwards towards the top of the image where one can see a man waving the Israeli flag triumphantly in the air. Other visitors projected their own history onto the images: Alluding to problematic issues such as gender or race, by adding for instance pink triangles on the uniform of soldiers, turning them into gays or by coloring the Aryan family black. Thousands of other creative reactions<sup>7</sup> of visitors from Europe and Israel find their place in the coloring books designed by Katzir. While some have been part of the concluding exhibition at the Stedelijk Museum in Amsterdam others are being securely stored in the artist's personal archive.

The colored images showing the multifarious interpretations given by the visitors, point to the fact that Ram Katzir's project has transgressed the borders of the gallery space, impacting on the lives of its audience. They attest to an interactive or performative element whose manner of functioning is worth examining in detail.

## On performativity

Since the 1960s the sphere of visual art has embraced elements of theatricality and performance, transgressing the boundaries set up by traditional art criticism. Art theorists Amelia Jones and Andrew Stephenson explore art as a social practice, supporting the idea that a work of art does not contain a stable set of meanings since its interpretation is dynamic and contingent on its subject and its context. The artwork is no longer viewed as a "static object with a single prescribed signification, that is communicated unproblematically and without default from the maker to the alert, knowledgeable and universalized

7 An approximate number of three thousand copies of *Your Coloring Book* have been available to the public in each one of the exhibition locations.

viewers,” explain the authors. Both the artist and the viewer or interpreter is caught up within the “complex and fraught operations of representation, entangled in inter-subjective spaces of desire, projection and identification.” Interpretation does not reveal itself naturally at the moment of contact with the artwork, but it is worked out as an “ongoing, open performance between artists and spectators, with meaning circulating fluidly in the complex web of connections between artists, patrons, collectors, and between both specialized and non-specialized viewers.”<sup>8</sup>

The term “performative” as used in this context draws attention to the “open-endedness of interpretation, which should be understood as a process rather than as an act with a final goal.” The act of interpretation itself is a kind of performance in the sense that it is affected by the interaction with various subjects, being influenced by “institutional and discursive stagings and more broadly construed social and political situations.”<sup>9</sup>

Katzir’s project signifies as a result of a process of immersion within a specific geographical context, which possesses its own Holocaust commemoration practices, national historical discourses, and collective memory narratives. The participants of *Your Coloring Book* react according to the historical, social and cultural context of their provenance. Responses depend not only on their individual background but also on the specifics of each country’s historical understanding of the Holocaust.

In the Netherlands, the artist intended to draw attention to the Dutch collaboration with Nazism, and to the notion of shared responsibility of historical guilt, by designing an exhibition space where the visitors were seated at picnic tables, being forced to look each other in the eyes and experience a feeling of togetherness. The public’s response did not concur with the artist’s intention. The local media described the exhibition as an educational project for adults which speaks about what the Nazi did.<sup>10</sup> It did not arouse protests since “a lot of the reactions dealt with the fact that the Germans were horrible,” recalls the artist.

In Vilnius the project was received with a high degree of suspicion. People reacted in a defensive way by reasserting their own victimhood, which over-

8 Jones Amelia; Stephenson Andrew: *Performing the Body, Performing the Text*. London 2003, p. 1.

9 *Ibid.*

10 See Stigter, Bianca: *A disconcerting coloring book by Ram Katzir: education for grown-ups. Nazi horrors reduced to a frightening fairytale*. In: *NRC Handelsblad*, 1996, 22 April.

shadowed their country's complicity with Nazism. An article published in the local press speaks of the public's response to the project which contradicts with the artist's proposal. The mirrors on the exhibition walls were meant to force the participants to glimpse at themselves and feel guilty for the murder of the Lithuanian Jews. Instead, they had the opposite effect, having only reinforced the feeling of being victims. "That glimpse in the mirror," argues the journalist, "makes you feel like the victim. It evokes memories of postwar deportations, confiscation of farmers' properties, murders of our brothers in the forests and damp KGB cellars. The best part of Lithuanian society as well as other nationalities in Lithuania were killed, deported, or forced to emigrate."<sup>11</sup>

In Kraków people were made to feel as being part of the exhibition even though they did not participate in the coloring of the images. It happened by means of sound. As one walked in through a long, dark corridor one could hear his or her footsteps or voice a few seconds later, as if one relived the past once again. The exhibition also alluded to the fact that "there is no business like Shoah business. You can go to Auschwitz and you can go to where *Schindler's List* was filmed, it becomes flattened. What was someone's life experience turns into a book, which turns into a film, which turns into a T-shirt"<sup>12</sup> laments the artist.

The images of Nazi propaganda are inscribed in the collective subconscious of the German people, a fact which the artist attempted to stress by creating an exhibition space where one could sense that these images are "part of the air that we are breathing." A video projector concealed in the lamps hanging from the ceiling, projected an animation film of the drawings being turned into historical photographs. The invitation to the exhibition was written on beer mats, while the tables resembled the beer hall tables, referring to the beginnings of National Socialism whose doctrine emerged during the social gatherings in the Bavarian beer halls. Despite the refusal of several institutions to host the exhibition, it was accepted by Haus am Kleistpark art gallery, whose director Katharina Kaiser saw the project as an opportunity for developing a public discussion about the memory of the Holocaust, which had been initiated on the occasion of the construction of Peter Eisenman's Memorial to the Murdered Jews of Europe. The German public responded to the haunting feeling produced by the installation in symbolic ways, projecting on the images

11 Miksioniene, Ruta: The installation has failed to resist the pressure of horrible reality. In: MUZA Malunas, 1997, 15 April.

12 Interview.



various interpretative signs, such as skulls onto faces, or tying a swastika-shaped necktie around the deer's neck. *Your Coloring Book* became the theme of a symposium held in the House of the Wannsee Conference, which tackled the issue of the culture of memory, the validity and limits of Holocaust representation.<sup>13</sup>

Unlike Berlin, where the discussions were the most "intellectual"<sup>14</sup> in Jerusalem the event was perceived as emotional and personal. Misrepresented by the Israeli newspapers, the exhibition took on tragic connotations, stirring the anger and revolt of Holocaust survivors, who were made to believe that the installation was dealing with their painful memories in a lighthearted and playful manner. Survivors were genuinely horrified by the pictures. Haim Dasberg's response is one of the most radical:

What do I care about the murderer? After all that I have been through do I still have to explain, understand, and relate to the way the poor bastard became a murderer? If the Museum wants to deal with the lesson of the Holocaust, let it screen documentary films, display authentic photographs and paintings inspired by the horror. But where do they get the nerve to make playful use of a picture where a Jew's side-locks are being shaved off? [...] They are taking our open wound and treating it lightly.<sup>15</sup>

The question of who has the right to engage with the Holocaust, and in what manner one has to do it in order to receive institutional authorization was raised by The Holocaust Survivors' Organization, whose director John Lemberg declared:

You color in fragments, sometimes a whole picture of children, without realizing what they are actually doing. Sometimes they are going to their death. Other times, you will later see, they are saying *Heil Hitler*. There was horror and shock. [...] The feeling is that a national institution is giving legitimacy to the travesty of the Holocaust. Children can innocently color in these pictures

13 See Stepken, Angelika: Malzeit, the Israeli artist Ram Katzir in Berlin. In: Neue Bildene Kunst. 1998, March.

14 Interview.

15 Dasberg Haim quoted by Koren Yehuda: What's wrong with this picture? (Hebrew). In: Yediot Aharonot. 1997, 17 January.

and this will have a tremendous emotional effect on their parents and grandparents.<sup>16</sup>

The reactions were hardly uniform. There were survivors such as Anna Levin, who characterized Katzir's artistic endeavor as "contributing with a very important viewpoint to one of the underlying features of Nazi Germany," while the former director of the Israel Museum, Martin Weyl said on television, "this is an artist from the third generation who dares to raise questions that my generation was afraid of."<sup>17</sup> For the first time in the Israel Museum's history an exhibition was accompanied by a visitor's book, which kept a record of the public's reactions. Among the many responses, one visitor qualifies the project as "a brilliant analysis of a gruesome deception" while a survivor writes "absolutely ridiculous".<sup>18</sup>

Katzir's project was mostly described as controversial. There are manifold reasons underlying this claim, including the idea of legitimacy, which states that the memory of the Holocaust belongs to the survivors, they alone have the right to approach this topic. Another line of thought suggests that only commemorative institutions of Holocaust remembrance such as Yad Vashem can convey understanding of the Holocaust to younger generations. The Israeli public debates prompted by the installation alluded to the fact that there are limits or restrictions, with regard to what is appropriate or not, what stories can be told, and from whose point of view. Katzir's artwork does not claim to speak in the name of the survivors, nor was it aimed at them, but rather at those "young Israelis whose connection to the Holocaust seems to be ever more distanced," suggests journalist Helen Motro. The installation is seen as "a valuable contribution to the understanding of a complex phenomenon". Motro explains:

The exhibit exists for all the others, Jewish or not, to whom the Holocaust is becoming a remote historical icon, divorced of emotional content. Thus, the argument that an exhibit may be 'shocking' or 'upsetting' to survivors is a ludicrous justification for stifling it. [...] The viewer as active participant coloring 'within the lines,' is compelled to examine his connection to otherwise remote

16 Lemberg John quoted by Tsur, Batsheva: Holocaust survivors Protest Coloring Book Exhibit. In: Jerusalem Post. 1997, 22 January.

17 Stigter, Bianca: I go to places where people do not want to see the book. In: NRC Handelsblad. 1997, 21 February.

18 Bouman, Salomon: Exhibition in Jerusalem arouses strong emotions. In: NRC Handelsblad. 1997, 21 February.

events. Katzir's exhibit erases the distance between viewer and the viewed, forbidding complacency.<sup>19</sup>

The meaning-making of *Your Coloring Book* by its visitors reflects an ongoing process of negotiation between different and conflicting perspectives and positions. Performativity as a term defines this process. A critical strategy within visual culture, performativity recognizes interpretation as a "fragile, partial and precarious affair". Meaning is understood as a "negotiated domain, in flux and contingent on social and personal investments and contexts".<sup>20</sup> Since interpretation of *Your Coloring Book* lacks fixity, it can be imagined as a performance during which the work of art acquires meaning through the encounter and interaction with the spectator.

"When I was looking at the museum," recalls Ram Katzir about the construction of the exhibition space at the Israel Museum, "I saw the sticker in the archeological department, this sticker separated people from the artwork. This is the artwork, do not cross the line. I thought it would be wonderful to make people part of the artwork."<sup>21</sup> Katzir draws the audience into complicity by using as strategy of engagement, dynamic identification with the act of coloring, which exposes reactions shaped in accordance with the spectators' various historical or ideological affinities. The artist tempts the spectators to enter in a "dialogical" space with the artwork, seen as a "floating signifier", and addresses their imaginative and critical potential, by asking them to engage in the challenging process of attaching meaning – which "never dwells in one place."<sup>22</sup>

Katzir's work demonstrates how installation art has moved from what theorist Hal Foster described as "medium specific" to "debate specific";<sup>23</sup> namely a form of art that does not belong to any traditional mediums of artistic representation. Instead, this form of art is defined in terms of the message it conveys by any kind of means. The new art expression predicts "a shift from objective critique towards a new subjectivity which emphasizes uncertainty and

19 Motro, Helen: Shock Art. In: Jerusalem Post. 1997, 26 January.

20 Jones Amelia; Stephenson Andrew, p. 32.

21 Interview.

22 Jones Amelia and Andrew Stephenson Andrew, p. 32.

23 Foster, Hal quoted by Oliveira, Nicolas de: Installation art in the New Millennium. The empire of the senses. London 2003, p. 14.

brings both artist and viewer together in a discursive environment”,<sup>24</sup> explains art critic Nicolas De Oliveira.

Katzir instills a sense of familiarity, directing the viewers towards an activity which produces a certain emotional and intellectual effect. The audience is encouraged to experience the artwork in an “open-ended manner and become authors and generators of their own meanings.”<sup>25</sup> The artist confesses that for him “coloring was a bit of a metaphor of filling it with content.” *Your Coloring Book* does not remain in the sphere of the art world alone, an object of art within the context of art, – the art gallery that opens towards the contemplative eyes of the viewers. Instead, it intrudes into the lives of its viewers, who are no longer the witnesses to the effect of art but those who give shape and content. It encourages the viewers to assume responsibility for their acts by appropriating the images they colors in, transgressing thus the borders of contemplation and becoming the masters of the images.

There is a clear difference, explains the artist, between those who “came and looked at it like a sculpture, and had a very formal approach to it,” and those who “actually sat and took part, for whom it was a much more emotional experience.”<sup>26</sup> The process of coloring envelops the one who is producing it, creating an immersive and solitary experience. Indicating a withdrawal into the self, the “immersive” becomes a condition of viewing. Art critic Ina Blom describes the “immersive mode” as an experience in which “the subjective awareness appears to merge with the artwork, so as to create a sensation of a new, more powerful, experience of totality”.<sup>27</sup> *Your Coloring Book* relies on its visitors’ willingness to collaborate, by means of undertaking the activity of coloring. It turns into a “space of exchange and interactivity”, and a catalyst which generates “communicative processes.” This conforms with French art theorist Nicolas Bourriaud’s understanding of art “as a state of encounter”, in which the artist is no longer viewed as “an over-specialised aesthetic object maker”, but someone who “provides rather than produces not aesthetic, but critical-artistic services”.<sup>28</sup> Due to its interaction with the viewers, the artwork turns into a “cognitive tool”, and a way of generating meaning.

24 Oliveira, p. 14.

25 Ibid., p. 17.

26 Interview.

27 Blom Ina quoted by Oliveira, p. 49.

28 See Bourriaud, Nicolas: *Relational Aesthetics*. Dijon, 2002; and Berlin Letter about Relational Aesthetics. In: Berlin Biennale, 2001 2, p. 40.

There is no authorial voice to decide upon which interpretation is viable or legitimate. *Your Coloring Book* becomes an open arena on which meanings are permanently and “performatively” negotiated between the artist and his viewers, seen as representatives of their own historical and cultural environments. Ram Katzir’s project and the debates it engendered, gave sound, shape and dramatic form to various modes of feeling, thinking and remembering the Holocaust within their local and historical specificity, reinforcing its performative dimension.

### The possibility of education

But how is *Your Coloring Book* an endorser of the process of teaching about the Holocaust? What constitutes the educational effect of this artistic experiment? To perform implies to take part in something by means of doing. Coloring creates a lived experience for the one engaged in this activity. A lesson is best learnt when there is a direct involvement on the part of the apprentice. Katzir reflects upon the impact of education which employs lived experience as a pedagogical method of conveying understanding, stating that “teaching from experience is much more productive than teaching from reading”.<sup>29</sup>

The idea of responsibility which is experienced by actually taking part in something is crucial. The control over pictures that belong to the realm of the documentary is in this case passed on to the participant in the exhibition. The visitor is invested unknowingly with a moral responsibility over images that document Nazi propaganda and persecution against the Jews. Unlike teaching the Holocaust in school, where the person in possession of knowledge initiates the process of teaching, by giving information, detailing on aspects that receive less coverage in the textbooks, or producing answers which are hardly ever contested by the pupils, the coloring of the images in Katzir’s book places the visitor-apprentice in the situation of finding answers for himself or herself. It delegates on the participant the responsibility to construct and control the “faith” of the truncated images. By coloring an image portraying Nazi propaganda one takes upon oneself the responsibility of mastering that image.

What *The Coloring Book* proposes is problematic for the viewer who has been educated to “master” information about the Holocaust, by identifying images appertaining to the historical event, and not to become the “maker” or the

29 Interview.

“agent”, someone who is directly responsible for the meaning of the images. The transition from a passive form of knowledge acquisition to an active mode of experiencing a fragment of historical truth is what the actors in Ram Katzir’s performative act have to undergo. Accustomed to see images of victimization and victimhood from a distance, the responses of the viewers, now giving color to such images are disturbing, alarming, and highly emotional.

The 1980s witnessed an avalanche of visual, literary, and pop-cultural representations of Jewish persecution, from which the general public drew their knowledge of the genocide. But, is mastery of historical information, by identifying images of extermination camps, or taking part in commemorative trips to Auschwitz sufficient in order to convey the basic and only message, that one should prevent by all means, any act of discrimination against another human being? Since traditionally the documentary, the memoir or the testimony are viewed to be more effective and morally legitimate ways of teaching about the Holocaust, art becomes a problematic medium, since it pertains as the Dutch art historian Ernst Van Alphen suggests, to the realm of the “imaginative”.<sup>30</sup> Prevailing conceptions of Holocaust teaching rely on what Shoshana Felman sees as Hegel’s philosophical didacticism which, allegedly, defines Western pedagogy. It refers to the acquisition of “absolute knowledge” described as “the exhaustion – through methodical investigation – of all there is to know, the absolute completion – termination – of apprenticeship. Complete and totally appropriated knowledge becomes in all sense of the word mastery.”<sup>31</sup> Katzir’s work proves the contrary, as it does not rely on the kind of learning about the Holocaust communicated by a legitimate “voice”– a conveyor of knowledge who supplies his or her pupils with a type of learning described by Alphen as a “linear, cumulative and progressive learning, which leads to mastery over the object of learning.”<sup>32</sup> Within this framework, knowledge of the Holocaust presupposes holding an expertise in the subject of the Holocaust, being infallible at recognizing images, mastering dates and numbers, places and people. Even though this type of mastery is essential in order to get a grasp of the historical event, it is by no means exhaustive. Learning by repetition, even

30 See Van Alphen, Ernst: *Caught by History: Holocaust Effects in contemporary art, literature and theory*. Stanford 1997; *Holocaust Toys. Pedagogy of Remembrance through Play*. In: *Impossible Images, Contemporary Art after the Holocaust*. Eds. Shelley Hornstein, [Laura Levitt, Laurence J Silberstein]. New York 2003, p. 164.

31 Felman, Shoshana: *Psychoanalysis and Education: Teaching Terminable and Interminable*. In: *Yale French Studies*. 1982 63, p. 28.

32 Van Alphen, *Holocaust Toys. Pedagogy of Remembrance through Play*, p. 164.

in the case of such a subject leads indeed to mastery, but also to overfamiliarity, indifference and ultimately boredom. Katzir attempts to give a sense of novelty to images that have become so familiar that their power to move has been robbed away. The younger generations are confronted with what Van Alphen labels as “an overdose of information and educational documentary material”, whose long term effect is “emotional ignorance”. The critic proposes the following:

One needs to devise subtle ways which, without putting aside the historical knowledge, can produce a kind of felt knowledge of the emotions these events entailed. Mastery is then no longer an epistemic mastery of what happened, but a performative mastery of the emotions triggered by the happenings. Only by working through on the level where knowledge is not ‘out there’ to be fed to passive consumers but ‘felt’ anew every time, can the participants of a culture keep in touch with the Holocaust.<sup>33</sup>

Identification with the victims of genocide, or making the viewers imagine how it felt being victimized is already a common pedagogical tool of Holocaust remembrance. It is meant to create empathy towards the survivors and victims of the Holocaust, so that persecution against other people would not happen again. But to what extent is this method still effective? What happens when the viewers are put in the situation of having to engage in a personal manner with images of the perpetrators, as *Your Coloring Book* proposes? What will they learn when they are invited to give shape, form, color and meaning to Nazi leaders, or members of the Nazi Youth?

Van Alphen rightly notices that “as creators of the perpetrators the visitors become complicitous in the possibility of the Nazis – but not of course, with the real, specific and acting Nazis.” The visitors are drawn into a performance, in which “they actualize, shape, and color, in other words, generate Nazi characters.”<sup>34</sup> Concurrently they are able to manifest their own feelings, contradictions and frustrations for having been misled into taking part in such a performance.

What is the effect of such an experiment? How does it become an educational act and not a traumatizing reenactment? The performative act of assuming responsibility for the colored image of the perpetrator has a much broader effect on the ways in which the Holocaust is being remembered. Literary critic,

33 Ibid., p. 176.

34 Ibid.

Sidra Dekoven Ezrahi, draws attention to the emergence of a “new relativism” manifested in the performative arts of the 1990s, which “challenged the rituals of consent in the commemorative spaces”.<sup>35</sup> Within the educational sphere, the consensus states that the Holocaust should be approached as an object of study that can be mastered, and therefore worked through in relatively fixed ways.

In exchange, the performative approach to Holocaust education initiated by Ram Katzir proposes, what Ezrahi refers to as “an ongoing reflexive encounter with the past as a moving target”.<sup>36</sup> One is made aware of the fact that the past, as recorded in images, has a performative value attached to it, in the sense that it takes the viewer to invest meaning into the image, and create a sense of immediacy and urgency. Katzir’s drawings bring to the fore the awareness that the past is shaped by the present, but also that there is an individual responsibility to understand at intellectual and emotional level how propaganda works, and how human factors can often lead to the Holocaust.

The ultimate lesson one has to learn is that the Holocaust should not happen again. How can one teach such lesson? What *Your Coloring Book* might teach is that there is no monolithic memory or identity of the Holocaust victim, or of the Nazi perpetrator; that both positions can be interchangeable and that doing “evil” is most of the times a consequence of what often starts as a harmless thing. Imagining the Nazi signals the “beginning of a new ethical rhetoric”,<sup>37</sup> in which demonizing the Nazi is no longer a viable alternative for historical understanding. Instead, becoming aware of the potential for evil lying in all of us is a much harder task, worth undertaking even with the risk of failure. *Your Coloring Book* draws attention to the ability to do evil and to the easiness with which one can act out a barbaric gesture. At the same time, it alludes to the fact that this weak trait of the human condition can be recognized and treated as long as one knows its workings. The artist proposes an unusual form of teaching about the Holocaust, by reflecting primarily upon the weaknesses of the human nature.

Ram Katzir raises awareness to what influential Frankfurt school scholar Theodor Adorno, in the essay *Education after Auschwitz* names; “the fundamental conditions that favor the relapse into barbarism”. Every debate about the

35 Ezrahi, Dekoven Sidra: Racism and Ethics: Constructing Alternative History. In: Impossible Images, Contemporary Art after the Holocaust, p. 126.

36 Ibid.

37 Ezrahi, p. 125.



ideals of education fades and becomes “trivial and inconsequential” in comparison to the single ideal of education – “never again Auschwitz”. Adorno argues that one is able to work against the repetition of Auschwitz if one “comes to know the mechanisms that render people capable of such deeds, one must reveal the mechanisms to them, and strive by awakening a general awareness of those mechanisms, to prevent people from becoming so again.”<sup>38</sup> It is what Katzir strives to accomplish, by drawing attention to the dangers of propaganda and ideology, and demonstrating in a performance in which the visitors are the actors, how manipulation works. Only by being duped into becoming the victims of a manipulative act, can the viewers come to realize the possibility of being liable to manipulation. Since there is a great difference between lived or direct and intellectual or mediated experience, the artist chooses to teach a lesson about self-reflection by using an unconventional method which possesses its own risks of being harmful. When speaking about the reactions of the viewers, Ram Katzir reminds us that *Your Coloring Book* “touched upon a certain innocence in us. There is this place where we are so open and receptive to get authority as something good, and then this can be abused. When you communicate with people on that level, things can come out.”<sup>39</sup> The large number of people who participated in the exhibitions in Europe and Israel, the quality and many-sidedness of their contributions showed that the subject proposed by Katzir touched a sensitive chord. Not all visitors were receptive to the artist’s proposal. Some were too traumatized to engage with the material, while others confronted with it involuntarily, through the coverage in mass media and described it as a cold shower. Others however, saw it as an opportunity for self-reflection.

Adorno argues that “the only education that has any sense at all is an education towards critical self-reflection. One must labor against this lack of reflection, must dissuade people from striking outward without reflecting upon themselves,”<sup>40</sup> and reminds us that childhood is the time when all personalities including those who commit atrocities in later life are formed.

It is no wonder then that Katzir’s coloring book addresses the child in us, the one receptive to both good and evil. Visual art can provide us with an alternative. It does not, however, offer solutions. What it does offer is another

38 Adorno, Theodor: *Critical models: interventions and catchwords*. Trans. Henry W. Pickford. New York 1998, p. 193.

39 Interview.

40 Adorno, p. 195.

point of view, perhaps unexpected. *Your Coloring Book* encourages a performative reflection on the possibility of self-determination and of non-cooperation, but also to an equal degree on the risks of giving in to manipulation and barbarism.

# Jesus und Paulus in der Deutung Leo Baecks

*von Ingedore Rüdlin*

## **Zusammenfassung**

Angestoßen durch Adolf von Harnacks Buch ‚Das Wesen des Christentum‘ begann sich Leo Baeck (1873 – 1956) mit dem Judentum, und in dem Zusammenhang auch mit den Anfängen des Christentums in polemischer Art auseinanderzusetzen. Im Gegensatz zum Christus der Kirche möchte Baeck den Juden Jesus wieder entdecken. Dafür wertet er die Pharisäer auf und stellt Jesus in diese Gruppierung. Weiter rekonstruiert Baeck ein jüdisches Urevangelium, anhand dessen er aufzeigt, dass Jesus mit seiner Lehre vollständig innerhalb des Judentums geblieben sei.

Im Gegensatz dazu vermische Paulus, der zwar als Jude geboren wurde, jüdische Inhalte mit denen der Mysterienkulte und erschaffe so etwas Neues, nämlich das Christentum. Diese Auffassung entwickelt Baeck in verschiedenen Schriften bis 1938. Nach der Shoah hat Paulus sogar mit seinen messianischen und apokalyptischen Vorstellungen für Baeck Platz im Judentum. Paulus verlasse es erst mit der positiven Antwort auf die Frage, ob der Messias schon gekommen sei.

Leo Baeck war einer der Initiatoren des christlich-jüdischen Gesprächs. Seine Schriften geben den Impuls, über die strittigen Begriffe Gesetz und Gebot neu ins Gespräch zu kommen.

## **Abstract**

Inspired by Adolf von Harnack's book ‚The Essence of Christianity‘ Leo Baeck (1873 – 1956) began to think about Judaism and the beginnings of Christianity, both in a polemical way. In contrast to the Christ of the Church he wants to rediscover Jesus as Jew. Doing so he enhances the status of the Pharisees regarding Jesus as one of them. Further he reconstructs a Jewish Gospel demonstrating that Jesus and his teachings completely fit into Judaism.

On the contrary stands Paul. A born Jew he mixes Judaism with the ancient mystery cults creating something new: Christianity. Till 1938 Baeck published these ideas in different books. After the holocaust Paul even remained a Jew with his messianic and apocalyptic views. Only answering positively on the question whether Messiahs has already come or not Paul leaves Judaism.

Leo Baeck was one of the initiators of the Jewish-Christian dialogue. His writings may give the impetus for a new discussion of the terms law and commandment.

## Einleitung

Angestoßen durch eine Vorlesung im allgemeinen Vorlesungswesen der Universität Hamburg, in der der nicht stattgefundene Dialog zwischen Adolf von Harnack und Leo Baeck über das Wesen des Christentums bzw. des Judentums nachgeholt werden sollte, aber nicht stattfand,<sup>1</sup> habe ich mich mit meiner ‚alten‘ Diplomarbeit von 1989 beschäftigt und beschlossen, sie zu veröffentlichen.

## Leo Baeck – Leben und Lehre<sup>2</sup>

Leo Baeck wurde am 23.5.1873 in Lissa geboren. Lissa (heute das polnische Leszno) gehörte zu der Zeit zu der deutschen Provinz Posen und befand sich insofern genau an der Schnittstelle zwischen dem deutschen und dem polnischen Judentum. Baecks Vater, Samuel Bäck<sup>3</sup>, entstammte einer alten Rabbinerfamilie und amtierte selber als Rabbiner in Lissa.

Nach dem erfolgreichen Besuch des Gymnasiums in Lissa<sup>4</sup> begann Leo Baeck ab 1891 in Breslau eine Ausbildung zum Rabbiner am dortigen Jüdisch-Theologischen Seminar sowie ein Philosophiestudium an der Universität. Das 1854 gegründete Jüdisch-Theologische Seminar war um eine Synthese zwischen dem Glauben an die Tora und dem modernen wissenschaftlichen Denken bemüht und stellte somit eine der Bildungsinstitutionen der ‚Wissenschaft des Judentums‘.<sup>5</sup>

Drei Jahre später wechselte er an die progressivere Hochschule für die Wissenschaft des Judentums nach Berlin, die ganz im Geiste Abraham Geigers geführt wurde. Wie schon in Breslau studierte Baeck zusätzlich an der Universität Philosophie, Geschichte und Religionsphilosophie. Besonders beeinflusst

1 Die Reihe, in deren Rahmen diese Vorlesung stattfand, wurde als Wende-Zeit im Verhältnis von Juden und Christen, hg. von Siegfried von Kortzfleisch, Berlin 2009 veröffentlicht. Besagte Vorlesung ist in überarbeiteter Form nachzulesen: Arnulf von Scheliha: Adolf von Harnack und Leo Baeck. Zwei liberale Theologen, ein verpasster Dialog, S.167-188; Walter Homolka: Leo Baeck und Adolf von Harnack. Zwei liberale Theologen, ein fiktiver Dialog, S. 189-215. Hier wird die Idee des Dialogs nun doch weitgehend umgesetzt.

2 In Anlehnung an das gleichnamige Buch von Albert H. Friedlander.

3 Leo Baeck änderte ca. 1912 seinen Namen von Bäck zu Baeck.

4 Baeck war sogar Jahrgangsbester, siehe Walter Homolka: Leo Baeck. Eine Skizze seines Lebens. Gütersloh 2006, S. 12.

5 Zur Wissenschaft des Judentums und ihren Bildungseinrichtungen siehe Christian Wiese: Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland. Ein Schrei ins Leere? Tübingen 1999, bes. S. 59-78.

wurde er durch Wilhelm Dilthey,<sup>6</sup> bei dem er 1895 über ‚Spinozas erste Einwirkungen auf Deutschland‘ promovierte. Schon hier polemisierte Baeck gegen das Christentum.<sup>7</sup> 1897 legte er sein Rabbinatsexamen an der jüdischen Hochschule in Berlin ab und übernahm anschließend eine Stelle als Rabbiner in der liberalen jüdischen Gemeinde in Oppeln (Schlesien). Er blieb dort zehn Jahre lang. Während dieser Zeit heiratete er Natalie Hamburger.

1900 veröffentlichte der Berliner Professor für evangelische Theologie Adolf von Harnack seine Vorlesungsreihe ‚Das Wesen des Christentums‘. Ebenfalls von Dilthey beeinflusst, beschreibt Harnack das einzigartige Wesen des Christentums, welches er aus der jüdischen Überlieferung komplett herauslöste. Neben vielen anderen Christen wie auch Juden<sup>8</sup> reagierte Leo Baeck auf diesen Anstoß von außen, er ist sogar für sein weiteres Schaffen bestimmend geworden, denn in Auseinandersetzung mit dem Christentum begann er über das Judentum nachzudenken.<sup>9</sup> So trat Baeck 1901 mit einer polemischen Erwiderung<sup>10</sup> auf Harnacks Buch an die Öffentlichkeit. Er warf Harnack vor, rein subjektiv *sein* Christentum beschrieben zu haben, und wandte sich entschieden gegen dessen abfälliges Urteil über die Pharisäer. 1905 veröffentlichte Baeck nun in gemäßigter Polemik sein Buch ‚Das Wesen des Judentums‘. Das Wesen des Judentums war für ihn die ununterbrochene Kette seiner Überlieferung, der Toledot. Für Baeck war also im Gegensatz zu Harnack der Fluss der Geschichte entscheidend, für letzteren hingegen ein Höhepunkt, nämlich Golgatha. Die Auseinandersetzung mit dem Christentum fand expressis verbis nur auf wenigen Seiten des Buches statt, im Zentrum hingegen stand das Judentum mit seiner Ethik, dem Gebot und der Auserwählung Israels.

6 Dazu Albert H. Friedlander: Leo Baeck. Leben und Lehre. München 1990, S. 31-33, der ausführt, wo die Beeinflussung durch Dilthey in Baecks Werk genau zu erkennen ist. Siehe auch Otto Merk: Judentum und Christentum bei Leo Baeck, S. 514-516. In: Traditio-Krisis-Renovatio aus theologischer Sicht, Festschrift Winfried Zeller zum 65. Geburtstag, hg. von Bernd Jasper. Marburg 1976, S. 513-528.

7 Friedlander S. 33

8 Dazu Roland Deines: Die Pharisäer. Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz. Tübingen 1997, S. 194-237; Stefan Schreiner: Leo Baeck und das Neue Testament. Anmerkungen zur Methodologie seiner neutestamentlichen Studien. In: Leo Baeck – Zwischen Geheimnis und Gebot. Auf dem Weg zu einem progressiven Judentum der Moderne, hg. von Frank Wössner. Karlsruhe 1997, S. 195; Wiese S. 130 – 178.

9 Vielleicht kann man sogar so weit gehen, dass in Baecks Antwort auf Harnack schon alles Weitere enthalten ist, was Baeck später umfassend ausgeführt hat.

10 Leo Baeck: Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums, Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums (MGWJ) 45, 1901.

1922 erschien eine zweite, erweiterte und umgearbeitete Auflage des ‚Wesen des Judentums‘. Dieses Buch machte Leo Baeck plötzlich zum bekannten Mann. Er folgte einem Angebot als Rabbiner nach Düsseldorf, wo er von 1907 bis 1912 tätig war. In dem Jahr wurde er an die Neue Synagoge in Berlin berufen und ein Jahr später auch als Dozent an die Hochschule für die Wissenschaft des Judentums gebeten. Während des ersten Weltkriegs wirkte er als freiwilliger Feldrabbiner.

Zurück in Berlin war Baeck vor allem die Arbeit als Seelsorger in seiner Gemeinde wichtig. Dazu beschäftigte er sich mit Homiletik und Midrasch. Er verband dies mit dem Studium der spätantiken jüdischen Religionsgeschichte. Seine Antrittsvorlesung über griechische und jüdische Predigt<sup>11</sup> zeigt, was er mit dieser Verbindung beabsichtigte. Auch der Midrasch antwortete polemisch auf hellenistische und christliche Einflüsse der Zeit.<sup>12</sup> Baeck empfand eine Parallele zwischen der hellenistischen Religionsgeschichte und den Problemen der Gegenwart, denn wie damals lebten jetzt die Juden im gegenseitigen Austausch mit ihren christlichen Nachbarn. Angeregt durch die Beschäftigung mit dem Midrasch, übernahm er dessen polemische Umgangsweise mit dem Christentum.<sup>13</sup>

1922 wurde Leo Baeck zum Vorsitzenden des allgemeinen Rabbinerverbandes in Deutschland gewählt und repräsentierte damit als liberaler Rabbiner alle Rabbiner Deutschlands. Seine gelebte Toleranz gab sicher hierfür den Anstoß.<sup>14</sup> Somit wurde er quasi zum Vertreter des deutschen Judentums. Er war zwar kein explizierter Zionist, aber Mitbegründer der Jewish Agency for Palestine. Auch im Centralverein, der für ein assimiliertes deutsches Judentum eintrat, arbeitete er mit. 1933 schrieb er als Akt inneren Widerstands den Aufsatzband ‚Wege im Judentum‘.<sup>15</sup> Ebenfalls 1933 schlossen sich der Centralverein und die Zionisten in der ‚Reichsvertretung der Juden Deutschlands‘ zusammen, Präsident wurde Leo Baeck. Ihre Hauptaufgabe lag in der Vertretung

11 Griechische und jüdische Predigt, wieder abgedruckt in: Aus drei Jahrtausenden. 1938 und 1958, dort S. 142-156.

12 Dazu Leo Baecks Ausführungen über Genesis Rabba in: Aus drei Jahrtausenden. 1958, S. 157-175, bes. S. 167.

13 In u. a. folgenden Aufsätzen wird deutlich, wie subtil antichristliche Polemik im Midrasch funktioniert: Zwei Beispiele midraschischer Predigt, MGWJ 69, S. 125; Aus drei Jahrtausenden. 1938, S. 157 ff.; Haggadah and the Christian Doctrine, Hebrew Union College Annual Vol. XXIII Part 1. Cincinnati 1950/51, S. 549-560.

14 Beispiele dafür siehe Leo Baeck: Werke, Bd. 6, S. 35.

15 ‚Auch wenn es nach den jüngsten politischen Ereignissen nicht so aussieht, es gibt Wege im Judentum!‘ Siehe Vorwort zu ‚Wege im Judentum‘. Berlin 1933.

der deutschen Juden vor der Reichs- und Länderregierung. Baeck setzte in der folgenden Zeit oft sein Leben aufs Spiel, wenn er zur Gestapo zwecks Verhandlungen ging. Ihm war es wichtig, soweit wie möglich die innere Moral aufrechtzuerhalten und ein den Umständen entsprechendes normales jüdisches Leben zu garantieren. Bis 1943 wurde er fünf Mal verhaftet, teilweise wegen seiner Predigten.<sup>16</sup> Auch seine Lehrtätigkeit an der Hochschule behielt er bei. 1938 veröffentlichte er die Bände ‚Das Evangelium als Urkunde jüdischen Glaubens‘ und ‚Aus drei Jahrtausenden‘. Beide wurden bald nach ihrem Erscheinen von der Gestapo beschlagnahmt. Leo Baeck verstand sie als seinen ethischen Widerstand.<sup>17</sup> Die Reichspogromnacht 1938 und der ein Jahr später folgende ‚Blitzkrieg‘ brachten eine Wandlung. Die Reichsvertretung wurde 1939 aufgelöst und in die Reichsvereinigung umgewandelt. Nun lag der Schwerpunkt darauf, besonders der Jugend die Auswanderung zu ermöglichen. Bald mussten die Mitglieder der Reichsvereinigung auch Deportationen vorbereiten.

Im Januar 1943 wurde auch Baeck ins Konzentrationslager, nämlich nach Theresienstadt, verschleppt. Als Ehrenvorsitzender im Ältestenrat verstand er sich als Mittelpunkt eines sittlichen Widerstands, in dem er sich weiterhin menschlich verhielt und unter Lebensgefahr im Geheimen philosophische Vorlesungen hielt, durch die er versuchte, die Insassen moralisch aufzubauen.<sup>18</sup> Trotz aller Widrigkeiten schrieb er das Manuskript zu ‚Dieses Volk‘ und betreute als Seelsorger auch die christliche Minderheit im Lager. Nach der Befreiung ließ er sich erst dann zu seiner Tochter nach London fliegen, als er die restlichen Lagerinsassinnen und Insassen versorgt wusste.<sup>19</sup>

Das deutsche Judentum war in seiner Gesamtheit ausgerottet worden, Baeck hatte überlebt. Aber er kehrte nicht, wie so viele, als gebrochener Mensch in die Freiheit zurück. Der alten Demokratie Großbritanniens brachte er eine positive Erwartung entgegen, vielleicht weil aus ihr neben Pelagius und Wyclif

16 So z. B. auf Grund eines Gebetes, das er in allen Synagogen Deutschlands verlesen ließ; dazu Ernst Ludwig Ehrlich: Leo Baeck, der Mensch und sein Werk. In: Leo Baeck – Zwischen Geheimnis und Gebot, hg. von Frank Wössner. Karlsruhe 1997, S. 26-51, bes. S. 41 f.

17 Nach Fritz Bamberger: Leo Baeck – Der Mensch und die Idee. Abgedruckt in: Worte des Gedankens für Leo Baeck, hg. von Eva Reichmann. Heidelberg 1959, S. 86; Max Grunewald: Der Anfang der Reichsvertretung, S. 315-325, bes. S. 324 f. In: Deutsches Judentum – Aufstieg und Krise, hg. von Robert Weltsch. Stuttgart 1963; dazu auch das Vorwort zu ‚Das Evangelium‘, S. 101.

18 Siehe die Liste seiner Vorträge in Leo Baeck: Werke, Bd. 6, S. 341 f.

19 Über das Lager Theresienstadt siehe: Hans Günther Adler: Theresienstadt 1941-1945. Tübingen 1955; ders.: Die verheimlichte Wahrheit. Theresienstädter Dokumente. Tübingen 1958.

diejenigen stammten, die seiner Meinung nach die ‚jüdische Idee‘ im Christentum zu verwirklichen suchten.<sup>20</sup>

Von 1945 bis 1956 war er Präsident des Council of Jews from Germany in London, eines Zusammenschlusses deutscher Emigranten. In den Jahren 1948 bis 1953 hielt er verschiedene Gastvorträge in London, Cincinnati und Jerusalem. 1952 veröffentlichte er zuerst auf Englisch den Aufsatz ‚Der Glaube des Paulus‘.

Baeck besuchte auch die Bundesrepublik und nahm sogar als einer der wenigen Überlebenden das Gespräch mit Christen wieder auf. Vielleicht war ihm dies möglich, weil er sowohl unter Juden als auch unter Christen Märtyrer und Verfolgte wusste, und weil er auch Kontakt zum christlichen Widerstand gegen Hitler hatte.<sup>21</sup> Weiter gab Baeck Anregungen zur Gründung der Leo-Baeck-Institute, die systematisch die Geschichte der deutschen Juden erforschen sollten und heute in London, New York und Jerusalem erfolgreich arbeiten.

Bis kurz vor seinem Tod schrieb er am zweiten Band von ‚Dieses Volk‘. Der erste Band, den er in Theresienstadt begonnen hatte, kam 1955 heraus. Der zweite Band konnte am 29.10.1956 abgeschlossen werden, er erschien 1957. Am 2.11.1956 starb Leo Baeck in London. Auf seinen ausdrücklichen Wunsch wurde auf seinem Grabstein außer seinen persönlichen Daten nur noch die Inschrift eingemeißelt: Migesa Rabbonim, aus dem Stamme von Rabbinern.

## Das Jesusbild von Leo Baeck

Da es mittlerweile genügend gute Literatur zur jüdischen Jesusforschung gibt,<sup>22</sup> soll dieses Thema hier nur gestreift werden.

Erst die Aufklärung und als Folge davon die Wissenschaft des Judentums ermöglichte jüdischen Forschern eine Beschäftigung mit Jesus. Generell war die jüdische Darstellung an dem geschichtlichen Jesus interessiert. Die Voraussetzung dafür bot die historisch-kritische Bibelwissenschaft innerhalb der evangelischen Theologie mit ihrer Unterscheidung von dem historischen Jesus

20 Siehe dazu den Aufsatz ‚Das Judentum in der Kirche‘.

21 Z. B. Gertrud Luckner, dazu auch Ehrlich S. 44 f.

22 Zu nennen sind u. a.: Werner Vogler: Jüdische Jesusinterpretation in christlicher Sicht. Weimar 1988; Ernst Ludwig Ehrlich: Art. Jesus Christus 9, in TRE 17. 1988; Gösta Lindeskog: Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum. Uppsala 1938 [Neudr. Darmstadt 1973]; allgemein über das Christentum: Fritz A. Rothschild: Jewish Perspectives on Christianity. New York 1990; Roland Deines: Die Pharisäer. Tübingen 1997.



und dem kerygmatischen Christus. Vor allem das liberale Judentum beschäftigte sich mit Jesus, meist im Rahmen der wissenschaftlichen Erforschung der Entstehung des Christentums. Der historische Jesus wird ganz dem Judentum zugehörig gesehen, das Christentum an sich setzt erst nach ihm ein. Die jeweilige Begründung ist durchaus unterschiedlich.<sup>23</sup>

Leo Baeck äußert sich in einigen seiner Schriften über Jesus.<sup>24</sup> Schon im ‚Wesen des Judentums‘ stellt er Jesus ganz ins Judentum. Jesu Bergpredigt z. B. stehe in prophetischer und talmudischer Tradition, denn Jesus gebe mit dem ‚ich aber sage euch‘ den mosaischen Geboten nur seine eigene, aktuelle Interpretation, durchaus vergleichbar mit den Ausführungen der Weisen im Talmud.<sup>25</sup>

Im Folgenden sollen in chronologischer Reihenfolge die vier Schriften vorgestellt werden, in denen er sich ausführlich mit Jesus beschäftigte.

Den Anfang macht der Aufsatz ‚Romantische Religion‘, zuerst erschienen 1922 in der Festschrift zum 50. Geburtstag der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, 1938 in erweiterter Form dem Band ‚Aus drei Jahrtausenden‘ beigefügt.<sup>26</sup> In diesem Aufsatz geht es vornehmlich um den Gegensatz zwischen Christentum und Judentum, nämlich den zwischen der romantischen und der klassischen Religion. Jesus findet in dieser Schrift nur beiläufig Erwähnung. Scharf unterscheidet Baeck hier zwischen dem Christus der Kirche und dem Jesus des Judentums. Der Christus ist quasi ein Gott der Mysterien,<sup>27</sup> Jesus dagegen, der im alten messianischen Gedanken lebte, sei in den Gegensatz zum romantischen Erlösungsglauben zu setzen.<sup>28</sup>

In der Schrift ‚Die Pharisäer‘<sup>29</sup> geht Baeck zunächst auf die Bedeutung des Wortes sowie die Quellen dieser Gruppierung ein. Er schildert die Geschichte des Pharisäismus als eine Bewegung der Laienfrömmigkeit in Palästina, die der Synagoge mit ihrem Gottesdienst und Gebet mehr Bedeutung zuerkenne als

23 Siehe dazu Vogler.

24 Das sind vor allem: Das Wesen des Judentums, Romantische Religion, Die Pharisäer, Der Menschensohn, Das Evangelium als Urkunde jüdischen Glaubens.

25 Das Wesen des Judentums, 2. Aufl. 1922, S. 20 f; zu Baecks Verständnis der Evangelien als mündliche Tora siehe Schreiner S. 204-209.

26 Aus drei Jahrtausenden 1938, wieder erschienen 1958 in Tübingen, dort die Seiten 42-120.

27 Ebd. S. 50.

28 Ebd. S. 115.

29 Zuerst erschienen 1927 im Jahresbericht der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, dann 1934 in erweiterter Form in der Schocken-Bücherei. Er wurde 1938 in dem Aufsatzband ‚Aus drei Jahrtausenden‘ wieder abgedruckt und noch einmal 1961 als Buch mit anderen Aufsätzen in dem Band ‚Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament‘ publiziert.

dem Tempel. Ausdrücklich von Jesus spricht diese Schrift nur an einer Stelle: ‚Es ist durchaus entsprechend, wenn das Evangelium seinen Messias nicht nur durch die Wunder, die es von ihm berichtet, bezeugt sein lässt, sondern vor allem durch das Wort des Buches ‚gemäß der Schrift‘, ‚damit erfüllt werde, was geschrieben steht‘, das ist hier immer der letzte Beweis.<sup>30</sup>

Damit steht das Evangelium eindeutig in pharisäischer Tradition. Wie den Quellen am Ende des Aufsatzes zu entnehmen ist, wird Jesus als Teil dieser Bewegung betrachtet.<sup>31</sup> Passend dazu betont Baeck die Bedeutung des Messias für die Pharisäer.<sup>32</sup>

Meines Erachtens sieht er sich selber auch in dieser Tradition. Auch ist er der Auffassung, dass eine Reformbewegung wie der Pharisäismus durchaus zu seiner Zeit, also 1927, noch nötig sei, vielleicht zog er hieraus seine Motivation für sein Amt und sein Schreiben.

In dem Aufsatz ‚Der Menschensohn‘, erschienen in dem Band ‚Aus drei Jahrtausenden‘ 1938 und auch 1958, geht es Baeck um den Gegensatz der Bedeutung des Menschensohnes in den hebräischen und aramäischen Texten sowie in den Evangelien. Als biblische Bezeichnung meine ‚Menschensohn‘ zunächst den Menschen schlechthin.<sup>33</sup> Im Buch Daniel sei der Menschensohn ein Wesen der höheren Welt, welches das Aussehen eines Menschen habe.<sup>34</sup> Anders verhalte es sich in den Evangelien, hier werde das Wort ‚Menschensohn‘ zu einem theologischen Begriff, zu einem Namen.<sup>35</sup> Dieser Bedeutungswandel vollziehe sich in der Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert. Das Christentum habe beide Gedanken, nämlich den vom einfachen Menschen und den vom apokalyptischen zur Lehre vom himmlischen und menschlichen Ursprung des Messias verbunden.<sup>36</sup>

Baeck versucht hier nachzuweisen, wie ein jüdischer Begriff in der Kirche hellenisiert wurde und auf den Christus der Kirche angewendet wird, der damit mit dem jüdischen Jesus nichts mehr zu tun hat.

30 Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament, S. 72.

31 Ebd. S. 97; die Belege entstammen dem Matthäusevangelium.

32 Ebd. S. 68.

33 Z. B. in Ps. 8, 5 und Ez. 3,1.

34 Z. B. Dan. 7, 13.

35 Siehe Der Menschensohn S. 191.

36 Ebd. S. 197.

In dem Aufsatz ‚Das Evangelium als Urkunde jüdischen Glaubens‘, erschienen 1938,<sup>37</sup> vereinnahmt Baeck das Evangelium ganz für das Judentum. Es geht ihm in diesem Aufsatz um den Nachweis des Evangeliums als jüdische Schrift, die von den Taten, dem Leben und den Sprüchen des Juden Jesus berichtet.

Zunächst schreibt Baeck, wie jüdische Überlieferung entstand und weitergeleitet wurde, um in einem zweiten Schritt die Gemeinsamkeit bzw. die Unterschiede zwischen der jüdischen Überlieferung und der Evangelientradition herauszustellen. Auch das Umfeld des Neuen Testaments, das zeitgenössische Judentum, lasse auf eine mündliche Evangelientradition schließen. Ausgangspunkt jüdisch religiöser Tradition sei die hebräische Bibel. Sie müsse bewahrt und gelesen werden und der jeweiligen Zeit entsprechend aus- bzw. weitergeführt werden, nämlich durch die mündliche Tora, eben die Aktualisierung und Weiterführung in Mischna und Talmud. Deshalb gelte es, stets in der Schrift zu forschen. Die mündliche Überlieferung, die als Offenbarung Gottes durch einen bestimmten Menschen galt, wurde von den Schülern dieses Meisters weitergegeben, die ihrerseits ihren eigenen Schülern die Worte weitergaben. So bilde sich eine ‚Kette der Überlieferung‘,<sup>38</sup> der Toledot. Derjenige, der die Worte des Lehrers weitergab, flocht unbewusst in seine Erinnerungen auch seine eigenen Vorstellungen mit ein. So sei die mündliche Überlieferung in einem ständigen Fluss.<sup>39</sup> Da die hebräische Bibel als geschriebenes Gotteswort der entscheidende Maßstab für Vergangenheit und Gegenwart sei, wurden Menschen und Mächte der Gegenwart mit den biblischen identifiziert (z. B. Edom mit Rom). Dies begünstige die Weiterführung der mündlichen Tradition, der Tradent sei zum Kommentator geworden.<sup>40</sup>

Im Folgenden geht Baeck besonders auf die Tradition der synoptischen Evangelien ein. Sie gehöre ganz in die jüdische Überlieferung, denn Jesu Schüler tradierten am Maßstab der Bibel die Worte und Taten ihres Meisters weiter. Es gebe aber auch Elemente, welche die Evangelientradition von der jüdischen Überlieferung trennten. Hierzu gehöre, dass aus dem Lehrer der Jünger der Christus wurde. Als Messias mussten alle messianischen Weissagungen der

37 In der Schocken-Bücherei Nr. 87 in Berlin erschienen. Später abgedruckt in ‚Aus drei Jahrtausenden‘ 1938 und 1961 erschienen in dem Band ‚Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament, S. 101-196.

38 Ebd. S. 109.

39 Dazu auch Schreiner S. 204-207.

40 Das Evangelium S. 117 f.

hebräischen Bibel auf ihn passen. Darum wurde Jesu Gestalt ins Überirdische geholt, verklärt. Dieser Jenseitige brauche jetzt als Gegenstück, von dem er sich abheben kann, das Böse, Satanische. Folglich wurde neben den Messias der Satan gestellt, der von Christus besiegt werde. Die Erlösung durch den Messias wurde zum Sinn und Ziel des Lebens, darum wurde die Überlieferung von ihm zum Bekenntnis, zur Verpflichtung. In den verschiedenen urchristlichen Gemeinden lebten unterschiedliche Überlieferungen als Evangelien weiter. Paulus übernahm aus den Mysterienkulten die Idee des Sakraments, wodurch den Glaubenden die Erlösung schon jetzt und nicht erst bei der Wiederkunft des Messias zuteil wurde. So schuf er aus Judentum und Heidentum ‚seine neue Gläubigkeit‘<sup>41</sup> und verkündete statt der Lehre Jesu den Glauben an Jesus. Paulus’ Botschaft stand also zunächst im Widerspruch zu den Evangelien, begann aber deren Überlieferung zu beeinflussen. Die christliche Mission trat das Erbe der jüdischen an. Sie fand auch bei den Nichtjuden gewisse Voraussetzungen in deren Frömmigkeit vor, so wurde z. B. Kaiser Augustus als Heiland verehrt. Diese Elemente prägten die Evangelientradition und wurden auf Jesus übertragen. In den Jahren um Jesu Erdenwirken wurden die Juden von den römischen Machthabern unterdrückt. Es war eine messiasträchtige Zeit, denn die Unterdrückung wurde als die Geburtswehen des Messias verstanden. Auch dies schlug sich in den Evangelien nieder.<sup>42</sup> Besonders die Zerstörung des Tempels 70 n. u. Z. galt als apokalyptisches Ereignis, denn Gott habe dadurch diejenigen, welche den Messias nicht anerkennen wollten, verurteilt. Auch dies wirkte sich entscheidend auf die Evangelientradition aus, indem vieles nachträglich zu diesem Ereignis in Beziehung gesetzt wurde, z. B. Jesu Worte über die Tempelzerstörung. Dem jüdischen Volk wurde für diese Katastrophe die Schuld gegeben. Christen wollten sich nun vom Judentum und vom jüdischen Volk abgrenzen und bezogen die Worte der Bibel, wie z. B. die Zusage des Bundes, auf sich selbst. So war aus der Überlieferung jetzt ein Neues gegen das Judentum geworden. Diese Entwicklung wurde durch verschiedene Maßnahmen vonseiten der Römer gegen die Juden verstärkt. Im Ergebnis wurden nun Juden zugunsten der Römer für schuldig am Tode Jesu erklärt. Die Tradierung wandte sich somit den Nichtjuden zu.

Es entstanden viele weitere Evangelien, was die Gefahr der Gegensätzlichkeit in sich barg. Um dem entgegenzuwirken, wurde eine ‚katholische Über-

41 Ebd. S. 133.

42 Z. B. als Zeichen der Zeit in Matt. 24.

zeugung<sup>43</sup> notwendig. Da die Kirche sich sowohl gegenüber dem Judentum als auch gegenüber falschen Lehren abgrenzen wollte, wurde der Kanon und mit ihm die ‚rechte Lehre‘ geschaffen. In den kanonischen Schriften seien zwar die alten Überlieferungen aufbewahrt, hauptsächlich sei aber aus ihnen herauszulesen, was die christlichen Gemeinden z. Zt. der Abfassung der jeweiligen Schrift glaubten und dachten. Die Evangelien wollten Lehrschriften für die Gemeinden sein, darum habe auch jedes Evangelium seine besonderen Eigenarten. Die Worte und Taten Jesu liegen also unter vielen ‚Ablagerungen‘<sup>44</sup> verdeckt, die sich während der Zeitläufte darüber geschichtet hätten. Diese gelte es ‚auszugraben‘<sup>45</sup>, um zur ursprünglichen Überlieferung zu gelangen.

Es folgt nun eine Rekonstruktion dieses Urevangeliums. Baeck teilt es in die Begebenheiten sowie in die Sprüche und Gleichnisse Jesu ein. Was die Begebenheiten betrifft, so lässt Leo Baeck sie, wie Markus, mit der Taufe von Johannes dem Täufer beginnen. Über Jesu Leben davor sei nur seine davidische Abstammung sowie die Beschneidung bekannt. Nach der Verhaftung Johannes‘ zog Jesus nach Galiläa und rief dort zur Umkehr, da das Reich Gottes nahe sei. Er nahm sich Schüler und lehrte in den Synagogen. Zudem heilte er und trieb böse Geister aus, ähnelte also in vielem Elija. Zu Pessach zog er mit seinen Schülern nach Jerusalem, um dort mit ihnen zu feiern. Anschließend wurde er auf dem Ölberg abgeführt. Der Hohepriester und das Synhedrium forderten seinen Tod. Er wurde geißelt und schließlich gekreuzigt. Vor seinem Tod betete er den 22. Psalm. Seine Leiche wurde bestattet. Nach dem Schabbat fanden die Frauen an seinem Grab statt seiner dort einen Jüngling im weißen Gewand, verschreckt flohen sie.

Im Weiteren folgen die Sprüche und Gleichnisse. Baeck verweist in den Anmerkungen oft auf Parallelen zum jüdischen Schrifttum. Die Sprüche werden in Stil und Inhalt mit der Mischna gleich gesetzt. Ihre Themen seien das Reich Gottes<sup>46</sup> und die Ethik.<sup>47</sup>

Leo Baecks Weg ist es also, durch Textanalyse zum jüdischen Urevangelium vorzustoßen und damit auch zu dem Juden Jesus. Alles, was im Neuen Testament diesen Rahmen sprengt, sei nicht ursprünglich, sondern in späteren Zeiten dazu gekommen. Leo Baeck betrachtet die historische Person Jesus als

43 Ebd. S. 146.

44 Ebd. S. 153.

45 Ebd.

46 Ebd. S. 192.

47 Ebd. S. 189, 193 f.

ganz dem Judentum zugehörig, während der Christus eine spätere Gemeindebildung sei sowie das Christentum eine Erfindung des Paulus.

### **Kritische Würdigung**

Mit seiner Auffassung, dass Jesus vollständig dem Judentum verhaftet sei, steht Baeck ganz in der Tradition jüdischer Jesusforschung. Er stellt die Jesusbewegung in die jüdische Religionsgeschichte und macht sich die historisch-kritische Bibelexegese zunutze. Zudem arbeitet er mit der Unterscheidung zwischen dem historischen Jesus, dem Juden, und dem Christus der Kirche, dem Verklärten. Diese Unterscheidung, die er in den ersten drei Aufsätzen herausstellt, ermöglicht es Baeck erst, den historischen Jesus ins Judentum zu stellen. Alle göttlichen Elemente, die den Christus auszeichnen, kann er so der späteren Gemeindebildung zuschreiben, die diese Elemente hauptsächlich von den Mysterienkulten auf die Gestalt des historischen Jesus überträgt. Erstaunlicherweise hat Jesus sowohl in dem Aufsatz ‚Die Pharisäer‘ als auch im ‚Evangelium‘ mit seinem messianischen Bewusstsein Raum im Judentum. Baeck geht hier sogar weiter als einige seiner protestantischen Kollegen.

Baeck entwickelt seine Methode, aus dem Text der Evangelien den Juden Jesus herauszuschälen, am detailliertesten in seiner Schrift ‚Das Evangelium als Urkunde jüdischen Glaubens‘. Sein Hauptkriterium dafür ist, den Maßstab des Jüdischen an das Evangelium anzulegen. Alles, was jüdisch ist, ist ursprünglich; alles, was nicht jüdisch ist, gehört zu einer späteren Schicht. Was aber unter jüdisch verstanden wird, sagt er nicht. Dies ist eine Schwäche des Aufsatzes.

‚Das Evangelium‘ ist nur zusammen mit Baecks dreimaliger Übersetzung des Neuen Testaments in den Jahren 1933 bis 1939 zu verstehen. Als ein Mensch, der mit dem Hebräischen lebte,<sup>48</sup> werden ihm beim Übersetzen Hebraïsmen (bzw. Aramäïsmen) im Griechischen aufgefallen sein. Vielleicht haben ihn diese Übersetzungen auch erst auf die Idee zu diesem Aufsatz gebracht.

In dem Aufsatz ‚Die Pharisäer‘ stellt Baeck Jesus, mehr indirekt als direkt, in die pharisäische Tradition. Weiter entwickelt er dann, was genau das Pharisäische ist, nämlich das Jüdische. Auf den historischen Jesus bezogen ist dies allerdings ein Anachronismus, weil sich der Pharisäismus als das normative Ju-

48 Bevor er sich seinem Tagwerk zuwandte, soll er die Gebete gesprochen, eine Seite Talmud studiert und eine Seite Homer gelesen haben, so Friedlander S. 23.

dentum<sup>49</sup> erst nach der Tempelzerstörung und der Synode von Jabne durchgesetzt hat. Es ist möglich, dass das Judentum davor viel pluralistischer und vielfältiger war.

Auch im ‚Evangelium‘ lässt sich das Jüdische nur indirekt erschließen. Leo Baeck gibt dort aber einen Weg vor, wie es möglich sei, zu dem ursprünglichen Evangelium zu gelangen. Er listet eine Reihe von negativen Kriterien auf wie z. B. die antijüdischen Züge im Evangelium. Diese Kriterien sind alle inhaltlicher Art. Meines Erachtens hat Mayer recht, wenn er hier die Gefahr sieht, dass Baeck, sein fertiges Bild in den Text hineinträgt.<sup>50</sup> Mayer gibt ein Gegenbeispiel dazu, dass alles gegen das Judentum Gerichtete später sein müsse. Die Männer von Qumran lebten nämlich trotz ihrer Polemik gegen die Pharisäer zeitgleich mit Jesus. Allerdings polemisieren die Männer von Qumran und die Pharisäer innerhalb des Judentums miteinander. Es wäre also zu untersuchen, inwieweit die antijüdische Polemik im Neuen Testament noch als innerjüdisches Streitgespräch angesehen werden kann.

Baeck führt an derselben Stelle auch positive Kriterien an, auch sie inhaltlicher Art. Er geht davon aus, dass die Tage Jesu und das Judentum zu der Zeit genau zu rekonstruieren sind, wenn er als Maßstab alles das als ursprünglich jüdisch ansieht, was dem Denken und Leben der damaligen Zeit entsprach. Da die Zeit Jesu so schlecht zu rekonstruieren ist, greifen diese Kriterien schlecht.

Besonders im zweiten und dritten Teil des ‚Evangelium‘ wird das Jüdische zum einem an der Schriftgebundenheit der hebräischen Bibel gemessen, zum anderen vergleicht Leo Baeck die Aussprüche Jesu mit Sprüchen aus Talmud und Mischna, um ihre Jüdischkeit zu beweisen. Besonders für ersteres gilt derselbe Vorwurf wie gegenüber dem Maßstab des Pharisäischen, denn der Talmud ist später als die Evangelien abgefasst worden.

49 Selbst dies wird so z. T. heute bezweifelt, siehe z. B. Ed Parish Sanders: *Jesus and Judaism*. SCM Press 1985; ders.: *Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen*. Göttingen 1985.

50 Reinhold Mayer: *Christentum und Judentum in der Schau Leo Baecks*. Stuttgart 1961, S. 55.

## Das Paulusbild von Leo Baeck

Im Gegensatz zur jüdischen Jesusforschung gibt es zur jüdischen Paulusforschung weniger Literatur.<sup>51</sup> Vielleicht lässt dies den Schluss zu, dass jüdischerseits das Interesse an Jesus größer war als an Paulus. Jesus gehört zum Judentum, Paulus dagegen scheint durch seine Theologie mit dem Judentum nicht vereinbar zu sein, ja sie wird sogar als Missverständnis und Karikatur des Judentums bezeichnet. Dies illustriert Lindeskog beispielsweise an Paulus' Stellung zum jüdischen Gesetz.<sup>52</sup> Das Christentum werde also erst nach Jesu Tod als synkretistische Religion von Paulus geschaffen.<sup>53</sup> Dieselbe Tendenz ist auch bei Abraham Geiger zu erkennen.<sup>54</sup>

Baeck schreibt in einigen seiner Schriften über Paulus.<sup>55</sup> Im ‚Wesen des Judentums‘ kommt Paulus nur drei Mal vor.<sup>56</sup> Paulus erscheint dort als jemand, der einiges vom Judentum ins Christentum hinübergenommen hat, z. B. den Gedanken der Mission. Anderes hat er missverstanden, etwa die Bedeutung des Gesetzes. Schon hier wird Paulus als Bindeglied zwischen Judentum und Christentum gesehen.

Im Folgenden sollen die vier Schriften vorgestellt werden, in denen sich Baeck ausführlich mit Paulus beschäftigt.

Wieder beginne ich mit dem Aufsatz ‚Romantische Religion‘.<sup>57</sup> Diese sehr polemische Schrift ist vielleicht nur von ihrer Abfassungszeit her zu verstehen. Leo Baeck schrieb in einem Brief vom 2.9.1925, dass es ein geistiges und moralisches Unglück sei, aus dem Nationalen eine Religion gemacht zu haben.<sup>58</sup>

51 Z. B. W. Werfel. In: *Judaica* 31 (1975) S. 109-115, 150-172; Joseph Klausner: *Von Jesus zu Paulus*. Nachdruck der 1. Aufl. Königstein 1980; Elias H. Füllenbach: *Vom Paulus zum Saulus. Christliche und jüdische Paulusauslegung im 20. Jahrhundert*. In: *Wort und Antwort* 49, 2008, S. 100-104.

52 Lindeskog 1938 S. 311.

53 Ebd. S. 314.

54 Abraham Geiger: *Judentum und seine Geschichte bis zur Zerstörung des zweiten Tempels*. 12 Vorlesungen. Breslau 1865, S. 130-137.

55 U. a. im *Wesen des Judentum, Romantische Religion, Judentum in der Kirche, Das Evangelium als Urkunde jüdischen Glaubens, Der Glaube des Paulus*; siehe dazu auch Leo Baeck: *Werke* Bd. 5, S. 420-425, wo kurz und pointiert auf alle Aufsätze Baecks zu Paulus eingegangen wird.

56 *Das Wesen des Judentums*, 2. überarbeitete Aufl. 1922, S. 78, 183, 295 f.

57 Zu den näheren Angaben siehe Anm. 27.

58 ‚Anstatt an Gott zu glauben, glauben sie – lutherische Pfarrer voran – an das Deutschtum‘; so im Brief an Dr. C. Seligmann, abgedruckt in *Worte des Gedenkens für Leo Baeck*, hg. von Eva Reichmann. Heidelberg 1959, S. 245-248, bes. S. 245.



Es geht in diesem Aufsatz hauptsächlich um die romantische Religion, das Christentum. Paulus ist nur insofern von Interesse, als dass er von seinem jüdischen Hintergrund her eine neue Religion, nämlich das Christentum, gestiftet hat. Baeck beginnt die Schrift mit der Ausgangsthese, dass das Judentum die klassische, das Christentum hingegen die romantische Religion sei. Romantik meine eine passive Frömmigkeit. Alle Satzungen und Gebote widerstrebten der Romantik.

Er geht davon aus, dass das Christentum das Erbe der griechischen und orientalischen Religion übernommen habe. Zwar stamme Paulus aus jüdischem Elternhaus, sei aber durch seine kleinasiatische Herkunft hinreichend mit den Mysterienkulten vertraut gewesen. Mit dem jüdischen Messiasglauben habe er nun den Heiland der Mysterien verbunden, der damit zu Jesus Christus geworden sei. In der jüdischen messianischen Gewissheit sehe Paulus das Ziel der Suche der Heiden, Judentum und Christentum werden somit für ihn eins. Er schaffe also eine Verbindung von Judentum und Mysterienkult und verlasse damit das Judentum. Paulus selbst aber könne das Jüdische nicht völlig abstreifen. Da er zur Zeit der Erlösung lebe, war für ihn der Glaube alles. Dieser werde aber nun nicht erworben, wie im Judentum, sondern empfangen. Damit werde der Mensch zum Objekt des göttlichen Wirkens und habe keinen Einfluss auf seine Erlösung, denn die wahre Erkenntnis werde dem Menschen im Glauben geschenkt. Der Mensch ist nun am Ziel und nicht mehr auf dem Weg, wie im Judentum. Der Glaube fordere quasi die Aufgabe der Vernunft.

Da die Geschichte fast der einzige Glaubenssatz bleibe, handele es sich bei der romantischen Religion, insbesondere im Protestantismus, um ein stetiges Restaurieren. Sie ruhe in der erfüllten Zeit aus. Da der Mensch aber nicht von der Stimmung alleine leben könne, müsse eine Möglichkeit gefunden werden, das Besondere zum Alltäglichen zu machen. An diese Stelle setzte Paulus das Sakrament. Auch diese Idee habe Paulus von den Mysterienkulten übernommen. Die Sakramente brauchen Mittler, nämlich die Sakramentsdiener, und so werde die romantische Kirche zur Priesterkirche. Damit trete anstelle des eigenen Glaubens der Glaubensgehorsam. Dazu bilde sich eine Hierarchie der Gläubigen heraus. Priestertum und Dogma gehören zusammen. Nicht mehr der Einzelne glaube, sondern die Kirche.

Die jüdische Hoffnung, dass in der zukünftigen Zeit Gottes Geist in den Herzen der Menschen wohne und damit jedes Gesetz unnötig sei und aufhöre, habe sich für Paulus bereits erfüllt, denn mit Christus sei die messianische Zeit bereits angebrochen. Da im Sakrament schon alles geschehen sei, sei das Ge-

setz unnötig. Die Gerechtigkeit werde nun durch Gnade am Menschen vollzogen. Der Glaube stehe gegen die Ethik. Der Widerspruch zwischen Glauben und Tun sei der Widerspruch des Paulus, der noch zu sehr im Judentum verwurzelt sei. Das reine Christentum nämlich sei das Christentum ohne jüdische Elemente, wie z. B. in der Gnosis.<sup>59</sup> Der Romantiker brauche einen Menschen, den er anbeten kann. Darum stellte Paulus für den Glauben Jesu den Glauben *an* Jesus hin. Der jüdische Messias trägt nun Züge des erlösenden Gnadenheils der Mysterienkulte. Trotzdem blieben aber durch die Bestimmtheit des Gebotes die Evangelien in ihrem ursprünglichen Gehalt ein jüdisches Buch. Aber die sittlichen Forderungen seien im Christentum bloße Anweisungen.

Da das höchste Ziel des Romantikers die beendete Erlösung sei, lehre Paulus die Erlösung als am Menschen vollzogene Heilstatsache. Paulus fügte also dem alten jüdischen Opfer- und Sühnedanken die Selbsterlösung des Gottes der Geheimkulte dazu. Da aber im paulinischen Glauben die alttestamentlichen, gesetzlichen Elemente noch enthalten seien, träten sie im Laufe der Kirchengeschichte immer wieder hervor, z. B. wurden aus den asketischen Mönchen die Ordensbrüder, welche Dienste am Nächsten übten.

In Paulus kämpften also noch beide Ideen miteinander. Da das Alte Testament in den christlichen Kanon aufgenommen wurde, konnte die messianische Idee nicht völlig verschwinden und lebe z. B. bei den Täufern und Calvinisten weiter. Die immer wieder auftretenden Gegensätze in der Kirche seien im Grunde das Für und Wider des Jüdischen, das im Paulinismus lebe und fortwirke.

In dem Aufsatz ‚Judentum in der Kirche‘<sup>60</sup> geht es, wie der Titel schon vermuten lässt, um die jüdischen Elemente in der Kirche. Die ganzen Auseinandersetzungen in der Kirche im Laufe der Kirchengeschichte sieht Baeck als ein Ringen zwischen ‚dem reinen Paulinismus‘ und den jüdischen Bestandteilen des Christentums. Unter ersterem versteht er das von Paulus geschaffene neue Christentum ohne jüdische Elemente. In gewisser Weise ist dieser Aufsatz eine Ergänzung zu der ‚romantischen Religion‘. Allerdings bewertet Leo Baeck das Christentum nur insofern positiv, als die ursprünglichen jüdischen Elemente in ihm zum Tragen kommen.

Baecks Ausgangsthese ist, dass die jüdischen Ideen ihre eigentliche Geschichte außerhalb des Judentums in der christlichen Kirche haben. Der Kir-

<sup>59</sup> Ähnliche Bestrebungen gab es bei den deutschen Christen.

<sup>60</sup> Zuerst erschienen als *Judaism in the Church*, Hebrew Union College Annual CHUCA II, 1925, S. 125-144; wieder abgedruckt in *Aus drei Jahrtausenden* 1938 und 1958, S. 121-140.

chenstifter Paulus habe sowohl die Zeit des Judentums als auch die der Kirche als beendet angesehen.<sup>61</sup> Denn nach jüdischer Auffassung gibt es drei Welt-epochen, die einander ablösen: das Chaos, die Tora und die Zeit des Messias. Da für Paulus Christus der Messias ist, sind die Epochen des Chaos und der Tora abgeschlossen, d. h. die Tora hat keine Bedeutung mehr, sie kann also bekämpft werden. Für Paulus gelte also entweder noch das Gesetz oder aber schon die Erlösung durch das Anbrechen der messianischen Zeit.<sup>62</sup> Andererseits beruhe für Paulus jeder Beweis seines Glaubens auf der hebräischen Bibel. Auch seine Denkweise und seine Vorstellungen seien von ihr geprägt. So komme es zu dem Widerspruch, dass Paulus zwar einerseits die Freiheit vom Judentum verkünde, selber aber am Forschen in den jüdischen Schriften festhalte.<sup>63</sup> Seine Nachfolger, die zum größten Teil keine Verbindung mehr zum Judentum hatten, konnten das Christentum von den jüdischen Elementen befreien. Bei ihnen also entstehe erst der reine Paulinismus. Paulus hingegen stelle noch die Glaubenden vor die Alternative des Glaubens oder der Ethik. Er selber aber lebe mit seinem sittlichen Empfinden weiter im Judentum. Später entwickelte die Kirche einen Kompromiss, in dem sie das so genannte Alte mit dem Neuen Testament zusammen zum Kanon fügte. Damit sei die hebräische Bibel zum Korrektiv des Neuen Testaments geworden. In der weiteren kirchlichen Entwicklung sieht Leo Baeck also das Ringen zwischen dem ‚reinen Paulinismus‘ und den jüdischen Bestandteilen des Christentums.

In dem Aufsatz ‚Das Evangelium als Urkunde jüdischen Glaubens‘, 1938 erschienen,<sup>64</sup> geht es Leo Baeck hauptsächlich um den Nachweis eines jüdischen Evangeliums.

Ebenso wie in der ‚romantischen Religion‘ wird Paulus<sup>65</sup> in die kleinasiatische Welt des Mysteriums gestellt. Dieses Mysterium handele von einem Gott, der jung gestorben wiedererstand, und von dem Sakrament aus Brot und Wein. Nach Baeck glaubte Paulus vor der Wiederkehr des Messias, das Er-

61 Zum Folgenden siehe Judentum in der Kirche S. 122 f. Der Gedanke der messianischen Zeit und der Abfolge der drei Epochen ist eine Konkretisierung zur Romantischen Religion, in der Paulus in Christus ‚nur‘ den Messias erkennt.

62 Den naheliegenden Schluss, Paulus von diesen Voraussetzungen her ganz als Juden zu begreifen, zieht Baeck hier noch nicht.

63 ‚Der Jude, der er in der Tiefe seines Wesens durch sein ganzes Leben blieb, hat in seiner Seele stets mit dem Menschen des neuen Glaubens, der er geworden ist, gekämpft.‘ So ebd. S. 124, ähnliches in ‚Romantische Religion‘.

64 Siehe zum Weiteren Anm. 37.

65 Speziell von Paulus handeln die Seiten 131-134.

löst sein jetzt durch das Sakrament gewähren zu können.<sup>66</sup> Sehr deutlich stellt Leo Baeck Paulus als Gründer einer neuen Gläubigkeit und Theologie neben die Gemeinde Jesu. Paulus habe gegen sie gepredigt, seine Schriften wurden im Neuen Testament kanonisiert neben den Evangelien, die sich aber von jenen fundamental unterschieden. Paulus wird also in dieser Arbeit vielmehr als Gründer einer neuen Religion gesehen und nicht so sehr in dem Zwiespalt gestellt zwischen jüdischem Erbe und neuer messianischer Erkenntnis wie in den zwei vorherigen Schriften. Paulus verwandele die Lehre Jesu in die Lehre *von* Jesus. So wende sich Jesus mit dem Gebot und mit Trost an die Bedrückten, Paulus dagegen predige das gläubig zu empfangende Sakrament.

Paulus wird in diesem Aufsatz ganz losgelöst vom Judentum gesehen. Der Zwiespalt, der in den anderen Schriften Leo Baecks innerhalb von Paulus stattfindet, wird hier in den Gegensatz zwischen dem jüdischen Jesus und dem christlichen Paulus gelegt.

Der Aufsatz ‚Der Glaube des Paulus‘ erschien zuerst auf Englisch 1952 und gehört damit zu Baecks Spätwerk.<sup>67</sup> Diese Schrift unterscheidet sich insofern von den übrigen Texten über Paulus, als Baeck sich hier explizit und unvorbelastet nur mit der Person Paulus beschäftigt.

Leo Baeck betrachtet als echte paulinische Briefe den Römerbrief, den ersten und zweiten Korintherbrief (außer 2. Korinther 6, 4 – 7) sowie den Galaterbrief. Entscheidend für Paulus’ Leben und Glauben sei seine Vision des Messias vor Damaskus. Für ihn als Juden – Baeck betont, dass Paulus nie aufgehört habe Jude zu sein<sup>68</sup> – folge dieser Vision eine Sendung. Seit seiner Vision war sein Glaube christozentrisch, denn Christus, nicht Gott, sei ihm erschienen. Nach Leo Baeck scheiden sich hier die Religionen, denn jetzt ist Christus der Heiland und Erlöser und wird Herr genannt, nicht mehr Gott.<sup>69</sup> Baeck versucht also seinen Ausgangspunkt viel konkreter zu erfassen als in den Aufsätzen davor.

Schon seit längerer Zeit habe die messianische Idee eine Umwandlung erfahren. In der hebräischen Bibel gab es die prophetische Auffassung bezüglich

66 Im Unterschied zu den früheren Aufsätzen ‚Romantische Religion‘ und ‚Das Judentum in der Kirche‘.

67 Zuerst veröffentlicht in dem Journal of Jewish Studies III, 1952, S. 93-110, später in dem Buch ‚Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament‘ 1961; ich zitiere aus dem Sammelband ‚Das Paulusbild in der Neueren Deutschen Forschung‘, hg. von H. Rengstorf 1964, S. 565-590.

68 Ebd. S. 568; dies wird in den anderen Schriften längst nicht so betont.

69 Das Tetragramm, der Gottesname, wird von Juden nicht ausgesprochen, sondern stattdessen wird oft ‚Herr‘ gelesen.

des Messias' als Sohn Davids,<sup>70</sup> daneben stehe die apokalyptische des Menschensohns aus dem Buch Daniel. Im Evangelium sind beide Vorstellungen vorhanden. Für Paulus nun sei der Messias nur der Sohn Gottes, d. h. er benutzt den apokalyptischen Messiasbegriff. Jesu Leben war für ihn nur das Evangelium, die Auferstehung wird also zunächst als jüdisches Phänomen verstanden, anders als in der ‚Romantischen Religion‘. Folglich ist der Messias ein präexistentes, kosmisches Wesen. An dieser Stelle beginne sich nun der Zwierspalt zwischen Paulus und den Jüngern abzuzeichnen, der später in der Kirche weiterlebe, nämlich zwischen denen, die Jesu Leben nachahmen wollen, und denen, die zunächst den Glauben lehren.

Paulus wuchs in Tarsus, einer vom Hellenismus geprägten Stadt, auf. Er fand die hellenistische Gedankenwelt attraktiv, in der ihn manches an die jüdischen Weisheitsschulen erinnerte. Wie andere palästinische Lehrer auch, bediente er sich der griechischen Terminologie. Mit allen diesen Gedanken und Erlebnissen bleibe Paulus innerhalb des Judentums. Aus der gleichen hellenistischen Gedankenwelt beeinflussten Paulus aber auch andersartige Elemente, mit denen er die Grenze des Judentums überschritten habe. Diese Eindrücke stammten aus den Mysterienkulten und -lehren. Zwei Glaubensartikel tauchen in allen Mysterienlehren auf: Sakrament und Auferstehung.

Baeck betont hier sehr die Ausschließlichkeit des Sakraments. Denn nur durch das Sakrament könne der Mensch an Tod und Wiederauferstehung der Gottheit teilhaben. Dazu komme, dass das Sakrament die Erlösung im Hier und Jetzt garantiere. Diese Art von Erlösung taucht ähnlich in den Briefen des Paulus auf. Leo Baeck zieht als Fazit, dass sich Übereinstimmungen zwischen der Lehre des Paulus und den Mysterienkulten nicht leugnen lassen. Durch diese Mysterienkulte bekomme Paulus' Vision und sein daraus folgendes neues Leben eine neue Bedeutung und Bestätigung. Denn der Messias Christus war in Wirklichkeit der einzige Heiland und Erlöser. Paulus habe also das Judentum mit gewissen Elementen der Mysterienkulte vermischt.

Am Ende des messianischen Zeitalters stehe nach der Lehre des Judentums zur Zeit des Paulus die ewige Ruhe, der Sabbath.<sup>71</sup> Daraus folgt, dass die Tora nur ihre Gültigkeit in ihrer Epoche habe. Für Paulus war nun die grundlegende Frage, in welcher Epoche er lebte, ob in der der Tora oder der des Messias. Da er in Jesus den Messias sah, waren die Tage des Messias schon angebrochen,

70 Vergleiche zum Folgenden ‚Der Menschensohn‘, bes. S. 187-193.

71 So auch in ‚Judentum in der Kirche‘, bes. S. 122 f.

die Tora hatte damit ihre Gültigkeit verloren. Nur so sei Paulus' Kampf gegen das Gesetz in den Briefen zu verstehen, er kämpfte nämlich gegen die gegenwärtige Gültigkeit des Gesetzes. Baeck betont ausdrücklich, dass Paulus mit dem Glauben an die verschiedenen Epochen das Judentum nicht verlassen habe. Er habe sich von den Juden nur in der Frage unterschieden, ob der Messias sich endgültig offenbart habe und sein Reich bereits erschienen sei. Paulus wollte keinesfalls das jüdische Volk verwerfen oder verachten, was aus dem Heilsplan für sie in Römer 11 deutlich werde. Paulus habe sogar das Judentum beeinflusst, denn sein Kampf gegen das Gesetz habe dort das Bekenntnis zum Gesetz verstärkt.

### **Kritische Würdigung**

Auf den ersten Blick scheint es so, als ob Leo Baeck mit seiner Deutung des Paulus ganz in der Tradition der bis zu ihm reichenden jüdischen Forschung steht. Mit Paulus fange das Neue, das Christliche an. In diesem gegebenen Rahmen findet aber doch eine inhaltliche Verschiebung statt, besonders im Spätwerk ‚Der Glaube des Paulus‘.

Zu Jesus steht Paulus als Schöpfer einer neuen Religion im Gegensatz. Mit Paulus beginnt also der Ab- und Irrweg. Es ist sehr auffällig, dass sich Baeck in den drei erstgenannten Schriften, die von Paulus handeln, der Polemik bedient. Nach Friedlander knüpft Baeck mit dieser polemischen Art der Auseinandersetzung mit dem Christentum an die der Rabbinen im Midrasch an. Baeck setze quasi die dort begonnene Auseinandersetzung fort.<sup>72</sup> Mayer versucht nachzuweisen, dass Baeck auf die früheste belegte christliche Polemik gegen das Judentum zurückgreift, sie umkehrt und nun auf das Christentum anwendet.<sup>73</sup> Beide Argumente erscheinen plausibel und bedingen sich. Der Midrasch setzt sich mit vielen polemischen Äußerungen der Kirchenväter auseinander und versucht dem etwas Jüdisches entgegenzustellen. Die antijüdische Polemik der Kirchenväter steht also in Zusammenhang mit der antichristlichen Polemik im Midrasch. Die unterschiedliche Herkunft der Polemik lässt Rückschlüsse auf den Hintergrund von Mayer und Friedlander zu. Vermutlich hätte Baeck sich eher in der Tradition der Rabbinen des Midrasch gesehen.

<sup>72</sup> Friedlander S. 108.

<sup>73</sup> So Mayer S. 77.

Baeck versucht die Pharisäer als Laienbewegung in ein positives Licht zu stellen und bemängelt das nicht vorhandene Gesetzesverständnis im Christentum, was das Fehlen der Ethik zur Folge habe. Allerdings ergibt sich durch Baecks polemische Verallgemeinerungen bezüglich des Christentums ein ungeschichtliches Bild der Kirche. Zudem sind die Vergleichspunkte nicht entsprechend gewählt. Bezieht sich Baeck in seiner Argumentation auf eine bestimmte Ausprägung des Judentums, nämlich auf die der jüdischen Reformtheologie des 19. und 20. Jahrhunderts, so vergleicht er diese nicht mit der entsprechenden christlichen Richtung.<sup>74</sup> Ihm geht es darum, die Schwächen des Christentums und ihre möglichen Folgen aufzuzeigen. Dies trifft besonders auf die ‚Romantische Religion‘ zu. Die Aufteilung von Judentum und Christentum in klassische und romantische Religion ist sicher nicht stichhaltig – beide Religionen beinhalten beide Aspekte. Allerdings mag es eine Schwäche des Christentums sein, dass sich in ihm zuweilen Auswüchse bilden können, die der romantischen Religion von Leo Baeck nicht unähnlich sind. Dies trifft beispielsweise auf die deutschen Christen z. Zt. Baecks zu.<sup>75</sup>

Für Baeck lag es durchaus im Zeitgeist, sich mit der Romantik zu beschäftigen.<sup>76</sup> Wenn das Christentum als romantische Religion gesehen wird, dann wird damit das Grundsätzliche des Christentums, nämlich eine Offenbarungsreligion wie das Judentum, in Frage gestellt.<sup>77</sup> Die Ereignisse seines Lebens bewiesen Baeck gewissermaßen, dass das Christentum in entscheidender Stunde versagte, das Judentum aber bestand. Darum ist meines Erachtens der Aufsatz nur von seiner Abfassungszeit her zu verstehen.

In dem Aufsatz ‚Judentum in der Kirche‘ versucht Baeck, Paulus’ Entscheidung, an den Messias Jesus zu glauben, von der jüdischen Lehre der drei aufeinanderfolgenden Weltepochen zu erklären. Auch hier ist er Bindeglied zwischen Judentum und neu entstehendem Christentum. Aber auch sein jüdisches Erbe lebe in der Kirche weiter; die Trennung zwischen den beiden Religionen ist nicht so scharf wie in der ‚Romantischen Religion‘.

Im ‚Evangelium als Urkunde jüdischen Glaubens‘ bildet Paulus den Kontrast zu dem Juden Jesus. In allen diesen Werken trennt Baeck die Person des

74 Dazu auch Homolka 2009, S. 209.

75 So auch Rober Raphael Geis: Leo Baeck 1873-1956. In: Versuche des Verstehens. Dokumente jüdisch-christlicher Begegnung aus den Jahren 1918-33, hg. von Robert Raphael Geis. München 1966, S. 50-56.

76 Sowohl Mayer als auch Friedlander verweisen auf das Buch von Fritz Strich: Deutsche Klassik und Romantik oder Vollendung und Unendlichkeit. München 1922, 2. Aufl. 1924.

77 So Mayer S. 68.

Paulus von seinem Glauben. In Paulus wird kaum der Jude, sondern nur der Fremde, der Kleinasiate gesehen.

Diese ersten drei Arbeiten verfasste Baeck während der Weimarer Republik und zur Zeit des Dritten Reiches. Als Jude war er dem aufkommenden und immer stärker werdenden Antisemitismus ausgesetzt. Die negativen Auswirkungen des Christentums – fast alle Kirchen schürten den Antisemitismus – mögen Baeck einen unvoreingenommenen Zugang zu ihm versperrt haben. Großbritannien bot Leo Baeck nach dem Krieg einen Raum der Freiheit. Von dort stammten zudem die Männer, die jüdische Ideen im Christentum verwirklichen wollten wie Pelagius, Duns Scotus und Wyclif. Hier konnte sich Baeck viel unvoreingenommener mit Paulus beschäftigen. Besonders deutlich wird diese unterschiedliche Umgangsweise am jeweiligen Anfang des betreffenden Werkes. Im ‚Evangelium‘ wie in der ‚Romantischen Religion‘ wird gleich die kleinasiatische Herkunft, die für das Fremde steht, betont.<sup>78</sup> Dagegen beschreibt Baeck im ‚Glauben des Paulus‘ zunächst den Juden Paulus und erst in der Mitte der Schrift wendet er sich den Folgen der kleinasiatischen Herkunft zu.

In diesem Spätwerk versucht Leo Baeck Paulus vielmehr als jüdische Persönlichkeit zu sehen, er zeichnet nach, wie Paulus jüdische Begriffe mit fremdem Inhalt vermischt. Hier betont Baeck auch die Apokalyptik innerhalb des Judentums. Für Mayer ist hier eine grundlegende Wandlung geschehen. Paulus führe in legitimer Weise das Evangelium weiter (z. B. Taufe). Er sei jetzt ausschließlich vom Judentum her zu verstehen.<sup>79</sup> Friedlander sieht dies anders. Für ihn benutzt Paulus zwar jüdische Methoden der Bibelinterpretation und stellt jüdische Fragen, er komme aber dennoch zu Antworten, die ihn außerhalb des Judentums stehen lassen.<sup>80</sup> Meines Erachtens kann Leo Baeck in dieser Schrift Paulus in wesentlich weiterem Rahmen als Jude im Judentum sehen, sogar einige hellenistische Einflüsse haben hier Platz. Die Messiasfrage aber scheidet ihn vom Judentum. Es scheint, Baeck will zeigen, dass Paulus sich durchaus weiterhin als Jude verstand, aber seine jüdische Umwelt seine Trennung vom Judentum sah. Dies muss nicht so sein, denn die messianischen Bewegungen bleiben zunächst im Judentum, wie z. B. die Zeloten oder in neuerer Zeit die Lubawitscher. Paulus hätte also auch als messianischer Jude Platz im Judentum haben können.

78 Siehe ‚Das Evangelium‘ S. 131, ‚Romantische Religion‘ S. 50 f.

79 Mayer S. 62 f.

80 Friedlander S. 141.



Generell wundert an Baecks Arbeiten über Paulus, dass es für ihn nur die Polaritäten Judentum und Mysterienkult gibt. Es fehlt das hellenistische Judentum. Hätte er nämlich Paulus, der ja Diasporajude war, im hellenistischen Judentum verankert, dann wäre es ihm vielleicht sogar möglich gewesen, Paulus als ganz dem Judentum verhaftet zu verstehen. Vielleicht wurde Baeck dieser Blick versperrt, weil Harnack das Diasporajudentum, also auch die hellenistische Ausrichtung, viel positiver bewertet als das palästinensische.<sup>81</sup>

Besonders an den Stellen, in denen Baeck die Lehre der verschiedenen Weltepochen entfaltet, hätte man erwarten können, Paulus auch als messiasgläubigen Juden darzustellen. Christlichen Theologen<sup>82</sup> ist es scheinbar eher möglich Paulus vom Judentum her zu begreifen, als Baeck. Für ihn war Paulus vielleicht so mit der christlichen Wirkungsgeschichte verknüpft, die sich ja meistens gegen Juden richtete, dass es ihm nicht möglich war, Paulus unvoreingenommen zu betrachten. Sein Blick glitt mehr auf das Fremde, Neue an der Lehre des Paulus als auf die gemeinsame Verwurzelung im Judentum.

## Ausblick

Leo Baeck bekommt den Anstoß, sich mit dem Judentum und als Folge davon auch mit Jesus und Paulus auseinanderzusetzen, von außen, nämlich durch Harnacks Buch. Er antwortet darauf, d. h. die Richtung der Fragen ist vorgegeben, er entwickelt also kein eigenes neues Denksystem wie etwa sein Zeitgenosse Franz Rosenzweig. Letzterer bemängelte genau dies an Baecks Schriften, denn apologetisches Denken bleibe von seiner Veranlassung abhängig,<sup>83</sup> also Baeck vom Wesensbegriff Harnacks.

Apologetik wie auch Polemik bieten aber auch Schutz und Sicherheit. Vielleicht ermöglichten diese Voraussetzungen es Baeck, sich überhaupt mit den zentralen Personen des frühen Christentums auseinanderzusetzen, ohne sie gleich als bedrohlich zu empfinden. So konnte er sie losgelöst von der christlichen Wirkungsgeschichte betrachten, die sich zu oft gegen Juden richtete.

Sicherlich muss Leo Baeck aus seiner Zeit verstanden werden, zum einen was die theologische Forschung wie die theologischen Schwerpunkte anbe-

81 Dazu Scheliha S. 180.

82 Z. B. William David Davies: Paul and Rabbinic Judaism. London 1955; Krister Stendahl: Der Jude Paulus und wir Heiden. München 1978.

83 So Franz Rosenzweig: Apologetisches Denken. Bemerkungen zu Brod und Baeck (1923). In: Kleinere Schriften, hg. von Franz Rosenzweig, Berlin 1937, S. 31-42.

langt, zum anderen was die politische Zeitgeschichte mit dem zunehmenden Antisemitismus betrifft. An verschiedenen Punkten wird deutlich, dass er sein Denken und Schreiben als Widerstand gegen die Zeitläufte verstand.

Baecks vielleicht größtes Verdienst ist, dass er den Weg für ein gegenseitiges Verstehen von Christen und Juden ebnete. Christlicherseits erfolgte darauf keine Antwort, im Gegenteil, es folgten Jahre des Schreckens. Auch nach der Katastrophe war er als einer der wenigen bereit, trotzdem das Gespräch, sogar in der BRD, wieder aufzunehmen. Es ist an den christlichen TheologInnen, darauf einzugehen und dieses Gespräch weiter zu führen. Denn Kirche und Synagoge brauchen einander.<sup>84</sup> Aus der Beschäftigung mit seinen Schriften lässt sich schließen, dass die kontroversen Punkte dieses Gespräches die Begriffe Gesetz und Gebot sind. Für einen fruchtbaren jüdisch-christlichen Dialog müssten folglich sie von beiden Seiten neu gegriffen werden.

84 So Mayer S. 129.

## Wilhelm Zeev Haller (1884-1956) – Life and Work of a German-Jewish-Israeli Architect

*by Ulrich Knufinke*

In the last issue of PaRDeS, an article was published about the German born architect Wilhelm Zeev Haller and his projects in Tel Aviv.<sup>1</sup> The 100<sup>th</sup> anniversary of Tel Aviv and the 125<sup>th</sup> birthday of Haller was a good reason to make a documentation about his life and work. At the Kulturstiftung Leipzig and at the Bauhaus Center Tel Aviv, exhibitions were opened in autumn 2009, commemorating Haller's contribution to the development of modern architecture in Germany and Erez Israel.<sup>2</sup>

After searching a long time for his relatives and descendants without any success, it was an exciting moment to meet his granddaughter and his step-granddaughter in Holon and Tel Aviv. An article in an Israeli newspaper about the exhibition at the Bauhaus Center made them aware of the project and they got into contact with the owner of the gallery, Micha Gross. It was wonderful to talk to people who knew Haller personally, and it was very interesting to ask them about his biography.

After interviewing Haller's family we can correct some mistakes, made in previous publications, and give some new information on his work.

In the 1920s, Haller was a successful architect in Leipzig. The crisis of the late Weimar Republic, the increase of anti-Semitism and Hitler's and the National Socialists' rise, forced him to emigrate from Germany in 1932 or 33. Probably in touch with Zionist circles, he went to Palestine and started to run a studio of his own in Tel Aviv. In only three or four years he was able to build at least nine apartment houses in the city, some of them being "icons" of the International Style in the Middle East. At the same time he also designed a house with classrooms for the family of his sister in Petach Tiqva, where she

1 Ulrich Knufinke: Building a Modern Jewish City: Projects of the Architect Wilhelm Zeev Haller in Tel Aviv, in: PaRDeS 15 (2009), pp. 54-71.

2 Wolfgang Hocquél, Peter Leonhard, Ulrich Knufinke and Loreen Schiede (eds.): Wilhelm Haller – ein Leipziger Architekt in Tel Aviv. Wilhelm Ze'ev Haller – Modern Architecture between Leipzig and Tel Aviv. Leipzig 2009. Another article published in 2009 presents new information specially on Haller's early years: Bernd Melzer: Die Wege des Architekten Wilhelm Haller, in: Zittauer Geschichtsblätter 41 (2009), pp. 11-22.

and her husband ran a private school for mentally handicapped children. The building was destroyed some years ago, unfortunately no photos or drawings have been preserved. Due to the political and economical crisis in the late 1930s, the building boom of the “White City” came to an end. Haller’s last known buildings in Tel Aviv were erected in 1936.

After closing his studio, Haller moved to Jerusalem around 1940. There he worked at the Public Works Department, an authority for the infrastructure and the public buildings of the Jewish settlements in Palestine. According to the grandchildren, the family lived in relatively poor circumstances. German was the usual language at home, and the family was integrated into “Yekkish” circles as it was customary for immigrants from Germany.

Haller’s first wife Clara (née Goldschmidt), died at the age of 57 in 1945, she was buried in the Mount of Olives cemetery in Jerusalem. Later Haller married for a second time, but this marriage was unfortunately short as his second wife died shortly after the wedding. About 1954, Wilhelm Zeev and Clara Haller’s only child, Hans J. Haller, moved to the US. Hans J. Haller died in Mesa, Arizona, at the age of 91 in 2004.

According to his granddaughter, Wilhelm Zeev Haller left Israel only once for a trip to Italy and never returned to Germany. Wilhelm Zeev Haller died in Jerusalem (neither in Tel Aviv nor in the US, as it was assumed until now) on May 10<sup>th</sup> 1956. An obituary was published in a German-speaking newspaper in Israel. He was buried in the Givat Sha’ul cemetery in Jerusalem. The family keeps two photographs of Wilhelm and Clara Haller, taken probably in the 1930s. They were never published before (fig. 1 and 2).





Another worthy legacy kept by the family is a collection of unpublished drawings. All through his life, Haller was passionate about drawing. He made small sketches of historic buildings, cities and landscapes, using pencil, ink and colored crayons. Among the drawings preserved in the family archive are two, which Haller did in Europe before he emigrated. One depicts a castle near Darmstadt. Finished in 1910, it is the earliest drawing done by Haller known to date. At that time the young man studied in Darmstadt, later he moved to Frankfurt and to Leipzig. The other drawing of his pre-immigration period was done in Linz in 1932. It shows a street in the old city (fig. 3).



In Palestine Haller continued drawing historical sites, cities and landscapes. Remarkably no “artistic” sketches of modern architecture are preserved in the family collection, and obviously he never did any: Although being a part of the “modernist” movement in Tel Aviv, his drawings prove a constant interest in

the history of architecture in the places where he lived. One of his last preserved drawings depicts the gate of the citadel (“Tower of David”) in the Old City of Jerusalem (fig. 4).



Thanks to the memories of Haller’s descendants, his character and personality is known to us a little more now – his grandchildren call him a warm and loving grandfather who liked smoking cigars and driving “his large old black car”.

### Figures:

Fig. 1: Wilhelm Zeev Haller, photo from the mid 1930s (family property, Holon, Israel)

Fig. 2: Clara Haller, née Goldschmidt, photo from the mid 1930s (family property, Holon, Israel)

Fig. 3: Wilhelm Zeev Haller: Street in the old city of Linz, 1932 (family property, Holon, Israel)

Fig. 4: Wilhelm Zeev Haller: The gate of the citadel (“Tower of David”) in Jerusalem, 1942 (family property, Holon, Israel)



JULIUS H. SCHOEPS

# DEUTSCH-JÜDISCHE GESCHICHTE DURCH DREI JAHRHUNDERTE

AUSGEWÄHLTE SCHRIFTEN IN ZEHN BÄNDEN

OLMS

**Julius H. Schoeps**
**Deutsch-jüdische Geschichte  
durch drei Jahrhunderte**

 Ausgewählte Schriften  
in 10 Bänden

 Herausgegeben vom  
Moses Mendelssohn Zentrum  
für europäisch-jüdische Studien.

Festeinband.

ISBN 978-3-487-13954-8 € 198,00

Auch einzeln erhältlich!

Die „Ausgewählten Schriften“ von Julius H. Schoeps enthalten seine wichtigsten Arbeiten zur deutsch-jüdischen Geschichte, zur deutsch-jüdischen Literatur und Geistesgeschichte sowie zur Geschichte und Programmatik des Antisemitismus und des Zionismus. Mit „A. Bernstein und seine Zeit – Briefe und Materialien“ und „Über Juden und Deutsche“ enthalten die „Ausgewählten Schriften“ eine Neuerscheinung und eine erweiterte Neuauflage. Die übrigen Werke werden in den vom Autor seinerzeit besorgten Fassungen für die vorliegende Ausgabe reproduziert.

Lieferbar:

Band 4 | **Über Juden und Deutsche. Historisch-politische Betrachtungen**  
2., überarbeitete und erweiterte Neuauflage 2010. 320 S.  
ISBN 978-3-487-13958-6 € 22,80

Band 6 | **A. Bernstein in seiner Zeit – Briefe und Materialien**  
Erstausgabe 2010. 320 S.  
ISBN 978-3-487-13960-9 € 22,80

In Vorbereitung:

Band 1 | Die missglückte Emanzipation. Wege und Irrwege deutsch-jüdischer Geschichte.

Band 2 | „Du Doppelgänger, Du bleicher Geselle...“  
Deutsch-jüdische Erfahrungen im Spiegel dreier Jahrhunderte, 1700-2000

Band 3 | Bismarck und sein Attentäter. Der Revolveranschlag Unter den Linden am 7. Mai 1866

Band 5 | A. Bernstein in seiner Zeit – Die Biographie

Band 7 | Vom antisemitischen Wahn und der Last der Erinnerung

Band 8 | Das Gewaltsyndrom. Verformungen und Brüche im deutsch-jüdischen Verhältnis

Band 9 | Studien zur Frühgeschichte des Zionismus

Band 10 | Mein Weg als deutscher Jude. Autobiographische Notizen

*Bitte fordern Sie unseren Sonderprospekt an!*


**Georg Olms Verlag**

Hagendorwall 7 · 31134 Hildesheim

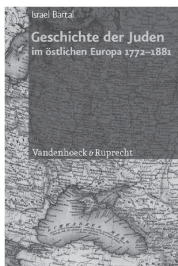
Tel.: +49 (0)5121/15010 · Fax: +49 (0)5121/150150

info@olms.de · www.olms.de

## Judaica bei V&amp;R – eine Auswahl



V&amp;R



Israel Bartal  
**Geschichte der Juden im östlichen Europa 1772–1881**  
 Aus dem Englischen von Liliane Granierer.  
 2009. 223 Seiten mit 8 Abb. und 3 Karten, Leinen  
 € 39,90 D  
 ISBN 978-3-525-36382-9



Ulrich W. Sahn  
**Alltag im Gelobten Land**  
 Mit einem Geleitwort von Henryk M. Broder.  
 2010. 240 Seiten mit 90 Abb., gebunden  
 € 19,90 D  
 ISBN 978-3-525-58014-1

Der Nahost-Korrespondent Ulrich W. Sahn erlaubt einen

tiefen Einblick in das Alltagsleben in Israel.



Doron Mendels / Arye Edrei  
**Zweierlei Diaspora**  
 Zur Spaltung der antiken jüdischen Welt

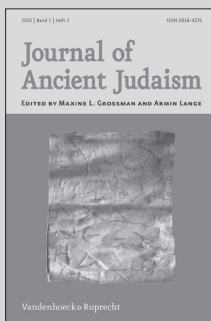
Mit einem Vorwort von Dan Diner. Aus dem Englischen von Michael Dewey. Toldot, Band 8.  
 2009. 159 Seiten mit 1 Karte, kartoniert  
 € 24,90 D  
 ISBN 978-3-525-35098-0



Yotam Hotam  
**Moderne Gnosis und Zionismus**  
 Kulturkrise, Lebensphilosophie und national-jüdisches Denken

Aus dem Hebr. von D. Mach. Schriften des SDI, Band 11. 2010. 277 Seiten mit 3 Abb., gebunden  
 € 42,90 D  
 ISBN 978-3-525-36989-0

NEUE ZEITSCHRIFT



Jahresbezugspreise 2010  
 Persönliches Abo: € 89,- D  
 Institutionen: € 178,- D  
 Jeweils zzgl. Versandkosten  
 ISSN 1869-3296

3 Ausgaben im Jahr mit je ca. 140 Seiten, kartoniert.

JAJ wird herausgegeben von Maxine L. Grossman und Armin Lange.

Mehr Informationen unter [www.v-r.de](http://www.v-r.de)

# Vandenhoeck & Ruprecht

Mehr Informationen: Vandenhoeck & Ruprecht 37070 Göttingen [info@v-r.de](mailto:info@v-r.de) [www.v-r.de](http://www.v-r.de)

## Religion und Philosophie

**Dominique Bourel: Moses Mendelssohn. Begründer des modernen Judentums. Aus dem Französischen v. Horst Brühmann. Ammann: Zürich 2007. 800 S., 39,90 €.**

Es mag nicht üblich sein, bei einer Buchbesprechung den Übersetzer in der Titelangabe zu nennen. Hier aber ist dies nicht nur angebracht, sondern absolut angezeigt. Es liegt vor uns eine umfangreiche, tief in die Philosophie der Aufklärungszeit getauchte Erzählung vom geistigen Leben im Preußen des 18. Jahrhunderts, in deren Mitte ein Jude, der aus Dessau stammende Neuberliner Moses Mendelssohn (1729–1786) steht. Und das Buch ist eine Erzählung, die so munter dahersprudelt, dass man außer an wenigen verbliebenen französischen Transkriptionen hebräischer Ausdrücke nicht spürt, dass man eine Übersetzung vor sich hat. Und dieses Buch ist nichts weniger als eine breit ausgreifende, vor Aperçus und Anekdoten strotzende Nacherzählung der Entstehung der dialogisch sich entfaltenden preußischen oder „Berliner“ Philosophie in ihrer Verzahnung und Auseinandersetzung mit den Denkern der Zeit. Bei dieser Fülle, diesem Detailreichtum gerät für den Leser beim ersten Durchgang zuweilen auch die Präsenz des eigentlichen Helden des Buches aus den Augen, bis sie dann plötzlich wieder als Teil und gestaltende Figur in diesem denkerischen Panoptikum auftaucht.

Es ist ein intellektueller Genuss, das Dahingleiten des Autors zwischen den vielen Namen und Ideen zu verfolgen, die er alle möglichst erschöpfend beschreibt, mit biographischen und geographischen Details, die ein Deutschland voller Bildungsbastionen, voller auch überaus streitsüchtiger, gehässiger wie schwärmerisch verehrender edler Geister zeigt – selten begegnet man einer solchen Verehrung Preußens wie in dieser Darstellung seiner Philosophiegeschichte.

Es muss dem Autor als besonderes Verdienst angerechnet werden, dass er sein Buch mit einem Kapitel über „Die Mendelssohn-Legende“ eröffnet, in welcher sichtbar wird, wie die Legende um diesen Berliner Juden bist heute das allgemeine Bild prägt. Dieser Mendelssohn der Legende wurde von den widersprüchlichsten Parteien in Beschlag genommen und als der ihrige reklamiert, als das Vorbild aller deutschen Juden, dem Vater des modernen Judentums in allen seinen Spielarten. Mit den Worten Bourels: „Vielfach instrumentalisiert wurde dieser Held, der sich seinen Namen selbst gegeben hatte, *Sohn des Men-*

del, sein Eponym: Als ‚deutscher Platon‘ galt er, hieß ‚der Freund Lessings‘, ‚Herr Moses in Berlin‘, bei Hamann sogar ‚Herr Moses, der große jüdische Gelehrte zu Berlin‘ und wurde nicht weniger verehrt

als Maimonides. Dennoch blieb sein persönliches Schicksal im Schatten; er ließ sich, wie wir sehen werden, von allen Seiten vereinnahmen, von den streng Orthodoxen bis zu den völlig Assimilierten und, was nicht einfach gewesen sein dürfte, sogar von den Zionisten. Jede Periode der deutschjüdischen Geschichte hat sich ihr eigenes Bild von Mendelssohn geschaffen.“

Von diesem populären Bild führt Bourel den Leser weit weg und zeigt uns einen Mann, der vor allem im Olymp der deutschen Philosophie jener Zeit zuhause war. Die Verehrung durch Kant, die Reizfigur in der Auseinandersetzung um die Deutung der Philosophie Spinozas, der Freund Lessings und der von Gestalten wie Lavater zur Konversion gereizte, der zu philosophischem Ruhm gelangte und der Vernunft den Primat einräumende Denker, der dennoch am Judentum und vor allem an dessen „Gesetzes-Offenbarung“ festhält. Es sind diese Kapitel, in denen Mendelssohn als Streiter für und zugleich als Umgestalter der Leibniz-Wolffschen Philosophie aufscheint, die stärksten dieses Buches.

Demgegenüber taucht jenes Kapitel, welches dem Buch eigentlich seinen Titel „Begründer des modernen Judentums“ gab, erst als neuntes auf, allerdings mit einer sehr hoch angesetzten Qualifizierung, wenn Mendelssohns *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (Berlin 1783) hier mit „Die Charta des modernen Judentums“ überschrieben wird. Bourel muss dieses kleine Büchlein Mendelssohns so herausheben, damit es nicht neben den beeindruckenden philosophischen und literarischen Aktivitäten Mendelssohns zu gering erscheint, denn folgt man dem Buchtitel, müsste dieses Kapitel eigentlich das Zentrum des ganzen Werkes sein, zumal sich Bourel ausgesprochenermaßen das Ziel setzt: „Dieses Buch möchte Moses Mendelssohn als zentrale Gestalt und eigentlichen Begründer des modernen Judentums erweisen.“

Betrachtet man indessen rein quantitativ den Duktus des Buches und auch die anschaulich nachgezeichneten Debatten und Darstellungen etwa der Geschichte von Dessau und Anhalt, des aufklärerischen Berlin und der Geschichte der Berliner Akademie, so ist das Buch eher eine Einbettung Mendelssohns in dieses reiche Bild der deutsch-preußischen Kultur und – dies ist nicht als Kritik gemeint – weniger dessen Verortung in der jüdischen Kultur- und Denkgeschichte. Die Zentralität der Gestalt Mendelssohns in der Haskala, also der jüdischen Aufklärung, ist in neuerer Zeit nicht zuletzt von Schmuël Feiner,

aber auch von mir selbst im dritten Band meines Buches *Jüdisches Denken*, zumindest relativiert worden. Gewiss haben sich fast alle Autoren im 19. Jahrhundert in der einen oder der anderen Weise mit Mendelssohns *Jerusalem* auseinandersetzen müssen und sind meist zu ablehnenden Positionen gelangt, dies vor allem hinsichtlich der Auffassung Mendelssohns, das Judentum sei nicht geoffenbarte Religion, sondern offenbartes Gesetz. Mendelssohns zentrale These, nämlich der Trennung von Religion beziehungsweise Kirche und Staat, betrifft zwar auch das Judentum in seinem Kern, ist aber zunächst eine allgemeine staatspolitische und religionsphilosophische Problematik, die dieses *Jerusalem* noch nicht zur Charta des modernen Judentums machte. Viel eher würde da die Definition als „Stolperstein“ oder „Katalysator“ des modernen Judentums passen. Bourel hingegen meint: „Dieses Werk [*Jerusalem*] ist nicht nur ein Plädoyer für die Toleranz; es stellt die Charta des modernen Judentums dar und legt die Fundamente einer Philosophie des Judentums und der jüdisch-deutschen Philosophie, als deren Schlußstein man Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung* (1921) betrachten kann.“ Diese Einschätzung trifft allenfalls insofern zu, als Mendelssohn in seinem *Jerusalem* die bis dahin geltende Selbstverständlichkeit der Identität von Religion und Toraoffenbarung abgewiesen hat. Die Religion ist ihm eine universale Vernunftreligion, die Tora die Offenbarung eines Gesetzes für das Volk der Juden. Eine solche Position taugte nicht zur „Charta“, sie war vielmehr Herausforderung und Stachel, denen es durch neue Konzeptionen von Judentum zu begegnen galt.

Eine solche Konzentration auf Mendelssohn in denkerischer Hinsicht – seine Rolle als neues soziales Paradigma eines in der deutschen intellektuellen Welt beheimateten und zugleich observanten Juden bleibt davon unberührt – vernachlässigt die anderen Ansätze und Motivationen der jüdischen Aufklärung, die etwa von Köpfen wie Mordechai Gumpel Schnaber-Levison, Saul Ascher, Nachman Krochmal und anderen vertreten wurden. Sie waren denkerisch noch viel mehr in die innerjüdische Debatte, die diesbezüglich schon in das Italien der Renaissance zurückreicht, involviert, während Mendelssohns Verflechtung viel stärker zu der nichtjüdischen intellektuellen Welt bestand.

Bourel weist zurecht darauf hin, dass *Jerusalem* aus zwei Teilen besteht, einem „juridischen“ ersten und einem „jüdischen“ zweiten Teil, und er verfolgt die im ersten Teil zur Debatte stehende Naturrechtsfrage ebenso wie die Frage des Verhältnisses von Staat und Religion in einer eindrucksvollen und überaus lehrreichen Darstellung der damaligen Diskussion. In seiner Darstellung des zweiten Teiles von *Jerusalem* stellt Bourel zurecht die Frage nach der Bedeutung

oder überhaupt Existenz von Dogmen oder Glaubenssätzen im Judentum ins Zentrum. Mendelssohn kennt die 13 Glaubenssätze des Maimonides und die ihnen folgende innerjüdische Debatte, die Bourel in ihren wesentlichen Teilen nachzeichnet, wird deren Bedeutung, aber als nichtverbindliche Aussagen darstellen. Und es sind gerade diese Überlegungen Mendelssohns, die auch diesen Teil seines Buches nicht zur Charta machten, sondern zum Anstoß für eine Debatte darüber, was denn nun die Mitte des Judentums sei, das Gesetz oder der Glaube. Viele der nachfolgenden jüdischen Denker haben sich an Mendelssohns Neuverortung des Judentums gerieben, aber keiner hat dessen Position zur Grundlage des neuen Judentums erklärt. Insofern kann man Bourels Resümee seiner Darstellung von *Jerusalem* zustimmen: „Auf längere Sicht belebte es die Debatte über die Existenz oder Nichtexistenz von Dogmen im Judentum erneut zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Die Frage, was das Wesen einer Religion ausmacht, und die Relevanz einer solchen Fragestellung findet sich in allen Religionen wieder.“

Damit ich richtig verstanden werde: Diese Auseinandersetzung mit Bourels Thesen schmälert nicht die Anerkennung seines Buches als wissenschaftlicher und essayistischer Leistung und sollte als Indiz dafür genommen werden, dass dieses Buch auch ins Herz der jüdischen Problematik vorgedrungen ist und zu Diskussionen anregen muss.

*Karl E. Grözinger, Berlin*

**Shmuel Feiner: Moses Mendelssohn. Ein jüdischer Denker in der Zeit der Aufklärung. Aus dem Hebräischen von Inge Yassur, mit einem Vorwort von Dan Diner. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 2009. 222 S., 24,90 €.**

Shmuel Feiners schlichter Anspruch, eine Lebensgeschichte zu erzählen, macht die Stärke seines Buches aus. Bereits im Titel nimmt der Autor die zentrale These der Darstellung vorweg: Bei der Bestimmung Mendelssohns als jüdischer Denker bezieht er sich auf eine Forschungskontroverse, die nach der intellektuellen Herkunft des berühmten Berliner Juden fragt. Feiner versucht zu begründen, dass sich Mendelssohns Reifung zum Philosophen unter alleinigem Einfluss seiner jüdischen Umwelt vollzog.

Dem Autor zufolge entdeckte Mendelssohn seine philosophische Bestimmung dank der Lektüre der mittelalterlichen jüdischen Philosophie und seiner

jüdischen Jugendfreunde – Israel Samoscz, Abraham Kisch und Aaron Gumpertz. Der letztere der drei jüdischen Mentoren des jungen Mendelssohn führte ihn in die gelehrten Kreise der preußischen Metropole ein. So deutet Feiner auch die späteren Entwicklungen – die „drei formenden Jahre“ (Kap. 3), von 1753 bis 1755, in denen Mendelssohn mit den Ideen der rationalistischen Philosophie in Berührung kam und seine ersten deutschsprachigen Schriften erschienen, sowie den darauf folgenden Ruhm des Autors von „Phädon“ und „Jerusalem“ – als ein direktes Ergebnis seiner jüdischen Herkunft.

Feiner schreckt nicht vor Widersprüchlichkeiten und Konflikten dieses Lebens zurück, die vielen von Mendelssohns Zeitgenossen und seiner Nachwelt verborgen blieben. Das Buch beginnt mit einer wahren Begebenheit: An einem Abend des Jahres 1780 wurden Mendelssohn und seine Familie bei einem Spaziergang Opfer eines antisemitischen Angriffs. „Eine Horde von Straßenjungen belästigte die Familie mit Rufen wie ‚Juden! Juden!‘ und warf mit Steinen. ‚Warum werfen sie mit Steinen hinter uns her? was haben wir ihnen gethan?‘, fragten seine Kinder entsetzt und verängstigt. Ihr Vater, aufgewühlt, enttäuscht und hilflos, fand in dieser Situation keine klärenden und tröstenden Worte und seufzte nur in unterdrücktem Zorn: ‚Menschen! Menschen! wohin habt ihr es endlich kommen lassen?‘“ (S. 9).

Auf die Szene auf einer Berliner Straße lässt Feiner eine Beschreibung der allgemeinen Bestürzung und Trauer nach Mendelssohns Tod folgen. Dieser Wechsel von Schauplätzen gleich zu Beginn des Buches kann als eine polemische Geste gedeutet werden, die sich an die bisherigen Deutungen des Mendelssohn-Phänomens richtet, an Alexander Altmanns Vertreter einer „trostvollen Aufklärung“ und Dominique Bourels „glücklichen“ Juden. Feiner wendet diese Interpretationen in ihr Gegenteil: Er spricht von einer „ungeheure[n] und tragische[n] Spannung zwischen dem liberalen Kämpfer der Aufklärung, dessen Ziel es war, religiösen Fanatismus, politische Unterdrückung und Aberglauben im Namen der Vernunft, der Moral und der Menschlichkeit aus der Welt zu schaffen, und dem empfindsamen und verletzlichen Menschen, der sich angesichts der starken und unbesiegtten Mächte [...] schwach, hilflos und enttäuscht fühlte“ (S. 21). Kritisch beäugt sowohl von Christen als auch von Juden, konnte Mendelssohn im Preußen Friedrichs II. kein glücklicher Jude werden. Und auch wenn er als Philosoph den Optimismus von Leibniz teilte, so blieb er als Jude skeptisch. In den letzten zwei Jahren seines Lebens wurde ihm bewusst, dass sein Traum noch lange nicht in Erfüllung gehen werde:

Vorurteil, Aberglaube, religiöse Schwärmerei und Atheismus ließen die religiöse Toleranz und Aufklärung in die ferne Zukunft rücken.

Mit dem Interesse an Träumen, Enttäuschungen und Verletzungen seines Protagonisten bekämpft Feiner den Mythos, der dem Menschen Mendelssohn anhaftet: Es gelingt ihm vorzüglich, aus einer Symbolgestalt und einem Geschichtstitanen wieder einen Menschen zu machen. Wenn er jedoch den Mythos von Mendelssohn als „Vater des Haskala“ unter die Lupe nimmt, argumentiert er inkonsequent. Die Aussage, Mendelssohn habe weder den ideellen Grund für die jüdische Aufklärung bereitet, noch ihr Programm entworfen, widerspricht nämlich Feiners Bewertung von „Kohélet Musar“ als einer im jüdischen Kontext „revolutionären“ und „subversiven“ Schrift (S. 54–57), mit der Mendelssohn das Monopol der religiösen Elite in Sachen der moralischen Unterweisung gebrochen habe. Auch Feiners Einschätzung der Abhandlung „Jerusalem“ als „die wichtigste Schrift der jüdischen Aufklärung und Ausgangspunkt der jüdischen Diskussion über die Identität des jüdischen Kollektivs in der Moderne und die Bedingungen für sein Weiterbestehen“ (S. 156) steht im Widerspruch zu seiner These, Mendelssohn habe im Projekt der Haskala lediglich „eine Nebenrolle“ (S. 170) gespielt.

Dem Ziel, den Juden Mendelssohn darzustellen, soll Feiners Vordatierung des Mendelssohnschen öffentlichen Wirkens zugunsten seiner Glaubensbrüder in Not dienen. Nach seiner Deutung wurde Mendelssohn nicht, wie dies in der Forschung oft angenommen wird, in Folge der Lavater-Affäre 1769–70 zum Fürsprecher jüdischer Gemeinden, sondern bereits viel früher. 1754 erschien Lessings Drama „Die Juden“, dessen Held ein edler und gebildeter Jude war. Daraufhin meldete sich der Theologe und Orientalist Johann David Michaelis zu Wort, der das Drama als realitätsfern kritisierte. In seiner Argumentation bediente er sich antisemitischer Vorurteile von Juden als einem betrügerischen, dem Christentum feindlich gesonnenen Volk. Michaelis' Rezension empörte Mendelssohn zutiefst. Er brachte seine Gefühle in einem Brief an Aaron Gumpertz zum Ausdruck. Dieses Schriftstück, das Lessing mit einer Erwiderung auf Michaelis' Einwände publizierte, bestimmt Feiner als den Beginn von „Mendelssohns öffentliche[m] Kampf für religiöse Toleranz gegenüber den Juden“ (S. 116). 1754 sei Mendelssohn klar geworden, „dass seine Berufung nicht allein in der ersehnten philosophischen Theorie bestand: Er musste für das kämpfen, was sich als Konsequenz aus der Vernunft, dem Naturrecht und der Humanität ergab – dass Juden auch Menschen sind“ (S. 49). Die Interpretation des Briefes als Mendelssohns „erste[r] Artikel gegen religiöse Intole-



ranz“, mit dem es „zu einer bedeutenden historischen Wende“ gekommen sei (S. 47), ist zu hinterfragen: Es ist nämlich mehr als fraglich, dass Mendelssohn beim Verfassen dieses Textes die Öffentlichkeit im Sinne hatte. Aber auch wenn der Autor in Bezug auf den Mythos von Mendelssohn als „Vater der Haskala“ inkonsequent argumentiert und einen Quellentext allzu großzügig deutet, so verringert das nicht die Qualität seiner hervorragenden Darstellung. Sie macht nämlich beide Seiten von Mendelssohns Biographie sichtbar: Zum einen die düstere und verdrängte Biographie eines Juden, der sein Leben lang das Judentum verteidigen musste und die Grenzen der Aufklärung am eigenen Leibe erfuhr; zum anderen die Geschichte eines erfolgreichen und allgemein bewunderten jüdischen Intellektuellen.

*Grażyna Jurewicz, Berlin*

**Karl Erich Grözinger: Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik. Band 3: Von der Religionskritik der Renaissance zu Orthodoxie und Reform im 19. Jahrhundert. Campus-Verlag: Frankfurt/New York 2009 [zugleich : Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt]. 680 S., 68 €.**

Nun endlich gibt es ihn: den dritten Band des *magnum opus* von Karl Erich Grözinger. Er bietet seinen LeserInnen auch in diesem dritten Teil eine sorgfältig strukturierte Landschaft jüdischen Denkens, ein gewaltiges Panorama, das er programmatisch als europäisches Phänomen verstanden wissen will. Das Leitmotiv seiner Darstellung findet sich dem Band vorangestellt: „Die Zeit, in der man das jüdische Mittelalter mit Moses Mendelssohn oder der *Haskala*, also der jüdischen Aufklärung, zu Ende gekommen sah, ist endgültig vorüber.“ (S. 17) Es gilt – nahezu bei jedem der präsentierten Autoren – etwas Neues zu entdecken: eine ungewöhnliche Perspektive, eine veränderte Kontextualisierung oder bisher weithin unbekannte Texte.

Die Darstellung der jüdischen Neuzeit, wie Grözinger sie vorlegt, setzt in der Renaissance ein und endet mit dem Neukantianer Hermann Cohen, genauer: mit dessen Tod 1918, da in den auf den Ersten Weltkrieg folgenden Umbrüchen „die mit der Aufklärung gewachsenen optimistischen Aussichten des neuzeitlichen europäischen Judentums zu Grabe getragen“ werden mussten (S. 17). Leitendes Anliegen bei der Auswahl der Denker und ihrer Werke

war das Bestreben, Grundlinien zu zeigen, ein repräsentatives Bild der Epoche zu entwerfen und zu orientieren.

Der dritte Band des *Jüdischen Denkens* bietet zunächst eine *Einführung* („Geschichte und Kultur des neuzeitlichen Judentums“, S. 21–46), welche die zu beschreibende Epoche als eine solche datiert, begründet und strukturiert. Grözingers ist es wesentlich darum zu tun, die traditionelle „germanozentrische Sicht“ der jüdischen Historiographie zu überwinden, die beispielsweise das norditalienische Judentum weithin ignoriert hat (S. 21 f.). Das einleitende Kapitel wendet sich sodann Grundorientierungen zu: der demographisch-politischen Situation des europäischen Judentums (S.23–26) sowie seiner kulturell-religiösen Verfasstheit (S. 26–46). Bereits hier scheint das besondere Bestreben Grözingers auf, sich nicht auf die üblichen Beschreibungen „fortschrittlicher Phänomene“, von Neuerungen und Umbrüchen zu beschränken, sondern das Gesamtspektrum in den Blick zu nehmen: Auch (vermeintlich) beharrende, konservative Kräfte gehören zum Erscheinungsbild des Judentums in der Neuzeit. Neben den „neuen Wissenschaften“ (z.B. Historiographie und neue Philosophie), der Anteilnahme an den Künsten, gab es eben auch Weiterentwicklungen der „alten“ jüdischen Geistesbeschäftigungen wie die Kodifizierung von Recht, Talmudauslegung oder Mussar.

Das erste Hauptkapitel des Werkes verhandelt unter dem Leitgedanken des Ringens „um die Vielfalt widersprüchlicher Wahrheiten“ (S. 47–91) vor allem Vertreter des italienischen Judentums des 15. und 16. Jahrhunderts wie Asarja dei Rossi (als Pionier der neuen jüdischen Historiographie) und die beiden Delmedigos: Elija und Josef Schlomo. Gerade die synoptische Zusammenstellung der beiden Delmedigos, der Vergleich ihrer enzyklopädischen Konzeptionen erweist sich als darstellerischer Geniestreich Grözingers, weil somit besonders prägnant Entwicklungslinien deutlich werden.

Im zweiten Hauptkapitel wird die „Traditions- und Religionskritik“ thematisiert (S. 93–227), wie sie im 16. und 17. Jahrhundert von Gelehrten wie Leone Modena, Uriel da Costa und Bento Baruch Benedictus de Spinoza formuliert worden ist. Dabei wird – wie auch überwiegend in den folgenden Teilen – jeder Denker zunächst mit einer biographischen Notiz eingeführt, dann in der Regel ein Hauptthema herausgearbeitet und, wo möglich, die bereits in den vorangegangenen Bänden angelegte Struktur (Gott – (Welt) – Mensch – Erlösung) auf das Werk des jeweiligen Autors angewendet, so dass sich auch Epochen übergreifende Vergleiche anstellen lassen. Zahlreiche Verweise auf die beiden anderen Bände *Jüdischen Denkens* erleichtern dabei das Querdenken. Was

am zweiten Hauptteil vor allem beschäftigt und gefangen nimmt, ist die neue Verortung von Baruch de Spinoza innerhalb der jüdischen Geistesgeschichte. Die Bibel- und Traditionskritik Spinozas, wie im *Theologisch-politischen Traktat* vorgeführt, hatte eben doch eine Reihe von geistigen Ahnen (vgl. S. 74 f., 128 f.).

Anschließend wird im dritten Hauptkapitel, unter dem Stichwort *Restaurativ-integrative Orthodoxie der Vorauflklärung* (S. 229–342) gewissermaßen die Gegenbewegung dargeboten. Nach einer Reflexion des schillernden Begriffs „Orthodoxie“ (S. 229–232) werden mit dem Mahara<sup>4</sup>l, Mosche Isserles und Chajim von Voloszyn beispielhaft drei Gelehrte vorgestellt, deren gemeinsames Kennzeichen es war, Philosophie, Kabbala und moderne Wissenschaft behutsam „in den Dienst der Tradition“ (S. 231) zu stellen. Die jüdische „Orthodoxie“ der Neuzeit kann somit, und hierin ist wiederum ein Neuanatz Grözingers zu sehen, als „restaurativ und integrativ zugleich“ charakterisiert werden. Diese Einschätzung findet sich im Folgenden eindrucksvoll belegt, wie zum Beispiel im Ringen des Mahara<sup>4</sup>l mit der Traditionskritik dei Rossis (S. 239 ff.) oder der Einbettung philosophischer und kabbalistischer Vorstellungen in eine traditionelle rabbinisch-halachische Hermeneutik in Isserles' theologischem Hauptwerk *Torat ha-Ola* (S. 285 ff.). Letzteres darf als eine Entdeckung gelten, das bisher so gut wie nie Eingang in religionsgeschichtliche oder judaistische Abhandlungen gefunden hat.

Eine dritte Weise integrativer Umarmung von ungeliebten Positionen demonstriert schließlich Chajim Voloszyner, wenn er kabbalistische und chassidische Konzepte (z.B. die „Devekut“) durch Einordnung in sein eigenes Koordinatensystem entschärft (vgl. besonders S. 331–342). Mit der bewussten Einbeziehung „orthodoxer“ und dazu mittel- und osteuropäischer Denker in eine Darstellung der jüdisch-neuzeitlichen Geistesgeschichte Europas hebt sich Grözingers Werk an einem weiteren Punkt bemerkenswert über vergleichbare Unternehmungen hinaus.

Das vierte Hauptkapitel (S. 343–476) widmet sich der Haskala. Auch hier ereignet sich nicht unbedingt das Erwartete, insofern, als dass vor einer Würdigung Moses Mendelssohns zunächst der „Kosmopolit“ (S. 349) Gumpel Schnaber-Levison vorgestellt wird. Mittels der repräsentativen Auswahl von vier jüdischen Aufklärern gelingt es Grözinger, den LeserInnen vier verschiedene Zugänge zur Neudeutung des Judentums vorzuführen, nämlich einen naturwissenschaftlich-empirischen (Schnaber-Levison), einen religionspolitischen (Mendelssohn), einen religionswissenschaftlichen (Ascher) sowie einen histori-

schen Zugang (Krochmal). Mit Letzterem, Nachman Krochmal, wird zugleich die osteuropäische Haskala in die Darstellung einbezogen.

Im fünften und letzten Hauptkapitel (S. 477-657), *Neuorientierung nach der Aufklärung und Konfessionalisierung des Judentums*, stehen schließlich die bereits durch die Haskala aufgeworfenen Identitätsprobleme im Mittelpunkt, welche innerjüdische Debatten bis in die Gegenwart heftig plagen: Handelt es sich beim Judentum nun um eine Religion oder um eine ethnische Größe? (S. 476–480), wobei sich zusätzlich die Frage stellt, was man denn unter Religion bzw. unter jüdischer Religion verstehen will (S. 480–484). Das Religionsverständnis der für das letzte Hauptkapitel ausgewählten Autoren, Samson Raphael Hirsch, Salomon Formstecher, Abraham Geiger sowie, schließlich, Hermann Cohen, fungiert denn auch als erste Leitfrage: Was nämlich „die Basis und damit die Triebkraft der jüdischen Religion sei“ (S. 480). Das zweite Hauptthema, das Judentum als Volk, entfaltet sich im Ringen um eine Deutung der jüdischen Geschichte. Grözinger prägt dafür den Begriff „dogmatische Historiosophie“ (S. 479) und betrachtet diese als „vielleicht die eindrucklichste gemeinsame Neuerung des deutsch-jüdischen Denkens“ (S. 485). Es geht letztlich um nichts weniger als darum, die Jahrtausende alte Spannung zwischen dem universalistisch ausgerichteten jüdischen Monotheismus und dem ethnischen Partikularismus aufzuarbeiten. Neben der bewussten Stellungnahme zu Konfessionalisierung und der historischen Selbstvergewisserung des europäischen Judentums (S. 487) beobachtet Grözinger, vor allem in Synagogenordnungen und -bauten sowie in neuen Begriffsprägungen (S. 491–95), jedoch auch so etwas wie einen „unbewussten Wandel im Selbstverständnis des Judentums“ (Exkurs S. 489–495). Diese wesentliche Facette der Emanzipation und Akkulturation findet sich völlig zu Recht und programmatisch den ausgewählten Autoren an die Seite gestellt. Das im 19. Jahrhundert entwickelte Programm der Einheit von „Judentum und Deutschtum“ (S. 656), das mit einer universalen Mission Israels korreliert, wird – was der vierte Band des Gesamtwerks thematisieren wird – im 20. Jahrhundert auf höchst tragische Weise in Frage gestellt.

Wie seine beiden Vorgänger, so erweist sich auch der dritte Band *Jüdischen Denkens* als eine gewaltige Unternehmung, ein im besten Sinne des Wortes *main d'oeuvre* eines – gleichfalls im besten Sinne – großen Gelehrten. Das Buch bietet seinen LeserInnen Orientierung in einer vielfältigen und komplexen europäischen Kultur; es erschließt in großem Umfang Quellen teilweise wenig bekannter Werke. Grözinger demonstriert erneut seine systematisierenden Fä-

higkeiten; diese sind gepaart mit Entdeckerfreude, an welcher die LeserInnen Anteil gewinnen.

Es handelt sich um ein anspruchsvolles Werk, das in Muße und mit kritischer Aufmerksamkeit gelesen werden will. In dieser Hinsicht steht es gegen den Trend: Das „Judentum für Eilige“ oder „Spinoza in fünf Minuten“ bietet es mit Sicherheit nicht. Dennoch oder gerade deshalb sei es all jenen ans Herz gelegt, die ein geistiges Abenteuer suchen, die genussvoll lernen möchten, die sich an der Diskussion um eine großartige europäische Kultur tiefgründiger beteiligen möchten.

*Susanne Talabardon, Bamberg*

**Dirk Westerkamp: Die philonische Unterscheidung. Aufklärung, Orientalismus und Konstruktion der Philosophie. Fink Verlag: München 2009. 237 S., 29,90 €.**

Dieses Buch, das unter dem zunächst seltsam klingenden Titel „Die philonische Unterscheidung“ auftritt, samt einer Titel-Vignette, die einen kabbalistischen „Adam Kadmon aus den zehn Sefirot“ darstellt, ist nichts weniger als die Geschichte der Geschichtsschreibung zur „Jüdischen Philosophie“. Mit dieser doppelten Verschlüsselung verweist der Kieler Philosoph Dirk Westerkamp auf einen Entstehungskontext des Begriffs „Jüdische Philosophie“, der den Wenigsten heute noch bekannt ist, nämlich die philosophische Historiographie der Frühaufklärungszeit im 17./18. Jahrhundert. Mit diesem fast schelmischen Verweis macht der Verfasser das Anliegen des gesamten Buches evident, nämlich, dass zu allem Philosophieren stets auch die Philosophiegeschichtsschreibung hinzugehört, weil in ihr die philosophische Standortbestimmung deutlich wird, ohne die philosophisches Denken im leeren Raum schweben muss, nicht wissend, in welchem Kontext das eigene Fragen steht. So ist das Buch letztlich eine tiefgreifende Reflexion über Sinn, Nutzen und Notwendigkeit dieser von manchen Philosophen verächtlich behandelten Disziplin.

Die „philonische Unterscheidung“, dieser mysteriös erscheinende Begriff, dient dem Verfasser als Parameter seiner ganzen Darstellung, an dem sich die Epochenteilung der Philosophiegeschichtsschreibung festgemacht hatte. Der Begriff selbst, vor allem von Hegel ins Zentrum der denkerischen Epochenteilung gerückt, diente diesem dazu die Epochen des Voranschreitens der Ver-

wirklichung des Weltgeistes zu markieren. Der Begriff konnte dies, weil mit ihm ein – im Sinne Hegels – philosophischer „Fortschritt“ gegenüber dem alt-hebräischen Denken erreicht wurde, der dann seinerseits bis Spinoza andauerte und in Hegels eigener Zeit als überwunden galt.

Die ganze hiermit durchgeführte und notwendig gewordene Einteilung der Philosophiegeschichte entstand als Problem durch das, was Westerkamp den »historiographischen Holismus« nennt. Dieser war der Versuch der frühen Aufklärungsphilosophen, ein umfassendes Bild des Denkens nicht nur der europäisch-griechischen Tradition, sondern darüber hinaus des Denkens der Orientalen, inklusive der Juden, zu gewinnen. In seiner Darstellung dieser früh-aufklärerischen holistischen Bemühungen zeichnet Westerkamp ein faszinierendes Bild der Rezeption beziehungsweise Auseinandersetzung mit der *philosophia orientali*, der *philosophia bebraeorum* oder *philosophia judaeorum*. Beeindruckend ist zunächst, in welchem Maße die Philosophen dieser Zeit in dem ihnen möglichen Rahmen jüdische und andere „orientalische“ Denktraditionen aufgearbeitet und zur Kenntnis genommen haben. Sie erlangten dabei einen für ihre Zeit beachtlichen Kenntnisstand, der spätestens seit dem 19. Jahrhundert rapide abnimmt und fast ganz versiegt. Natürlich stellte sich in diesen Bemühungen angesichts der Texte der Talmudim, der Midraschim und vor allem der Kabbala die zentrale Frage, ob dies alles wirklich als Philosophie zu betrachten sei. Den offenen Ablehnungen stehen jedoch Versuche gegenüber, durch eine Differenzierung in der Begrifflichkeit solchen paraphilosophischen Traditionen ihre eigene Dignität zuzuerkennen. Man sprach also von *philosophia orientali*, *philosophia occulta*, *philosophia inaperta*, Differenzierungen, die den Unterschied markieren und dennoch die Ernsthaftigkeit bestätigen sollten.

Einen Fortschritt in dieser Debatte brachte sodann die in der Leibniz-Schule, zu welcher auch Moses Mendelssohn zu zählen ist, aufgekommene Unterscheidung zwischen „Vernunftwahrheiten“ und „Tatsachenwahrheiten“, zu welcher letzteren dann eben auch die Offenbarungswahrheit zu rubrizieren sei. Dieser mehr „sortierenden“ Lösung der Leibnizianer hat schließlich Hegel, wie schon Gotthold Ephraim Lessing in seiner „Erziehung des Menschengeschlechts“, eine systematisch hierarchisierende Beurteilung der unterschiedlichen philosophischen oder vorphilosophischen Denksysteme folgen lassen, und für sie war die „philonische“ Unterscheidung« der Schlüsselbegriff. In der Selbstentfaltung des Geistes war laut Hegel die altjüdisch-biblische Auffassung entscheidend, welche Westerkamp mit Assmann die „mosaische Unterscheidung“ nennt. Das heißt die Ausrufung der „Einheit“ und „Einzigkeit“

des israelitischen Gottes, demgegenüber alles Übrige, Götter wie Welt das schlechthin „Andere“ war. Dieser geistesgeschichtliche Gewinn der Erkenntnis der göttlichen „Einheit“ war aber mit dem Makel behaftet, dass diese Einheit Gottes durch die Andersheit der Welt beschränkt war. Die Einheit Gottes und das Andere der Welt standen sich gegenüber. „Der Gott des jüdischen Denkens ist allerdings nicht das (neu)platonische *nichtseiende* Eine, sondern das *auszuschließende* Eine, ein reines Fürsichsein.“ (S. 108)

Die Lösung aus diesem Dilemma brachte laut Hegel sodann Philo von Alexandrien, der damit die nächste philosophische Epoche eröffnete. Die „philonische Unterscheidung“ besteht darin, dass nun die „Andersheit“, die Differenz, in die Gottheit hineingenommen wird. Dies geschieht durch die philonische Logos-Theologie. Der Logos als der göttliche Welthervorbringer ist zugleich Gott und doch als Schöpfer von ihm verschieden. Gott, „dieses absolut Eine findet in sich selbst *sein* Anderes.“ (S.91) Hat die „mosaische Unterscheidung“ den Monotheismus vom Polytheismus geschieden, so „macht die philonische Unterscheidung von Identität und Differenz, von Selbst- und Andersheit *in einem Selbst*, den Monotheismus überhaupt erst philosophisch denkbar.“ (S. 92) Mit dieser Unterscheidung wird nicht nur die platonisierende Emanationstheologie der mittelalterlichen Philosophie, sondern auch die christlich christologische Logos-Theologie, die Sefirot-Theologie der Kabbala und schließlich die Substanz-Theologie Spinozas möglich.

Allein, auch diese mittlere philosophiegeschichtliche Epoche musste zu Ende gehen, nämlich dadurch, dass die Differenz von Identität und Anderem nicht in der göttlichen „Substanz“, sondern in einem göttlichen „Subjekt“ gedacht wurde. Damit ist im Denken Hegels auch die zweite jüdisch initiierte Geistesepoche zu Ende und so ganz aus der Geschichte entlassen. Jüdisches Denken gilt Hegel von nun an als überholt, während das Christentum die Vollkommenheit dieser dritten Geistes-Epoche repräsentiert.

Mit diesem Ergebnis kommt Westerkamp nun zu der paradoxalen Erscheinung, dass jüdische Denker im 19. Jahrhundert diese „Exkommunikation“ des jüdischen Denkens gerade mithilfe hegelscher Denkkategorien gegen Hegel zurückwiesen. Neben einem Rechts- und Linkshegelianismus sieht Westerkamp darum als dritte Richtung den jüdischen Hegelianismus, zu dem er Nachman Krochmal, Samuel Hirsch, Moses Hess, Eduard Gans und Salomon Formstecher zählt, wohingegen Salomon Ludwig Steinheim ihnen gegenüber eine andere Position einnimmt.

Es ist nun gerade für den am Judentum selbst Interessierten von großem Interesse und Reiz, zu sehen, wie diese jüdischen Hegelianer mit Hegel gegen Hegel argumentierten, wobei die Annahme oder Zurückweisung der Bedeutsamkeit der philonischen Unterscheidung wiederum eine unterschiedliche Rolle spielt. Wie weit diese jüdischen Denker dabei Hegel verpflichtet bleiben, zeigt sich daran, dass sie nicht davor zurückschrecken, auch dem jüdischen Denken eine triadische Struktur zu geben. So zum Beispiel Samuel Hirsch: „Hirsch bindet gleichsam die historiographische Epochentrias Identität (Vater), Differenz (Logos) und Identität von Identität und Differenz (Geist / Trinität) an die geschichtlich sich fortschreibende Gestalt der jüdischen Philosophie und verknüpft diesen gedanklich-philosophischen Fortschritt mit einer expliziten politischen Forderung, mit der ›Aufnahme [des Judentums] in die bürgerliche Gesellschaft.“ (S. 161)

Diese erstaunliche Deutungsgeschichte, auf den Parameter der „philonischen Unterscheidung“ konzentriert, sei jedem an der modernen jüdischen Denkgeschichte Interessierten ans Herz gelegt.

In einem abschließenden Essay, an dessen Spitze die programmatisch-provokative Frage steht „Wozu noch Philosophiegeschichte?“ erörtert Westerkamp den Sinn, den Gewinn, die Möglichkeiten und die Unverzichtbarkeit historischer Selbstreflexion jeglicher Philosophie, ohne die, um einen jüdischen Ausdruck zu gebrauchen, die Philosophie ein „in der Luft schwebender Turm“ bleiben muss.

Ein interessantes, gutes und wichtiges Buch, das bisher vernachlässigte Schätze hebt.

*Karl E. Grözinger, Berlin*

## **Geschichte, Kulturgeschichte und Politik**

**Dietrich Andernacht: Regesten zur Geschichte der Juden in der Reichsstadt Frankfurt am Main von 1520–1616. Aus dem Nachlass hg. von Helga Andernacht in Verbindung mit dem Institut für Stadtgeschichte Frankfurt und dem Arye-Maimon-Institut für Geschichte der Juden an der Universität Trier (= Forschungen zur Geschichte der Juden. Abteilung B: Quellen; Bde. 2/1, 2/2). Hahnsche Buchhandlung: Hannover 2007. 2 Bde., IX + 1419 S., 129 €.**



Nach den Judenvertreibungen des Spätmittelalters aus fast allen Reichsstädten und zahlreichen fürstlichen Territorien avancierte Frankfurt zur bedeutendsten jüdischen Gemeinde des Alten Reiches. Die bis zum Ende des 17. Jahrhunderts erheblich anwachsende Bevölkerung der Frankfurter Judengasse bildete ein kulturelles wie ökonomisches Zentrum der Juden in Deutschland und darüber hinaus. Bislang lagen bis zum Jahr 1520 die mit bewundernswerter Akribie zusammengetragenen Regesten des 1996 verstorbenen früheren Direktors des Frankfurter Stadtarchivs Dietrich Andernacht vor. Dank der Bemühungen seiner Frau Helga Andernacht konnten nun weitere 4291 Regesten sowie eine knapp 150seitige Regesten-Dokumentation zum Fettmilch-Aufstand publiziert werden.

Die Regesten, Kurzzusammenfassungen von Schriftstücken, umfassen vor allem die zentrale Frankfurter Überlieferung und damit Quellen wie Ratsprotokolle, Bürgermeisterbuch, Strafbuch und den Bestand „Judenschaft“, außerdem finden sich einige Quellenbelege aus anderen Archiven. Dass damit trotzdem nicht sämtliche Quellen zur Frankfurter Judengemeinde der betreffenden Zeit erfasst werden konnten, ist jedem erfahrenen Historiker natürlich klar. Man denke beispielsweise an die sich teilweise noch in der Erschließung befindlichen Akten des Reichskammergerichts und des Reichshofrats, beide Gerichte wurden, wie jüngere Forschungen mehrfach belegt haben, von den Juden in der Frühen Neuzeit häufig um Rechtshilfe angesucht. Dies schmälert aber die vorliegende Regestensammlung, die Alfred Haverkamp im Vorwort völlig zutreffend als „unerschöpfliche Fundgrube“ bezeichnet in keiner Weise: So kann man zunächst das Verhältnis von Rechtsnormen und -praxis beobachten, mit den jeweiligen kaiserlichen Privilegien für und gegen die Juden, individuellen Schutz- und Geleitbriefen, den Bestimmungen der Reichspolizeiordnungen und insbesondere der vielfach verhandelten „Stättigkeit“ der Frankfurter Juden. Daneben zeigen sich äußerst detailreich die Familienverhältnisse und Verbindungen der Bewohner und Besucher der Judengasse sowie generell die Mobilität der frühneuzeitlichen Juden. Immer wieder werden die Beziehungen der Juden zum Kaiser als oberstem Schutzherren, aber auch zu anderen Fürsten und Adeligen sichtbar. Dem Kreditgeber und -vermittler Josef zum Goldnen Schwan wurden seine weit reichenden Kontakte letztlich zum Verhängnis: Er „pokerte“ zu hoch, fälschte offenbar Schuldbriefe und starb nach jahrelanger Haft im Gefängnis, seine Leiche wurde am Galgen verbrannt. Teilweise jahrelang verfolgbare „Episoden“ wie das tragische Verhängnis Josefs oder die ausufernden Rechtsstreitigkeiten zwischen Nathan von

Oberhausen und Simon Günzburg belegen den Wert dieser Publikation. Doch neben individuellen Schicksalen und Ereignissen lassen sich genauso übergreifende Themenkomplexe untersuchen: die oft besonders grausame Strafpraxis gegenüber Juden innerhalb der ohnehin brutalen Jurisdiktion der Frühen Neuzeit, die wiederkehrenden Diskussionen über eine jüdische Sondertracht, Übergriffe und Drangsalierungen wie das penetrante Würfelfordern oder andere Gewaltakte bis hin zu gelegentlichen Ritualmordbeschuldigungen. Häufig hatten sich die Frankfurter Juden auch mit Vorwürfen der Hehlerei, Münz- oder Schuldbrieffälschung auseinander zu setzen. Weiter spiegelt sich die Prozesstätigkeit von Juden am Hofgericht Rottweil wider – ein im 16. Jahrhundert häufiger und von den christlichen Obrigkeiten ungern gesehener Rechtsweg.

Die umfangreiche Dokumentation von Konfliktsituationen soll indes nicht über die vielfachen friedlichen Kontakte zwischen Juden und Christen hinwegtäuschen, nur fanden diese verständlicherweise seltener Niederschlag in den Quellen. Bisweilen erscheint ein beachtliches Selbstbewusstsein der Juden, die sich nicht widerstandslos in die ihnen zuge dachte Außenseiterrolle drängen ließen. Auch in ökonomischer und kultureller Hinsicht zeigt sich das Alltagsleben der Frankfurter Juden sehr vielseitig. Gerade die Dokumentation zum Fettmilch-Aufstand veranschaulicht einerseits den Vermögensstand der einzelnen Juden und dann auch die mannigfachen wirtschaftlichen Verflechtungen mit der christlichen Umwelt.

Damit erweist sich die Publikation als grundlegend für die Geschichte der Frankfurter Judengemeinde vor dem 30-jährigen Krieg und dazu in vielen Fällen ebenso als exemplarisch für das Leben der Juden im frühneuzeitlichen Reich. Ferner sind wichtige Ergänzungen für Untersuchungen zu anderen Regionen und Gemeinden enthalten. Ein von Andreas Göller präzise erstelltes Orts-, Personen- und Sachregister macht die Benutzung dieser Regestensammlung äußerst komfortabel und erleichtert eine zielgerichtete wie schnelle Benutzung. Ein Quellenverzeichnis fehlt leider.

*Stefan Lang, Ulm*

**Lucia Frattarelli Fischer: *Vivere fuori dal ghetto. Ebrei a Pisa e Livorno (secoli XVI–XVIII)*. Silvio Zamorani: Turin 2008. 383 S., 30 €.**

Im Jahre 1591 rückte der kleine Hafen Livorno an der toskanischen Küste auf die Landkarte der großen europäischen Politik. Großherzog Ferdinando I. de' Medici erließ in diesem Jahr eine Charta – die sogenannte *Livornina* – mit dem Ziel, den beschaulichen Küstenort in ein Drehkreuz des internationalen Handels zu verwandeln (mit Pisa als ‚Stützpunkt‘ landeinwärts). Ferdinando wusste freilich, daß sich aus den Fischern Livornos nicht kurzerhand im Fernhandel gewiefte Kaufleute machen ließen. Deshalb bediente er sich eines Mittels, das schon einige italienische Herrscher vor ihm erprobt hatten. Er lud jüdische Kaufleute nach Livorno und Pisa ein und stellte ihnen weitreichende religiöse und wirtschaftliche Freiheiten in Aussicht. Wie gesagt, solche Einladungen hatte es im 16. Jahrhundert bereits gegeben, jedoch waren nicht wenige dieser obrigkeitlichen Experimente bis dato gescheitert. In Savoyen durchkreuzten der Papst und der spanische König ein solches Vorhaben in den 1570er Jahren, in Ancona brachte 1555 der gegenreformatorische Umschwung unter Papst Paul IV. sogar jüdische Kaufleute, die sich einige Jahre zuvor niedergelassen hatten, auf den Scheiterhaufen. Politisch heikel war diese „Peuplierungspolitik“ des 16. Jahrhunderts für die Obrigkeiten vor allem deswegen, weil implizit in Kauf genommen wurde, auch sog. Kryptojuden ins Land zu lassen, d.h. sephardische Juden, die vor und/oder nach ihrer Vertreibung von der iberischen Halbinsel vorgaben, getaufte Christen zu sein. Daß solche Kryptojuden nach Livorno kommen und öffentlich zum Judentum zurückkehren würden, war für den toskanischen Großherzog absehbar. Ferdinando kündigte jedoch an, den Ankömmlingen keine Fragen nach ihrer Vergangenheit zu stellen. Mit Toleranz im modernen Sinn hatte dies freilich wenig zu tun. Es waren wirtschaftspolitische Erwägungen – darunter der Wunsch, die schwächelnde Republik Venedig auszubooten –, die den Medici-Herzog dazu veranlassten. Auch die zeitgenössischen Juden wussten, daß die Offerte allein mit den wirtschaftlichen Interessen des Hauses Medici zusammenhing. Zumal niemals davon die Rede war, im benachbarten Florenz das Ghetto abzuschaffen. Es kann also nicht verwundern, daß zunächst nur relativ wenige Juden nach Livorno kamen, und jedenfalls nicht die Elite des sephardischen Judentums. Um 1600 zählte die jüdische Gemeinde in Livorno nur knapp 120 Seelen. Erst als deutlich wurde, daß die Medici willens waren, die gewährten Garantien langfristig einzuhalten, begann die Zahl der jüdischen Einwohner deut-

lich zu steigen. Im Jahr 1645 waren es bereits über 1700 Seelen, ein Jahrhundert später wurden sogar knapp 3500 jüdische Einwohner gezählt. Livorno war zu einer der größten und wirtschaftlich bedeutendsten jüdischen Siedlungen in Europa geworden. Heute ist die jüdische Gemeinde Livornos wieder sehr klein, aber die Erinnerung an die Blütezeit der dortigen Judenschaft ist geblieben, und auch Quellen zu dieser Geschichte sind reichlich überliefert.

Die italienische Historikerin Lucia Frattarelli Fischer zählt zweifellos zu den besten Kennern der Geschichte der Juden in Livorno. Sie hat sich nicht zuletzt durch eine – in Deutschland bedauerlicherweise nur schwer erhältliche diplomatische Edition der *Livornina* – große Verdienste erworben. Es ist daher umso mehr zu begrüßen, daß sie in ihrem jetzt erschienenen Band *Vivere fuori dal Ghetto* eine Synthese ihrer langjährigen Forschungen vorlegt (wobei es sich bei einigen Kapiteln um Wiederabdrucke handelt). Der zeitliche Rahmen der Studie reicht von 1591 bis ins 18. Jahrhundert. Jedoch untersucht Frattarelli Fischer auch die Vorgeschichte und den Kontext der *Livornina*, was – wie gesehen – ins frühe 16. Jahrhundert zurückführt. Im Hauptteil geht es um Fragen der Siedlungs- und Wirtschaftsgeschichte, wobei die Autorin jedoch kulturhistorische Seitenwege nicht aus den Augen verliert. Dies ist zweifellos eine große Stärke dieser Studie, denn die rein ereignisgeschichtliche Seite kann seit längerem als gut erforscht gelten. Sehr aufschlussreich sind beispielsweise Frattarelli Fischers Ausführungen zur Stellung von Frauen in der stark merkantil geprägten Livorneser Judenschaft sowie die allgemeinen Abschnitte zu Sexualität und speziell zur Prostitution sowie deren Reglementierung im Alltag dieser Gemeinde. Auch die verschiedenen Ausführungen zum religiösen Leben, darunter Untersuchungen zur Frömmigkeit und zum hebräischen Buchdruck, aber auch zum Konversionsdruck, liefern wichtige Einsichten.

Es ist also nur auf den ersten Blick erstaunlich, daß diese Gesamtdarstellung mit einem biographischen Kapitel endet. Letzteres ist dem sephardischen Juden Giuseppe Attias (1672–1739) gewidmet, dem Spross einer wohlhabenden Kaufmannsfamilie, der zu einem bedeutenden Büchersammler und angesehenen Mitglied der Gelehrtenrepublik wurde. Seine Bibliothek, die Zeugnis von seinen heterogenen Interessengebieten ablegt, umfasste bei seinem Tod 1.300 Bände. Frattarelli Fischer rekonstruiert anhand dieser Bibliothek den intellektuellen Kosmos eines führenden Livorneser Juden, der sich mit theologischem Schrifttum ebenso sehr beschäftigte wie mit esoterischer Literatur. Dieses Kapitel rundet damit auch auf vorzügliche Weise eine Studie ab, die unterstreicht,

daß man jüdische Wirtschaftsgeschichte immer auch als Kulturgeschichte schreiben kann (was aber zu selten geschieht).

*Daniel Jütte, Heidelberg*

**Till Strobel: Jüdisches Leben unter dem Schutz der Reichserbmarschälle von Pappenheim 1650-1806 (= Quellen und Darstellungen zur jüdischen Geschichte Schwabens Band, Bd. 3). bibliotheca academica Verlag: Epfendorf 2009. 432 S., 48 €.**

Die am Augsburger Lehrstuhl von Prof. Rolf Kießling entstandenen Dissertationen und Tagungsbände zur jüdischen Geschichte Südwestdeutschlands in der Frühen Neuzeit haben in den letzten Jahren wertvolle Erkenntnisse insbesondere im Hinblick auf jüdisches Leben in ländlich geprägten Gebieten hervorgebracht. Bislang rückten dabei vor allem die Markgrafschaft Burgau mit ihren „Judendörfern“ und die oettingischen Grafschaften in den Mittelpunkt. Nun wendet sich eine weitere Doktorarbeit dem südlichen Franken zu, ebenfalls eine Landschaft mit reichem jüdischem Leben. Die Grundlage von Till Strobels Untersuchung, die sich zeitlich vom Ende des Dreißigjährigen Krieges bis zum Ende des Alten Reiches erstreckt, stellt dabei eine ausführliche Quellenrecherche vor allem in den Beständen des Staatsarchivs Nürnberg dar. Bei der jüdischen Gemeinde der reichsunmittelbaren Herrschaft Pappenheim handelt es sich um eine besonders kontinuierliche Ansiedlung von Juden in einem Adelsterritorium. Außergewöhnlich ist außerdem der Umstand, dass die Reichserbmarschälle von Pappenheim aufgrund ihrer Funktion beim Immerwährenden Reichstag auch in Regensburg Schutzjuden ansiedeln durften, wodurch sie sich nach der dortigen Vertreibung von 1519 Juden in der Stadt dauerhaft aufhalten konnten. Ihr Schutzverhältnis war allerdings äußerst komplex, da Kursachsen über ein Mitspracherecht verfügte und dieses stets gewahrt wissen wollte. Ähnlich wie Johannes Mordstein bei seiner Studie zur Grafschaft Oettingen beleuchtet Strobel sorgfältig die großteils in den Schutzbriefen manifestierten rechtlichen Rahmenbedingungen für die Juden in Norm und Praxis. Das durch finanzielle Leistungen aufrecht zu erhaltende Schutzverhältnis war für die Juden existentiell, oftmals mussten sie sich selbst sogar erheblich verschulden, um die jährlichen Gelder aufbringen zu können. In Regensburg war die Zahl der zu duldbaren Juden wiederholt zentraler Punkt zäher Verhandlungen, da die Regensburger auf eine Reduzierung der Judenfamilien in-

sitierten, bis Kursachsen diese 1714 letztlich auf drei bis vier begrenzte – zuvor hatte es bis zu neun gegeben. Insgesamt stellten die beiden reichserbmar-schallischen Gemeinden aber trotz mancher Berührungspunkte wohl eher ein „Neben- statt einem Miteinander“ dar. Ein außergewöhnliches Kuriosum existierte in Pappenheim zudem mit dem Recht des Judenasyls: Straffällig gewordene Juden aus anderen Orten konnten hier Zuflucht finden. Hauptsächlich handelte es sich dabei um wirtschaftliche Vergehen wie Überschuldung oder verbotene Handelsgeschäfte.

Detailliert dokumentiert wird ferner die Demographie der jüdischen Ansiedlung und die familiären Verbindungen der Juden untereinander sowie zu Gemeinden außerhalb der Herrschaft, denn viele der Pappenheimer Juden gaben ihre Kinder nach auswärts in die Ehe. Dabei überwog ein Umkreis von 50 bis 100 km, auch das jüdische Dienstpersonal wurde meist aus dem fränkischen Raum rekrutiert. Im Untersuchungszeitraum umfasste die jüdische Gemeinde in Pappenheim sechs bis neun Häuser, deren Topographie und Besitzerwechsel von Strobel präzise rekonstruiert werden konnten. Bemerkenswert ist darüber hinaus, dass sich durch fortziehende Pappenheimer Juden ab Mitte des 18. Jahrhunderts eine neue jüdische Gemeinde in München bildete, wobei jüdische Hoffaktoren eine wichtige Rolle spielten.

Neben den Schutzgeldern bildeten zusätzliche Abgaben wie Steuern und Zölle einen wichtigen Bestandteil der herrschaftlichen Einnahmen – wenngleich die fiskalischen Aspekte nicht alleinige Ursache für den kontinuierlichen Judenschutz gewesen sein dürften. In wirtschaftlicher Hinsicht nahmen die Juden eine Vielzahl von Aufgaben innerhalb der Herrschaft wahr (Kreditvergabe, Waren-, Vieh- und Immobilienhandel, Geschäftsvermittlungen), in den Nachbargebieten lässt sich überwiegend Viehhandel der jüdischen Pappenheimer nachweisen. Wie für andere Territorien gleichfalls belegbar, zeigt sich auch in Pappenheim eine Sozialstruktur der Juden, die von einigen reichen Juden mit engen Kontakten zum jeweiligen Herrschaftsinhaber bis hin zu einer insbesondere zum Ende des 18. Jahrhunderts anwachsenden Zahl verarmter Juden reichte. Bei der Untersuchung zur innerjüdischen Gemeinde lässt sich über den gesamten Untersuchungszeitraum eine „Judenschule“ nachverfolgen, in dem sich die einzige nachweisbare Laubhütte Pappenheims befand. Der noch heute bestehende jüdische Friedhof in Pappenheim wurde ebenso von benachbarten Gemeinden und von den pappenheimischen Juden aus Regensburg genutzt. Die Kontakte der Juden zu ihrer christlichen Umwelt werden als äußerst vielschichtig abgebildet, wobei hier ebenfalls die Quellenlage die Kon-

fliksituationen hervorhebt. Diese basierten zumeist auf wirtschaftlichen Streitpunkten, vergleichsweise selten dagegen auf explizit religiösen Unterschieden. Gleichwohl versuchte die Kirche mehrfach, Pappenheimer Juden zur Konversion zu bewegen. Die Einbindung der Juden in das „gemeine“ und das innerjüdische Rechtssystem wird anschaulich geschildert, wobei die Rechtsprechung der Ortsherrschaft sich dominant zeigte und von den Juden selbst oft initiativ angesucht wurde.

Eine pointierte Schlussbetrachtung, die nochmals die Zusammenfassungen der einzelnen Kapitel in sich vereinigt, rundet die Untersuchung ab. In deren Anhang finden sich in beachtlichem Umfang ergänzende tabellarische Verzeichnisse über die Pappenheimer und Regensburger Juden, ihre Schutzbriefe und Schutzgeldzahlungen, Steuerleistungen, Handelskontakte, Stammtafeln einiger Familien sowie eine detaillierte Dokumentation der jüdischen Wohntopographie. Insgesamt hat der Autor damit eine in jeder Hinsicht vorbildliche Lokal- und Regionalstudie zum gewählten Untersuchungsraum vorgelegt, die darüber hinaus die Forschungen zum frühneuzeitlichen Judentum in Deutschland auf vielfältige Weise bereichert.

*Stefan Lang, Ulm*

**Michael Brocke (Hg.): Verborgene Pracht. Der jüdische Friedhof Hamburg-Altona – Aschkenasische Grabmale. Sandstein Verlag: Dresden 2009. 436 S., 496 teils farbige Abb., 39,80 €.**

In den letzten Jahren sind immer wieder Dokumentationen zu jüdischen Friedhöfen erschienen. Die größte Expertise auf diesem Gebiet dürfte bundesweit beim Salomon L. Steinheim-Institut in Duisburg liegen, wo ein Expertenteam unter der Leitung von Michael Brocke eine Vielzahl von einschlägigen Projekten erfolgreich zum Abschluss gebracht hat. Eine Höhepunkt dieser zeitintensiven Forschungsarbeit ist zweifellos die wissenschaftliche Erschließung des aschkenasischen Friedhofs des einst zu Dänemark gehörenden Hamburger Stadtteils Altona, dem ehemaligen Zentrum der jüdischen „Dreigemeinde“ der sogenannten „Elbstädte“. Im Auftrag der Stiftung Denkmalpflege Hamburg wurden über 6000 Grabinschriften dokumentiert und inhaltlich erschlossen. Eine beeindruckende und hervorragend bebilderte Auswahl dieser Friedhofsdokumentation liegt jetzt gedruckt vor. Die opulente Bebilderung und vorzügliche Druckausstattung dieses Bandes wäre ohne die Förde-

rung durch mehrere Stiftungen, die z. T. auch die Forschung bereits finanziert haben, nicht möglich gewesen. So ist auch der wohlfeile Verkaufspreis für diesen Prachtband lobend zu erwähnen.

Einleitend gibt der Herausgeber einen souveränen Überblick über jüdische Friedhofskultur im aschkenasischen Raum, dem sich eine präzise Beschreibung der Besonderheiten des Altonaer Friedhofs, auf dem so berühmte Gelehrte wie Jonathan Eibeschütz, Jakob Emden oder Salomon Ludwig Steinheim bestattet sind, anschließt. Vor allem werden in dieser vorzüglichen, von jahrelanger Erfahrung zeugenden Einleitung auch die Unterschiede zur sephardischen Grabkultur, wie sie auf dem benachbarten, ebenfalls erhaltenen Friedhof heute noch zu besichtigen ist, herausgearbeitet.

Es folgen Beiträge von Mitarbeitern des Duisburger Expertenteams, die Hintergründe beleuchten und Zusammenhänge aufdecken. Dan Bondy und Nathanja Hüttenmeister machen deutlich, dass die Epigraphik als Methode allein nicht ausreicht, sondern auch andere Quellen (z. B. Begräbnisbücher) sowie Sekundärliteratur, die auf heute nicht mehr erhaltene sachliche Überreste Bezug nimmt, ausgewertet werden müssen. Einen wichtigen Überlieferungsstrang stellen auch ältere Fotodokumentationen dar. In diesem Fall stammt diese wertvolle Quellenüberlieferung sogar aus der NS-Zeit, als sich das NS-Ahnenerbe für das Material interessierte.

Mit welchen Problemen die Vermessung des Friedhofs und das Abfotografieren der Grabsteine heute zu kämpfen hat, zeigt der Beitrag von Bert Sommer. Die tiefenscharfen Fotos, von denen man eine Vielzahl in diesem Band bewundern kann, sind zum Teil auch das Produkt einer nachträglichen Bearbeitung am Bildschirm. Nur so konnte die Lesbarkeit sichergestellt werden.

Das große Verdienst der Duisburger Arbeitsgruppe ist es, eine Volldokumentation dieser und anderer Friedhofsprojekte für jeden Interessierten im Internet kostenlos zur Verfügung zu stellen. Thomas Kollat beschreibt in seinem Beitrag die Möglichkeiten, die die Duisburger Bilddatenbank bietet.

Wer sich für die wechselvolle Geschichte dieses jüdischen Friedhofes, der heute ein Kulturdenkmal ist, interessiert, der wird mit Gewinn den Überblick von Inna Goudz lesen.

Es folgen Beiträge zu einzelnen Aspekten der aschkenasischen Grabkultur, insbesondere zur Topographie und Ästhetik. Carsten Wilke rekonstruiert die sogenannte „Ehrenreihe“, also die Gräber für berühmte Rabbiner, auf dem Altonaer Friedhof. Inna Goudz skizziert, wie sich die Grabstelen, aber auch die Inschriften im Laufe der Zeit in künstlerischer Sicht entwickelt haben. Dazu



gehört auch ein spezieller Aufsatz über den Grabsteinschmuck, der aus derselben Feder stammt. Ergänzt werden diese Ausführungen durch einen Gastbeitrag von Michael Studemund-Halévy zu den Epitaphien auf dem sephardischen Teil. Eher inhaltliche Aspekte behandelt Carsten Wilke in seinem Beitrag zur hebräischen Epitaphdichtung, der auf regionale Besonderheiten aufmerksam macht. Dass die Epigraphie auch für die Sozial- und Familiengeschichte genutzt werden kann, zeigen die Aufsätze von Katrin N. Jansen, die u. a. auch die Genealogie der Familie Altona rekonstruieren. Nathanja Hüttenmeister geht auf die Verwandten der Glückel von Hameln ein und macht in einem weiteren Beitrag auch deutlich, was eine statistische Auswertung der Grabinschriften zu leisten vermag.

Weitere Aufsätze befassen sich mit der Geschichte einzelner Berufsgruppen im Spiegel der Grabinschriften. Carsten Wilke nimmt die Rabbiner in den Blick. Nathanja Hüttenmeister untersucht die Epitaphien von Ärzten und Hebammen. Margret Heitmann zeichnet die Lebensstationen des Arztes und Philosophen Salomon Ludwig Steinheim nach.

Den Abschluss dieser ebenso vorzüglichen wie vorbildlichen Friedhofsdokumentation, der man viele Leserinnen und Leser wünscht, bilden kleinere Beiträge zu ausgewählten Grabinschriften.

*Robert Jütte, Stuttgart*

**Rita Bredefeldt: Judiskt liv i Stockholm och Norden: ekonomi, identitet och assimilering 1850–1930 [Jüdisches Leben in Stockholm und den nordischen Ländern: Wirtschaft, Identität und Assimilierung 1850–1930]. Stockholmia förlag: Stockholm 2008. 237 S., 247 Skr.**

Nützlichkeit sowie gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Erfolg als Elemente jüdischen Selbstverständnisses bilden den Gegenstand für die Studie der Wirtschaftshistorikerin Rita Bredefeldt über jüdisches Leben in Stockholm und in den nordischen Ländern zwischen 1850–1930.<sup>1</sup> Ihre Arbeit beschäftigt sich schwerpunktmäßig mit der Hypothese eines Erfolgsparadigmas, womit im vorliegenden Fall das Streben nach gesellschaftlicher Etablierung und sozialem Aufstieg mit den Mitteln gemeint ist, die den Juden in erster Linie zu Gebote standen: Handel und Unternehmertum. Im Mittelpunkt steht die wirtschaftliche Betätigung als identitätsbildendes Element für die jüdische Bevölkerungs-

1 Diese Rezension ist in zuerst erschienen in der *Scandinavian Economic History Review* (englisch).

gruppe, wobei sich das Interesse der Autorin primär auf wirtschaftliche und berufliche Adaptionstrategien richtet, die für Männer und Frauen im Wechselspiel mit der Bevölkerungsmehrheit gelten, und zwar in einer Zeit rascher Industrialisierung und neuer jüdischer Einwanderung. In einem eigenen Kapitel werden zum Vergleich die jüdischen Bevölkerungsgruppen in den anderen nordischen Ländern untersucht, wobei vor allem die Juden in Finnland als Nachfahren russischer zaristischer Soldaten abweichen. Darüber hinaus ist ein Kapitel der schwedisch-jüdischen Namensgebung gewidmet und verdeutlicht, dass eindeutig jüdische Vornamen binnen kurzer Zeit im ganzen Land seltener wurden, was allerdings nicht ohne einen gewissen Austausch mit der Umwelt geschah, durch den die Akkulturation abgestuft wurde. Die wirtschaftliche Betätigung der Juden als grundlegendes Element für ihre Identität und ihr Selbstbild aufzufassen, ist für schwedische Verhältnisse neu. Gleiches gilt für die Untersuchung der Arbeitsteilung nach Geschlechtern innerhalb der jüdischen Minderheit.

Den Kern des Quellenmaterials bilden bislang nicht ausgewertete Steuer- und Stimmregister der mosaischen Gemeinde in Stockholm. Angesichts der wenigen Forschung, die ihrer eigenen Studie zu diesem Thema vorausging, und eines Stockholmer Gemeindecarchivs, das zum Zeitpunkt der Forschungsarbeit nicht formal geordnet war, liegen Bredefeldts Hauptargumentation relativ wenige quantitative Daten zu Grunde. Dies führt zu einem gewissen Übergewicht kontextualisierender Argumentationen und Diskussionen, die sich andererseits – übertragen auf die schwedisch-jüdischen Verhältnisse – als ausgesprochen wertvoll erweisen. Bredefeldt spricht die begrenzte Aussagekraft mancher Schlussfolgerungen explizit an und problematisiert das Quellenmaterial beispielsweise, wenn sie Tendenzen anspricht, die in der unterschiedlichen Weise deutlich werden, in der die Register den Zivilstand und Beruf/Titel von Frauen zu den beiden untersuchten Zeitpunkten (1913 und 1934) angeben. Weitere Aspekte dieser Kategorisierungen hätten zweifellos erörtert werden können. Darüber hinaus hätte man sich eine ausführlichere Diskussion der Frage gewünscht, in welchem Maße die deutliche Verringerung in der Kategorie „Frauen mit Berufsangabe“ im Jahre 1934 und der parallele Anstieg in der Kategorie „Frauen ohne Berufsangabe“ möglicherweise auf die Weltwirtschaftskrise oder auf andere, unmittelbar vor das Jahr 1934 zu datierende aktuelle Umstände zurückzuführen sind. Davon abgesehen bildet Bredefeldts kenntnisreiche und breit angelegte Studie dennoch eine willkommene Berei-

cherung unserer Sichtweise auf die Etablierung und Integration von Juden in Schweden.

Der untersuchte Zeitraum beginnt nach der Abschaffung der Judenverordnung in Schweden 1838, jedoch vor der ostjüdischen Immigration, die Mitte des Jahrhunderts einsetzte. In den Jahren 1850–1910 versechsfachte sich die jüdische Bevölkerung in Schweden, größtenteils durch Kleinunternehmer in verschiedenen Handelssparten aus den Agrargebieten Russlands und des Baltikums, gegen Ende des Zeitraums verstärkt durch immer mehr Industriearbeiter. Die früher eingewanderten so genannten Westjuden, die ab den siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts nach Schweden gekommen waren, bildeten da bereits ein seit langem integriertes Bürgertum, das die Erwartungen des Gesetzgebers erfüllt hatte und sich auch noch nach der Aufhebung aller Einschränkungen im wirtschaftlichen Bereich und in der Wahl des Wohnorts sowie nach dem Emanzipationsbeschluss des Parlaments 1870 an die zuvor eingeschlagenen Laufbahnen hielt. Noch 1930 waren 52 Prozent der erwerbstätigen jüdischen Bevölkerung Schwedens im Handel beschäftigt, was bedeutet, dass ein großer Teil der Ostjuden von bereits vorhandenen jüdischen Handelsstrukturen absorbiert wurde. Ein jüdisches Industrieproletariat wie in Großbritannien entstand nie und die nunmehr numerisch von Ostjuden dominierte Gemeinschaft zeigte im 20. Jahrhundert bis 1934 erneut eine aufstrebende wirtschaftliche Mobilität, mittlerweile allerdings zu liberalen Berufen tendierend (sie wurden – im Unterschied zum Stereotyp – eher Akademiker und Diplomingenieure als Ärzte und Rechtsanwälte). Die jüdischen Frauen blieben im gleichen Zeitraum dagegen weiterhin in Funktionen mit niedrigem Status im Handel tätig oder gaben die Erwerbstätigkeit auf, während die Entwicklung der Frauen in Stockholm entgegengesetzt verlief. Bredefeldt kommt zu dem Schluss, dass die jüdischen Familien sich für eine Lösung mit einem Ernährer entschieden, und folglich die Familienstruktur des westjüdischen Bürgertums übernahmen, um so eine bessere und sicherere soziale Position im öffentlichen Raum zu erreichen und ihre Kultur im Privaten lebendig zu erhalten, wobei der Frau die Rolle der Traditionsbewahrerin zufiel. Damit waren es in der Praxis auch die Frauen, von denen die Grenzen für die weitere Assimilierung der Kinder bestimmt wurden.

Bredefeldt verknüpft das jüdische Erfolgsparadigma mit einer Dynamik zwischen Vorsicht und Selbstbehauptung, die abhängig war von der Einwandererrolle, der Stellung als Minderheit und vom Antisemitismus. Eine schwedisch-jüdische Tradition zurückhaltenden Verhaltens in der Öffentlichkeit, um keine

Aufmerksamkeit zu erregen, korrespondierte mit einem überkompensierenden Bestreben, sich nach den Maßstäben der Gesellschaft als qualifiziert zu erweisen, aber auch mit einem Wunsch, sich auf allen Ebenen möglichst unabhängig zu zeigen – Züge, die innerhalb der nordischen Länder in Schweden am deutlichsten zum Ausdruck kamen. Aus dieser Perspektive wurde das, was ursprünglich ein Außenseiterdasein war, zu einem Bestandteil der Form jüdischer Integration. Bredefeldt schildert, wie das Erfolgsparadigma und das Selbstbild angesichts der ostjüdischen Einwanderung auf die Probe gestellt wurde, als die Sorge, ausgestoßen zu werden, anfänglich auf die eigenen Glaubensbrüder projiziert wurde, dann jedoch zugunsten einer integrierenden Haltung überwunden wurde.

Es gibt, wie oben angesprochen, Abschnitte in Bredefeldts Studie, die einen tentativen Charakter haben und nicht vollständig belegt sind. Gleichzeitig ist die Weise, in welcher insbesondere in Bezug auf die ostjüdische Immigration neuen Forschungsarbeiten der Weg geebnet wird, eines der großen Verdienste des Buchs.

*Per Jegebäck, Uppsala*

**Krzysztof Antoni Makowski: Siła mitu. Żydzi w Poznańskim w dobie zaborów w piśmiennictwie historycznym [Die Macht des Mythos. Juden im Posener Land in der Teilungszeit in der Geschichtsschreibung] (= Poznańskie Studia Historyczne, Bd. 3). Wydawnictwo Poznańskie: Poznań 2004. 485 S., 35 PLN.**

„Infolge der Teilungen Polens wurde das Posener Land preußisch. Die dortigen Juden akzeptierten den neuen Zustand und wurden innerhalb weniger Jahrzehnte Deutsche.“ So lautet einer von mehreren Mythen, die in der Geschichtsschreibung über die Judenheiten im Posener Land während der Teilungszeit Polens weit verbreitet sind. Das Aufzeigen dieser Mythen zieht sich wie ein roter Faden durch die Studie. Dabei arbeitet der Autor das von Stereotypen, von Unfähigkeit oder Unredlichkeit geprägte unkritische Handeln in der Historiographie heraus.

Das rezensierte Buch ist bereits vor ein paar Jahren veröffentlicht worden. Auf Grund seiner Wichtigkeit lohnt es sich aber auch heute noch, es einem an den Jüdischen Studien orientierten Publikum vorzustellen.

Der Autor, Krzysztof Makowski, ist Professor für die Geschichte Polens im 19. und 20. Jahrhundert an der Adam-Mickiewicz-Universität in Poznań. Er beschäftigt sich sowohl mit der Regionalgeschichte, hier insbesondere mit der Sozialgeschichte und den Minderheitenfragen, als auch mit der polnischen Historiographiegeschichte der letzten zwei Jahrhunderte. Im hier rezensierten Buch, seiner Habilitationsschrift, schildert Makowski die Entwicklung der Geschichtsschreibung, die sich den Juden im Posener Land im Zeitalter der polnischen Teilungen widmet. Diese beleuchtet er von ihren Anfängen in den 30er und 40er Jahren des 19. Jahrhunderts bis zum Jahr 1999.

Das Buch besteht aus sieben Kapiteln sowie einer ausführlichen Einleitung und einem Epilog. Nachdem in der Einleitung die Struktur der Studie, methodische Verfahren und Quellen beschrieben werden, befasst sich der Autor mit einer auf fünf Kapitel verteilten, chronologischen Darstellung der Entwicklung der Historiographie: bis 1918, 1919–1938/39, 1939/40–1945, 1946–1983 und seit 1984. Mit Ausnahme der zuletzt genannten, die von den Trends in der Geschichtsschreibung bestimmt wurde, entsprechen alle Zäsuren den politischen Ereignissen der jeweiligen Epoche. Der Frage des biographischen Schreibens, die auch in den ersten fünf Kapiteln im Raum steht, widmet er zusätzlich Kapitel 6, während im Kapitel 7 sämtliche Ergebnisse der Studie zusammengefasst werden. Dazu rekapituliert Makowski am Ende jedes Kapitels die von ihm hier besprochene Fachliteratur. Dies ermöglicht dem Leser einen Überblick über die Forschungsliteratur. Im Epilog schildert der Autor kurz ein alternatives Bild der deutsch-polnisch-jüdischen Verhältnisse im Posener Land während der Teilungen. Er befreit die Geschichte von lang tradierten Mythen und beleuchtet positive Seiten des jüdisch-polnischen Zusammenlebens, wozu er unterschiedliche Quellen heranzieht. In diesem Teil werden keine endgültigen Thesen aufgestellt. Dennoch sollte er zukünftigen Historikern als ein Beispiel für kritisch-reflektierte Betrachtung dienen.

In seiner Studie berücksichtigt Makowski nicht nur Monographien zum Thema Juden im Posener Land, sondern auch die Texte zur Regional- und Allgemeingeschichte, in denen ein Beitrag zu diesem Thema „aus sachlichen Gründen erscheinen sollte“ (S. 9). Dieser Ankündigung nach, sind also auch jene Texte beinhaltet, die Posener Juden überhaupt nicht oder nur unzulänglich erwähnen. Aus seiner insgesamt 14.000 Publikationen umfassenden Datenbank hat der Autor knapp 1.000 ausgewertet, die einer weiteren, im Buch beschriebenen Analyse unterzogen werden.

Die vielseitige Analyse berücksichtigt sowohl Formen, Inhalte und Qualitäten der untersuchten Texte, als auch Zusammenhänge ihres Entstehens, indem vor allem deren Autoren näher beschrieben werden. Um die letztgenannte Aufgabe zu verwirklichen, führte Makowski knapp 40 Interviews mit Historikern, Herausgebern und Archivaren. Außerdem stellt er in seiner Analyse auch die Frage nach Quantität. Die Entwicklung der Geschichtsschreibung und des Autorenkreises werden schrittweise und chronologisch in der statistischen Sicht dargestellt.

Eine große Stärke dieser Arbeit ist eine kritische gründliche Auseinandersetzung mit der deutsch-jüdischen Geschichtsschreibung insgesamt, die nicht nur auf die Regionalgeschichte des Posener Landes beschränkt ist. Hierbei ist zu betonen, dass Makowski oftmals auf die Arbeiten von Stefi Jersch-Wenzel, Monika Richarz, Reinhard Rürup oder Jacob Toury eingeht, um nur einige der wichtigsten Historiker zu nennen, die in diesem Forschungsbereich in den letzten Dekaden tätig waren. Das wechselvolle Spektrum der Untersuchung ermöglicht es, bestimmte Einstellungen, Schreibformen, letztlich auch Fehler in ihrer Entwicklung und in ihrem Zusammenhang zu betrachten und zu verstehen. Nicht nur langlebigen Mythen, sondern auch sich wiederholenden sachlichen Fehlern (S. 235), stereotypisierten Synthesen (S. 201, 235, 257), Quellenmanipulationen (S. 390 f.) sowie einem Plagiat von Fußnoten (S. 207) wird große Aufmerksamkeit geschenkt. Dabei greift der Autor oftmals auf Primärquellen zurück, um die in der untersuchten Geschichtsschreibung vorgestellten Fakten zu überprüfen. Die Resultate sind stellenweise erstaunlich und zeigen etwa einen phasenweise vorkommenden, gründlichen Mangel an Quellenkritik, der sich leider auch in den Publikationen von Spezialisten bemerkbar macht (S. 355 ff.).

Im Mittelpunkt der besprochenen Mythen steht der Mythos über die Akzeptanz der preußischen Herrschaft und baldigen Assimilation der jüdischen Bevölkerung Posens. Zum ersten Mal wurde er 1887 vom Posener Rabbiner Philipp Bloch konstruiert. Dieser begründete das Narrativ von der „zügigen, allgemeinen und grundsätzlich freiwilligen Germanisierung der jüdischen Bevölkerung im Posener Land“, um antisemitischen Vorwürfen seiner Zeitgenossen entgegen zu wirken (S. 43). Anschließend wurde das Theorem von Aron Heppner samt Isaak Herzberg übernommen und mit einigen Modifikationen („Juden fühlten sich immer und überall als Deutsche“) in einer einzigen, ausführlich bearbeiteten Synthese der Posener Gemeinden in den Jahren 1904 bis 1929 veröffentlicht (S. 59). Vor allem auf dieser monumentalen Studie basie-

rend bestand der Mythos fort, bis er in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg durch unterschiedliche, oftmals mit den Namen von geachteten Autoritäten verbundene „Transmissionsstränge“ weiter tradiert wurde (S. 387 f.). Obwohl bereits einige Versuche unternommen worden waren, dem Mythos entgegen zu wirken (S. 125, 128, 144, 363 f.), waren diese nie erfolgreich genug, um den Mythos vollständig zu überwinden. Der wichtigste Punkt der Aufrechterhaltung dieses Mythos, aber auch anderer Mythen, liegt laut Makowski darin, dass bislang kein Sozialbedürfnis entstanden war, um diese zu dekonstruieren (S. 422). Dem Autor folgend sollte Geschichtsschreibung aus einer solchen Perspektive also eher als eine Widerspiegelung der sozialen Einstellungen verstanden werden und nicht als Wissenschaft, die nach höchstmöglicher Objektivität strebt.

Das rezensierte Buch ist ein notwendiges Lesestück für jeden, der sich mit der Geschichte der Juden im Posener Land seit der Frühen Neuzeit beschäftigt. Der Leser kann es nicht nur als eine kritische Auseinandersetzung mit der Geschichtsschreibung betrachten, sondern auch als eine Bibliographie nutzen, in der „neue“ Texte vorgestellt werden, die nicht im wissenschaftlichen Umlauf sind (S. 333). Empfehlenswert ist die Lektüre auch für Wissenschaftler, die sich mit der Jüdischen Geschichte Preußens befassen, da die Studie durch die Belesenheit des Autors eine über das Hauptthema hinausreichende Bedeutung gewinnt.

Was aber nicht nur Lokalhistoriker an diesem Buch irritieren muss, ist das Fehlen eines geographischen Registers. Ebenso scheinen Statistiken fragwürdig, in denen Publikationszahlen aus unterschiedlichen Epochen des 19. und 20. Jahrhunderts zusammengestellt werden (S. 332 f.). Im Großen und Ganzen hängen einige dieser Publikationsstatistiken in der Luft. Es wäre wünschenswert gewesen, wenn der Autor die von ihm erhobenen Statistiken über geschichtswissenschaftliche Veröffentlichungen in Relation zu allgemeinen Publikationszahlen dieses Zeitraums gesetzt hätte.

Makowski konstatiert im Epilog, dass in Zukunft keine wesentliche Verbesserung der Forschungsqualität zu erwarten sei. Dieser Aussage kann mit Überzeugung hinzugefügt werden, dass dies davon abhängt, inwieweit seine Habilitationsschrift in künftigen Studien berücksichtigt werden wird.

*Michał Szulc, Berlin/Gdańsk*

**Petra Ernst/Gerald Lamprecht (Hg.): Konzeptionen des Jüdischen. Kollektive Entwürfe im Wandel (= Schriften des Centrums für Jüdische Studien, Bd. 11). StudienVerlag: Innsbruck u. a. 2009. 482 S., 44,90 €.**

23 Autorinnen und Autoren nähern sich dem nahezu unerschöpflichen und schwer fassbaren Themenfeld der *Konzeptionen des Jüdischen. Kollektive Entwürfe im Wandel*. Die Perspektive wechselt zwischen dem „Blick von außen“ und innerjüdischen Blicken auf jüdische Identität. Der zeitliche Rahmen der Beiträge reicht vom 13. Jahrhundert bis an die Wende zum 21. Jahrhundert. Der Schwerpunkt liegt allerdings klar im 20. Jahrhundert.

Der Band ist in drei Kapitel unterteilt. Im ersten Abschnitt wurden unter der Überschrift *Konzeptionen jüdischer Identität – Spurensuche* größtenteils geschichtswissenschaftlich angelegte Beiträge versammelt. Die Themenpalette dieser neun Mikrostudien ist breit. Unter den Beiträgen, die innerjüdische Identitätsfindungen thematisieren, sind z. B. ein Artikel über Selbstidentifikationen der Prager Frankisten im Zeitraum von 1760 bis 1848, eine musikhistorische Studie über jüdische Identitäten makedonischer Sephardim in der Zwischenkriegszeit oder Reflexionen über Bertha Pappenheims *Jüdischen Frauenbund* und ihren Beitrag zur „Modernisierung“ jüdischer Identität. In anderen Artikeln werden schwerpunktmäßig Identitätskonstrukte über Jüdinnen und Juden von nichtjüdischer Seite analysiert.

Im zweiten Kapitel beschreiben neun Autorinnen und Autoren *Konzeptionen des Jüdischen in Kunst, Literatur und im Theater*. Den Auftakt macht eine lesenswerte Studie über *Jüdische Identität und christliche Ikonographie* am Beispiel jüdischer Handschriften des 13. und 14. Jahrhunderts. Die folgenden Artikel widmen sich Spannungsfeldern jüdischer Identitätskonstruktion einzelner jüdischer Romanschriftsteller (Kurt Guggenheim, Maxim Biller oder Doron Rabinovici), Tagebuchautoren (Victor Klemperer) oder Lyriker (Paul Celan). Zwei weitere Beiträge fallen in den Kulturbereich Theater. Die Autorin bzw. der Autor heben am Beispiel jüdischer Figuren im Wiener Unterhaltungstheater in der Zeit des Ersten Weltkriegs bzw. am Beispiel Max Reinhardts den Antisemitismus der Zeit hervor.

Der dritte Abschnitt des Sammelbands geht auf *Konzeptionen des Jüdischen und kulturelles Gedächtnis* ein. Abgesehen vom ersten Artikel, der sich der Kapitelüberschrift folgend mit dem Museum jüdischer Altertümer in Frankfurt/Main zwischen 1900 und 1931 auseinandersetzt, sind die übrigen sechs Studien zeitlich in der Jetztzeit verortet. Sie behandeln Debatten (die Walser-Bubis-



Debatte oder die Debatte um das Denkmal für die ermordeten Juden Europas) und die musealen Konzeptionen des Jüdischen Museums Berlin. Zwei abschließende Beiträge nähern sich dem Themenfeld jüdischer Erinnerung und Historiographie.

Doch wie können die 23 Studien zusammenfassend betrachtet auf einen Nenner gebracht werden? Lassen die behandelten Themenfelder sowie die herangezogenen Analyseansätze von Konzeptionen des Jüdischen Gemeinsamkeiten erkennen? Durch das Zurückblättern in die *Einleitenden Anmerkungen zum Thema* der Herausgeberin Petra Ernst und des Herausgebers Gerald Lamprecht sind konzeptionell-verbindende Ansätze des Sammelbands zu erahnen: „Der Titel des vorliegenden Bandes *Konzeptionen des Jüdischen – Kollektive Entwürfe im Wandel* ist durchaus programmatisch zu verstehen. Der Blick der AutorInnen richtet sich vielfach auf Phänomene des Prozesshaften, des in Veränderung Befindlichen, die jedweder Form individueller und kollektiver Selbstvergewisserung innewohnen.“ (S. 9)

Die inhaltliche Unschärfe des vorliegenden Sammelbands, in seiner Gesamtheit betrachtet, resultiert aus der Weite des Themenfelds Konzeptionen jüdischer Identitäten. Befördert wird diese Indifferenz in einigen Beiträgen durch fehlende Definitionen als eigentlicher essenzieller Grundlage der Einzelstudie oder aber durch die ungenaue Verwendung der Begrifflichkeiten „Identität“ und „Konzeption von Identität“. Verschiedene Lesarten von jüdischer Identität sind in diesem Band vereint. Antijudaismus und Antisemitismus sind bekanntermaßen zwar bei der Reflexion über jüdische Geschichte, Kultur und Identität mit zu denken; doch bedauerlicherweise überwiegt in vielen Beiträgen diese negative Fremdwahrnehmung. Stellenweise gerät dabei die positive Selbst- und Fremdwahrnehmung des Jüdischen aus dem Blick.

*Rebekka Denz, Bamberg/Berlin*

**Eva-Maria Ziege: Antisemitismus und Gesellschaftstheorie. Die Frankfurter Schule im amerikanischen Exil. Suhrkamp: Frankfurt am Main 2009. 346 S., 13 €.**

Während der Exiljahre in den Vereinigten Staaten von Amerika entstand bekanntlich im engen ebenso wie im weiten Mitarbeiterkreis des Instituts für Sozialforschung (IfS) eine größere Anzahl wegweisender Werke, die im Laufe der Jahrzehnte – nach Ende des Zweiten Weltkriegs und nach Rückkehr des

Kerns der Frankfurter Schule in die Stadt am Main – in verschiedener Weise und zu verschiedenen Zeitpunkten diesseits und jenseits des Atlantiks nachhaltige Wirkung entfalteten. Mit der vorliegenden Monographie untersucht die Soziologin Eva-Maria Ziege eine bislang kaum berücksichtigte Großstudie des IfS im amerikanischen Exil: die 1943–1945 durchgeführte empirische Untersuchung *Anti-Semitism among American Labor*. Ziege zufolge bilde diese Studie zum Antisemitismus in der amerikanischen Arbeiterklasse das „missing link“ (S. 11) zwischen Max Horkheimers und Theodor W. Adornos *Dialektik der Aufklärung* – insbesondere das Fragment „Elemente des Antisemitismus“ – und der im Vergleich zur *Laborstudy* weitaus bekannteren, empirischen Auftragsstudie *The Authoritarian Personality*.

Die *Laborstudy* stellt Ziege als das „blue-collar und multikulturelle Pendant“ zu den Studien zur autoritären Persönlichkeit in der weißen Mittelschicht dar. „Gemeinsam ist den beiden Studien ein qualitatives, nicht quantitatives Forschungsinteresse: ‚the nature, not the extent of anti-Semitism‘. In beiden Studien wird Antisemitismus nicht durch einen Inhalt („Was denken Antisemiten?“), sondern durch eine Differenz bestimmt („Was denken Antisemiten im Vergleich zu Nichtantisemiten?“).“ (S. 11) Im Gegensatz zur *Authoritarian Personality*, die in der theoretischen Konzeption und im beteiligten Mitarbeiterkreis eine starke Heteronomie nachweist, sei die eher im engeren Kreis der Frankfurter Schule entstandene *Laborstudy* deutlicher an das eigene Forschungsprogramm des IfS angelehnt.<sup>2</sup> Während Ziege die erstere Studie als eine „echte Synthese kulturell bedingter Forschungsstile aus Europa und den USA“ einschätzt, interpretiert sie die *Laborstudy* als „eine Untersuchung von deutschen und österreichischen Exilanten über den Zusammenhang von antisemitischen und antidemokratischen Einstellungen in der nordamerikanischen Arbeiterschaft während des Zweiten Weltkrieges, angesichts immer dichter Information über das Ausmaß der deutschen Verbrechen“. (S. 12) Ein wichtiges Ergebnis der *Laborstudy*: Im Unterschied zum geläufigen historischen Verständnis gewinne der ohnehin virulente Antisemitismus in den Vereinigten Staaten der frühen 1940er Jahre – ein Antisemitismus als „Lifestyle“ und Bestandteil politischer Rhetorik – durch die eliminatorischen Verbrechen in Europa an Intensität. (S. 187)

2 Die Autoren der *Laborstudy* waren: Theodor Adorno, A.R.L. Gurland, Leo Löwenthal, Paul Massing und Friedrich Pollock (Ziege, S. 137). Der einzige Amerikaner, der im entfernten Sinne an der Studie mitwirkte, war Horace Meyer Kallen, Schüler des Pragmatisten William James und Mitbegründer der New School of Social Research (1919) (Ziege, S. 182, Anm. 6).

Eng verzahnt mit dieser Perspektivenöffnung zu den Ergebnissen der *Laborstudy* – sowohl für die Entwicklung des Denkens der Frankfurter Schule im Exil als auch für die Antisemitismus- und Vorurteilsforschung – ist Zieges methodischer Ansatz, einen Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte der Soziologie und zur Soziologie der Soziologie zu schreiben. Dementsprechend verliert sich die vorliegende Untersuchung nicht in der von Ziege kritisch durchleuchteten Tendenz, methodisch subaltern nach geschichtswissenschaftlichen Kriterien zu arbeiten, beziehungsweise Klassikerexegese zu betreiben. Für die Bundesrepublik Deutschland sei dies ein frischer Wind, denn seit Jahrzehnten bilde die Geschichtswissenschaft die „dominierende Disziplin“ in der Antisemitismus- und Vorurteilsforschung.<sup>3</sup> Ziege zufolge ist demgegenüber das „einzigartige“ Forschungsprogramm der Frankfurter Schule – die „Verbindung von theoretischer und empirischer Arbeit“ – „für eine theoretische Weiterentwicklung der sozialwissenschaftlichen Antisemitismus- und Vorurteilsforschung zentral“. (S. 18 f.)

Neben einer Einleitung umfasst die vorliegende Studie sechs Kapitel. Im ersten beschäftigt sich die Autorin, gestützt auf ihren soziologischen Ansatz, mit der „Frankfurter Schule im amerikanischen Exil“. Nach einer Skizzierung der wissenschaftshistorischen und -soziologischen Probleme bei der Einordnung dieser nicht gerade geschlossenen Forschergruppe als „Schule“ geht Ziege zur Darstellung des Mitarbeiterkreises und der institutionellen Entwicklungen und Anbindungen des IfS während der Exiljahre über. Die Autorin argumentiert für eine stärkere Berücksichtigung der Auswirkungen der, wie Detlev Claussen 1999 formulierte, „amerikanische[n] Erfahrung“ im Exil auf die theoretische Entwicklung der Kritischen Theorie.<sup>4</sup> Demzufolge wird die Theoriebildung und -verschiebung der Frankfurter Schule in den 1930er und 1940er Jahren nicht nur als Reaktion auf die Katastrophe in Europa, sondern auch als eine durch den Exilweg und die Eigenheiten des Exillandes zwingend nötige Neuformulierung konzipiert. Allerdings könne dies nicht als eine rein theoretische Angelegenheit verstanden werden, durchgeführt in „splendid isolation“ autonomer Wissenschaftler. Vielmehr solle – in Anlehnung an Pierre Bourdie-

3 Wie Ziege anmerkt (S. 17), hat Klaus Holz auf die Methoden- und Theoriedefizite in einer Antisemitismus- und Vorurteilsforschung fernab sozialwissenschaftlicher Ansätze hingewiesen. Siehe: Klaus Holz: Nationaler Antisemitismus. Wissenssoziologie einer Weltanschauung. Hamburg 2001. S. 19.

4 Siehe den von Ziege zitierten Beitrag: Detlev Claussen: Die amerikanische Erfahrung der Kritischen Theoretiker, in: ebd./Oskar Negt/Michael Wert (Hg.): Hannoversche Schriften I: Keine Kritische Theorie ohne Amerika. Frankfurt am Main 1999. S. 27-45.

us Soziologie des wissenschaftlichen Feldes<sup>5</sup> – diese theoretische Neuformulierung als Ergebnis der konkreten Umstände, unter denen sich die Frankfurter Schule befunden hat, aufgefasst werden. „Die Konturierung des wissenschaftlichen Feldes wird im Zeitraum der großen Vorurteils- und Antisemitismusprojekte des IfS vom politischen Feld heteronom mitbestimmt. Als Wissenschaftler streben die Mitarbeiter nach wissenschaftlicher Autonomie, als Deutsche, Juden, Marxisten sind sie Teil des politischen Feldes, sie sind Flüchtlinge, und, bis zu ihrer Naturalisierung, Gäste in dem Land, das ihnen Zuflucht gibt.“ (S. 29)

Im zweiten Kapitel „Antisemitismus und Anti-Antisemitismus in den USA“ referiert Ziege über das politische und geistige Klima der sich in der Depression befindenden USA unter dem intelligenzfreundlichen Präsidenten Franklin D. Roosevelt. Sie diskutiert relevante Facetten der Sozialgeschichte der dortigen jüdischen *Communities* und der im Laufe der 1930er Jahre schnell wachsenden christlichen und sozialen Antisemitismen. Diese politisierten Formen des Antisemitismus bauten auf einem in den USA bis in die 1950er Jahre hinein weit verbreiteten ‚everyday‘-Antisemitismus auf. Vom letzteren berichtete zum Beispiel Leo Löwenthal später mit Enttäuschung.<sup>6</sup> Den politischen und institutionellen Umgang mit dieser steigenden Tendenz untersucht Ziege im Hinblick auf die Einstellungen und Aktivitäten des eher bürgerlichen American Jewish Committee (AJC) und des gewerkschaftsnahen und für Neuimmigranten aus Osteuropa offenen Jewish Labor Committee (JLC). Während das AJC die Finanzierung für die *Studies in Prejudice* bereitstellte, wurde die zuvor durchgeführte *Laborstudy* teilweise vom JLC finanziert.

Nach einem Eingangsreferat zur Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte sowie zu den Grundkonzepten der *Dialektik der Aufklärung* beschäftigt sich das dritte Kapitel mit dem darin veröffentlichten Fragment „Elemente des Antisemitismus“. Hervorgehoben werden insbesondere die Bindungen zur Kapitalismuskritik vor dem Exil des IfS und der theoretische Charakter des Fragments als ein durch die Philosophie geleiteter „interdisziplinärer Spezialdiskurs“. (S. 122) Die Differenzen zwischen der Fassung von 1944 und der von 1947 gibt Ziege in ihrer inhaltlichen Darstellung der Thesen der „Elemente des Antisemitismus“ wieder. Dies ist ein wichtiger Punkt, vor allem weil die Fas-

5 Vgl. Pierre Bourdieu: Vom Gebrauch der Wissenschaft. Für eine klinische Soziologie des wissenschaftlichen Feldes. Konstanz 1998.

6 Ziege zitiert Löwenthals Erinnerungen (S. 57), Leo Löwenthal: Mitmachen wollte ich nie. Ein autobiographisches Gespräch mit Helmut Dubiel. Frankfurt am Main 1982. S. 33.

sungen in Teilen maßgeblich voneinander abweichen: Die Formulierung etwa zu Beginn des siebten Abschnitts, „[a]ber es gibt keine Antisemiten mehr“<sup>7</sup>, entsteht aus der Überarbeitung des Manuskripts in Zeiten erheblich anderer geschichtlicher Umstände nach Ende des Krieges. (S. 131 ff.) Der Fokus verschiebt sich auf das „Ticketdenken“<sup>8</sup>, ein aus der amerikanischen politischen Sprache entstammender Begriff, der im Rahmen der *Laborstudy* Eingang in die Termini der Frankfurter Schule findet. Für Horkheimer und Adorno ist 1947 dieser psychologische Mechanismus, überhaupt ein ‚Ticket für eine bestimmte Ideologie ziehen zu wollen‘, als antisemitisch zu bewerten, „nicht erst das antisemitische Ticket“ selbst. „Jede Wut auf die Differenz“, schreiben sie weiter, „[...] steht als Ressentiment der beherrschten Subjekte der Naturbeherrschung auf dem Sprung gegen die natürliche Minderheit [...]“.<sup>9</sup> Wie Ziege resümiert: Somit „rekonkretisieren – oder historisieren – Horkheimer und Adorno ihre acht Thesen von 1944“. (S. 133) Nach 1947 richtet sich die Frankfurter Schule folglich mehr nach der Vorurteilsforschung – worin die Antisemitismusforschung selbstverständlich eine bedeutende Rolle spielt – als nach der eigentlichen Antisemitismusforschung. Ein Ergebnis davon ist die bereits erwähnte Studie zur *Authoritarian Personality*. Dieser Komplex bildet, neben einer wissenschaftssoziologischen Darstellung der Abwicklung des IfS im Exil und der Rückkehr des Kerns nach Frankfurt, den Gegenstand des sechsten Kapitels.

Im vierten und fünften Kapitel beschäftigt sich Ziege mit dem wissenschaftssoziologischen und theoretischen Entstehungszusammenhang sowie mit dem Kontext der Studie *Anti-Semitism among American Labor*. Entstanden als Reaktion auf die „Race Riots“ von 1943 hat die Studie als Gegenstand die gesamte amerikanische Arbeiterklasse, also nicht nur die „weißen“ US-amerikanischen Arbeiter. Die empirische Studie für sich genommen ist bahnbrechend, sowohl im methodischen Ansatz als auch hinsichtlich der Fragen zu den Auswirkungen des eliminatorischen Antisemitismus in Europa auf die an-

7 Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main 1994. S. 209.

8 Wie Ziege expliziert, ist das „Ticket“ eine Referenz zur Möglichkeit, in den US-Wahlkabinen ein einziges Kreuz für alle Kandidaten einer bestimmten Partei machen zu können – „die Kandidatenliste einer Partei – wählt man einen, wählt man alle“. (S. 132) Historisch gesehen ist dies das Resultat des Wandels des US-amerikanischen politischen Systems, worin gemäß der Verfassung Wahlen ausschließlich zwischen Einzelbewerbern für die jeweiligen zur Verfügung stehenden Ämter stattfinden sollen. Die Möglichkeit, überhaupt ein Parteienticket ziehen zu können, ist das Ergebnis des Bedeutungsgewinns der Parteien in der US-Politik im frühen 19. Jahrhundert.

9 Horkheimer/Adorno: *Dialektik der Aufklärung*. S. 217.

tisemitisches Einstellung in den USA. (S. 171 ff.) Fragebogen und Interview gliederten sich Ziege zufolge in sechs Teile<sup>10</sup>: „Vorkommen von Antisemitismus bei Arbeitern, Wahrnehmung ‚des Juden‘ bei Arbeitern, Auswirkungen von Krieg, Faschismus und Propaganda, antijüdische Topoi, Reaktionen von Gewerkschaftsfunktionären [und] Lehren aus der Studie.“ (S. 187) Das ernüchternde Ergebnis der Studie: „Antisemitismus in Kriegszeiten ist Massenware, ‚a staple commodity‘“ (S. 211) – der „potentielle amerikanische Faschist“ existiert im Rahmen des Ticketdenkens in einer entsprechend nicht ungefährlichen Größenordnung. (S. 226 f.) Wie Ziege konstatiert, wird hierdurch die in der Bundesrepublik unerkannte Homologie zwischen den „Elemente[n] des Antisemitismus“ und der *Laborstudy* besonders deutlich.

Insgesamt bietet die Autorin eine ausführliche und vielschichtige Lektüre an, die nicht nur die Bedeutung der Exiljahre für die Theorieentwicklung der Frankfurter Schule unterstreicht, sondern auch in ihrer Methode exemplarisch darstellt, wie wichtig die Wissenschaftssoziologie für die Gesellschaftswissenschaften insgesamt ist. Leider liegt die *Laborstudy* noch nicht in zugänglicher Form vor. Denn die gleichzeitige Einführung in die Studie und deren Ergebnisse erschweren den Zugang zu Zieges sonst gut lesbarer wissenschaftssoziologischer Analyse.

*William Hiscott, Potsdam*

**Irmtrud Wojak: Fritz Bauer 1903-1968. Eine Biographie. Verlag C. H. Beck: München 2009. 638 S., 34 €.**

In Alexander Kluges Film *Abschied von gestern* (1966) erscheint ein Staatsanwalt Bauer, der vor dem Gerichtsgebäude in Frankfurt in breitestem Schwäbisch und mit sonorer Stimme seine Vision einer zukünftigen demokratischen Rechtssprechung umreißt: Alle Beteiligten eines Prozesses, also Richter wie Angeklagte, saßen an einem runden Tisch, um die Wahrheit ringend. Gespielt wird dieser Staatsanwalt vom damaligen hessischen Generalstaatsanwalt Fritz Bauer, und diese Vision umreißt sehr genau dessen juristisches Credo, für das er vielleicht sogar genauso angefeindet wurde, wie für seine Hartnäckigkeit in der Verfolgung der Nazi-Verbrecher.

<sup>10</sup> Im Anhang von Zieges Studie befinden sich das detaillierte Inhaltsverzeichnis der *Laborstudy*, ein Faksimile des Fragebogens sowie ein Auszug aus dem Unterkapitel „Portrait of a Potential American Fascist“ (S. 323-345).

Jude, Sozialist und gewiss auch Feingeist, Literat, Kunst- und Musikliebhaber, Mitstreiter Willy Brandts im Exil und Freund Adornos und Horkheimers: der 1949 aus dem Exil zurückgekehrte Humanist, streitbare Jurist und Kämpfer für Gerechtigkeit als Lebensprinzip, war in jeder Beziehung eine Ausnahmeerscheinung, und gewiss nicht nur unter den Staatsanwälten seiner Zeit. Und er war ein Glücksfall für die Bundesrepublik, was nur wenigen seiner Zeitgenossen klar war, und was auch heute zu wenigen bewusst ist. Wenn man Deutschland inzwischen bescheinigen kann, trotz allem, seine Lektion gelernt zu haben, wenn auch unter Schmerzen, sich kollektiv seiner jüngsten Geschichte und seiner Verantwortung gestellt zu haben und ein offenes und demokratisches Land, ein Rechtsstaat geworden zu sein, dann ist dafür als einem der ersten Fritz Bauer zu danken. Er hat die Bundesrepublik zum Guten verändert. Der allein von ihm gegen heftigsten Widerstand durchgesetzte Auschwitz-Prozess (1963–1965) in Frankfurt war das Fanal dafür. Was ihn antrieb, war das Schweigen in Deutschland zum millionenfachen Mord an den Juden. In der Suche nach den Wurzeln der Nazi-Verbrechen sollten die Deutschen „Gerichtstag halten“ über sich selbst, im Prozess einer Selbstreinigung. Die meisten seiner Zeitgenossen, auch sehr viele Angehörige seiner eigenen Zunft, sahen dies allerdings eher als Nestbeschmutzung an. Wer kennt heute noch Fritz Bauer? Wie viele Straßen und Schulen sind nach ihm benannt?

Eine Biographie gab es bisher nicht, sie war seit langem fällig. Die Historikerin Irmtrud Wojak, Mitarbeiterin des 1995 gegründeten Fritz-Bauer-Instituts, hat sich der Aufgabe mit eindrucksvollem Engagement, aber auch mit der gebotenen Distanz der Wissenschaftlerin gestellt. Eine angemessene Darstellung von Leben und Wirken Bauers war keineswegs ein leichtes Unterfangen, vor allem angesichts der schwierigen Quellenlage, etwa eines fehlenden persönlichen Nachlasses. Bauer scheute die Publizität und wollte nach eigenen Worten “tagaus, tagein meine Pflicht tun ... ohne meine Anonymität aufzugeben“. Zwar hat Bauer sich in unzähligen Publikationen und Vorträgen zu sehr vielen Themen geäußert, doch gibt es nur Weniges, was seine eigene Person betrifft. Außer diesen spärlichen Spuren gibt es noch einige Photographien und ein paar Fernsehinterviews, die ihn zeigen. An persönlichen Briefen hat sich nur der Briefwechsel mit dem Freund Thomas Harlan, Sohn des Nazi-Regisseurs Veit Harlan, erhalten. Dennoch finden sich in der Biographie – Frucht langer Recherchen in internationalen Archiven – kaum weiße Stellen. Was manchen am Privatleben interessieren könnte, bleibt aber dort, wo es hingehört: in der Intimität der beschriebenen Persönlichkeit. Bauer wird zwar hauptsächlich als

öffentliche Person in ihrem komplexen Wirken vor uns ausgebreitet, doch bleibt auch immer der Mensch Fritz Bauer erkennbar, dessen kompromisslose Humanität, seine Visionen, aber auch seine Verletzlichkeit und offenkundige Verzweiflung und Einsamkeit am Ende seines Lebens. Die Anfeindungen von vielen Seiten und der Zweifel, letztlich nichts ausgerichtet zu haben, haben ihn am Ende wohl auch mit dem Gedanken spielen lassen, in die dänische Emigration zurückzukehren.

In 16 Kapiteln verfolgt die Arbeit die Stationen seines Lebens von der frühen Kindheit an. Obzwar aus gutbürgerlicher jüdischer Familie stammend, wird Bauer schon in der Kindheit klar, Außenseiter zu sein, was er bis zu seinem Tod bleiben wird. Schon früh fühlt er sich zum radikalen Sozialismus hingezogen, liest Revolutionsliteratur die ihn fasziniert und prägt, Toller vor allem, aber auch „ähnliche Expressionisten“, wie er in einem der wenigen autobiographischen Texte, „Im Kampf um des Menschen Rechte“ (1955), schreibt. Schon in den Jahren der Weimarer Republik sieht er sich berufen, einer Sache zu dienen, mit den Worten der Anne Frank „in der Welt und für die Menschen [zu] arbeiten“. Dieses Ethos sieht er selbst in seiner literarisch-philosophischen Bildung verwurzelt, in Schiller, in Lessing, in Schopenhauer. Ihn drängt, wie er nach dem Krieg schreibt, das Mitleid mit den „Mühseligen und Beladenen, den Enterbten, den Vergastem“.

Die weiteren Stationen der Biographie sind das Exil, zuerst in Dänemark, nach seiner Entfernung aus dem Staatsdienst 1933, dann in Schweden, sowie die lange Rückkehr wieder über Dänemark, die ihn zuerst nach Niedersachsen führte, als Generalstaatsanwalt in Braunschweig. Sofort widmete er sich der Auseinandersetzung mit dem nazistischen Terrorregime. Einer der ersten Prozesse, die er vorantrieb, war der gegen Ernst Remer (1912–1997), Kommandeur des Berliner Wachbataillons, der eine entscheidende Rolle bei der Niederschlagung des Umsturzversuches vom 20. Juli spielte und nach dem Krieg zum Anstifter des Neonazismus wurde. Sehr detailliert und engagiert zeichnet Wajak nach, wie Bauer nach langem Verhandeln schließlich den Prozess eröffnen konnte und ihm eine unerhörte politische wie juristische Brisanz zu geben wusste. Es gelang ihm in einem legendären und leidenschaftlichen Plädoyer zu beweisen, dass die Beteiligten des 20. Juli mit Recht dem NS-Staat Widerstand geleistet hatten. In diesem Plädoyer vergaß er sogar, ein Strafmaß zu fordern. Auf die Höhe der Strafe käme es aber gar nicht an, so sagte er später, sondern es ginge um die Legitimation des Widerstands, die er als Recht verstanden wissen wollte, und um die Rehabilitierung der Kämpfer des 20. Juli. Der Sinn aller



NS-Prozesse bestand für Bauer in der Wiederherstellung des Rechts und in der Anerkennung des Leids der Opfer.

So ausführlich die Autorin auch die Arbeit Bauers beschreibt und durchaus auf juristische Details eingeht, ausführlich alle Hindernisse erläutert, die Bauer bei den Versuchen, Anklage gegen Naziverbrecher zu erheben, zu überwinden hatte, ausführlich internationale Fahndungserfolge wie Rückschläge schildert, so detailliert also das unermüdliche juristische Wirken Bauers ausgebreitet wird, so wenig ermüdet es den Leser. Im Gegenteil, das Buch ist fesselnd und auf hohem wissenschaftlichem Niveau geschrieben. Im über 160 Seiten langen Anhang finden sich ein langer Anmerkungsteil, eine Bibliographie sowie ein Register.

Bauer, der sich als Staatsbeamter nicht scheute, auch zu politischen Themen Stellung zu nehmen, was zu zahlreichen, allerdings von der hessischen SPD-Landesregierung vereitelten Versuchen geführt hat, ihn suspendieren zu lassen, war wohl am Ende seines Lebens nahe an der Resignation. Trotz vieler Pläne, unter anderem eine Arbeit über Kafka und das Recht, trotz mancherlei Zuspruch und Befriedigungen, wie nach der Zusammenarbeit mit Peter Weiss beim Entstehen von dessen Oratorium *Die Ermittlung* schien sein einsamer Tod am 28. Juni 1968 nicht für alle eine Überraschung gewesen zu sein. In den Reaktionen auf seinen Tod von Schriftstellern und Intellektuellen, die Wojak zitiert, steht zwischen den Zeilen die Vermutung, Bauer habe Selbstmord begangen, was nach Ansicht der Autorin wohl nicht der Fall war. Doch ein Rätsel um seinen Tod bleibt. Alexander Kluge umreißt in den „Neuen Geschichten“ – *Unheimlichkeit der Zeit* (1977) – eine erdichtete Trauerfeier im Beisein Adornos und anderer Zeitgenossen, in welcher der Selbstmord als Tatsache erscheint. So oder so, Bauer war offenbar am Ende mit seiner Kraft und sah sein Wirken mit immer größerer Skepsis. Breite Erinnerung an seine Person und an sein historisches Werk ließe ihm nachträglich wenigstens das erwachsen, was er so vielen anderen erstritten hat: Gerechtigkeit. Möge das Buch sehr viele Leser finden!

*Michael Dallapiazza, Prato/Urbino*

## Literatur, Musik und Kunst

**Arnold Pistiak/Julia Rintz (Hg.): Zu Heinrich Heines Spätwerk „Lutezia“. Kunstcharakter und europäischer Kontext. Akademie Verlag: Berlin 2007. 390 S., 49,80 €.**

Anlässlich der 150. Todestags von Heinrich Heine erschien nicht nur ein Themenheft von *PaRDeS* (Heft 12, 2006), sondern auch eine Reihe von Publikationen, darunter die hier zu besprechende. Dieser Band enthält zwanzig Beiträge eines internationalen Symposiums, das im März 2006 am Institut für Künste und Medien der Universität Potsdam veranstaltet wurde. Heines umfangreichste Schrift *Lutezia* besteht aus einer Sammlung von Artikeln, die er in den Jahren 1840–1843 aus seinem Pariser Exil an die Augsburger *Allgemeine Zeitung* schickte. Im Jahre 1854 erschienen sie, von dem kranken Heine in der letzten Lebensphase der so genannten „Matratzengruft“ stark bearbeitet, unter dem Titel *Lutezia* innerhalb seiner *Vermischten Schriften*. Noch in seinem letzten Lebensjahr 1855 hatte er sie für das französische Publikum erneut bearbeitet und unter dem Titel *Lutèce. Lettres sur la vie politique, artistique et sociale de la France* veröffentlicht.

Lutetia lautete der römische Name der späteren Stadt Paris. Für Heine, wie für viele andere europäische Emigranten, war Paris nach 1830 die aus einer Utopie wahr gewordene „Hauptstadt der Revolution“, das „neue Jerusalem“ und Frankreich das „geweihte Land der Freyheit“. Für Heine selbst hatte seine *Lutezia* einen hohen Stellenwert: „[...] in meinem Geiste formirt sich ein Buch, welches Blüthe und Frucht, die ganze Ausbeute meiner Forschungen während einem Vierteljahrhundert in Paris sein wird, und wo nicht als Geschichtsbuch, doch gewiß als eine Chrestomathie guter publicistischer Prosa, sich in der deutschen Literatur erhalten wird.“ Er war ja ein Zeitungskorrespondent, der in all den Jahren seinem Publikum ein Bild der Stadt und seiner Bewohner, wie er sie sah, vermitteln wollte und konnte – für die deutschen Leser war er ein Vermittler der französischen Lebensart, für die Franzosen ein „Dolmetscher“ des deutschen Wesens, im Sinne einer „entente cordiale“.

Aber 1840 beherrschte auch die so genannte Damaskus-Affäre die Schlagzeilen, bei der ein französischer Konsul eine verhängnisvolle Rolle gespielt hatte. Es ging dabei um den Vorwurf des Ritualmordes durch die Damaszener Juden an einem Kapuzinermonch namens Pater Thomas und seinem Diener. Heine beschäftigte sich mit diesem ihn schockierenden Vorwurf ausführlich,

der dazu führte, dass er sich seiner alten Arbeiten zum *Rabbi von Bacherach* aus den 1820er Jahren wieder entsann, die seither, aus welchen Gründen auch immer, geruht hatten. Nun aber gewinnt der Text an Aktualität, wie Jakob Helsing in seinem Beitrag „Gestundete Erlösung. Heines *Lutetia* und der *Rabbi von Bacherach*“ schreibt, den er schon 2006 im Heft 12 des *PaRDēS* unter dem Titel „Wahrheit und Dichtung – Die Damaskusaffäre und Heines Rabbi von Bacherach“ veröffentlicht hatte: „Die Unterstellung des Ritualmordes zwingt ihn [Heine], aus der Deckung zu treten, in der er sich lange gehalten hat; das Fragment des Rabbi von Bacherach jedoch, das er im gleichen Jahr veröffentlichten wird, kann er selbst 1840 nicht vollenden.“ Zwar plante Heine ursprünglich einen Roman zu diesem Thema zu verfassen, doch das war sein Genre nicht. Auch diesmal ist es, wie so oft, bei einem Romanfragment geblieben.

Außer diesem Beitrag widmen sich noch zwei andere den im weiteren Sinne jüdischen Themen in der Abteilung Philosophie/Religion: Joseph A. Kruse, „Nachdenken über Denkworte: *Ludwig Marcus* als Klammer zur *Lutetia*“ und Robert Holub, „Heine zur J[sic!]jüdischen Emanzipation in *Lutetia*“. Am Rande wird das Thema des Antisemitismus auch noch in der Abteilung Ästhetik/Literaturkritik von Gerhard Müller über „Heinrich Heine und Richard Wagner. Die ungleichen Zwillinge“ behandelt. Alle anderen Beiträge widmen sich vor allem der „artistischen“ und der „zeitgeschichtlichen“ Seite des Heineschen Werkes, gemäß dem von den Herausgebern gesetzten Ziel der Tagung, die darauf „zielte [...], neues Licht auf dieses Spätwerk Heines zu werfen und es auf seine Modernität, seine Aktualität hin zu befragen – insbesondere in Hinblick auf seinen Kunstcharakter und seine Verwobenheit im europäischen Kontext“. So konstatiert Renate Stauf in ihrer den Band abschließenden Analyse unter dem Titel „Werden die Angelegenheiten gelenkt [...] von der denkenden Vernunft? Oder regiert sie nur ein lachender Gamin, der Gott-Zufall?“, „Wie in keinem anderen Werk der Zeit lässt sich in Heines *Lutetia* die Signatur der Epoche herauspräparieren. Die Artikel spiegeln ein Denken, das den Sinn und das Ziel der Geschichte zu ergünden sucht.“

Da dem Symposium keine breitere Öffentlichkeit beschert war, wie die Veranstalter beklagen, ist es gut, dass es nunmehr dokumentiert ist. Denn es war die erste größere wissenschaftliche Veranstaltung, die sich speziell dieser Schrift widmete, wie die Herausgeber in ihrer Einleitung zu dem Band schreiben. Der Leser kann daraus den Stand der *Lutetia*-Forschung ersehen, zumal

die *Lutezia* seit Jahrzehnten nicht im Buchhandel als Einzelausgabe erhältlich ist, weshalb sie auch nicht zu den bekanntesten Werken Heines gehört.

Der Band hat ein Personenregister und ist gut lesbar aufgebaut und herausgegeben worden, wiewohl man nirgends Hinweise auf die Tätigkeitsorte der Autoren findet (was bedauerlich ist) und man sich auch die Literatur aus den Fußnoten zusammensuchen muss.

*Elvira Grözinger, Berlin*

**Isabella Gartner: Menorah. Jüdisches Familienblatt für Wissenschaft, Kunst und Literatur (1923–1932). Materialien zur Geschichte einer Wiener zionistischen Zeitschrift. Königshausen & Neumann: Würzburg 2009. 356 S., 48 €.**

This study by Isabella Gartner begins the difficult task of reconstructing the publication history of *Menorah*, a Zionist literary and cultural magazine published in several stages from 1923 and 1932. *Menorah* was one of over 150 German-language Jewish periodicals to appear during the interwar period. The magazine's first subtitle, *Illustrierte Monatschrift für die jüdische Familie / Illustrated Monthly for the Jewish Home* (original title in both German and English) and minimal inclusion of Hebrew and English hint at an initial attempt by its Viennese publishers to reach a foreign readership in the United States, Great Britain, and Palestine, among other countries. In 1926, the format of *Menorah* shifted to more closely resemble highbrow intellectual journals. Its fashion pages and puzzle section disappeared, and multiple columns of text were condensed into a single column. Though its circulation probably never exceeded 5.000 copies, the magazine was also published in Frankfurt am Main and Berlin at different points during its ten years in existence.<sup>11</sup>

The field of Jewish Press Studies has generated increasing interest in the last few years, with the publication of multiple volumes of essays on European Jewish periodicals, as well as several monographs on individual journals.<sup>12</sup> Isa-

11 See circulation data in *Sperlings Zeitschriften- u. Zeitungs-Adreßbuch. Die wichtigsten deutschen Zeitschriften und politischen Zeitungen Deutschlands, Österreichs und des Auslandes*, 52. Ausgabe (Leipzig: Verlag des Börsenvereins der Deutschen Buchhändler zu Leipzig, 1926), 313.

12 See, for example: Susanne Marten-Finnis and Markus Winkler, eds., *Die jüdische Presse im europäischen Kontext, 1686-1990* (Bremen: edition lumière bremen, 2006); and Eleonore Lappin and Michael Nagel, eds., *Deutsch-jüdische Presse und jüdische Geschichte. Dokumente, Darstellungen, Wechselbeziehungen*, (Bremen: edition lumière bremen, 2008), 2 vols.

bella Gartner's contribution on *Menorab* falls into the latter category, alongside studies of early twentieth-century German-language Jewish periodicals such as David A. Brenner's analysis of the cultural magazine *Ost und West*, Eleonore Lappin's exploration of Martin Buber's literary journal *Der Jude*, and Hans Otto Horch's study of literary texts in the *Allgemeine Zeitung des Judentums*.<sup>13</sup> The book's stated goals are simply to present materials for further research, and to contextualize *Menorab* vis-à-vis other Austrian periodicals of the 1920s. To this end, Gartner provides a close but fragmentary look into the magazine's publication history and reception (Chapters 3, 4, and 10), and a systematic and detailed examination of some of its content and contributors (Chapters 6 and 7). In addition, she presents a brief discussion of its Revisionist Zionist ideological context and a rather unsatisfying chapter on its treatment of anti-Semitism (Chapters 8 and 9).

In her inquiry into the magazine's founders, editors, and the circumstances surrounding *Menorab's* development, Gartner presents the results of carefully conducted archival research and interviews. We learn that although editor Paul Josef Diamant helped found and determine the objectives for *Menorab* in 1923, he quickly transferred his responsibilities to Viennese attorney Norbert Hoffmann. Moreover, *Menorab's* editorial board later included Hoffmann's wife Josefine, prominent writer and Yiddishist Nathan Birnbaum, and Robert Emil Weiss, among others. At one point, Hoffmann briefly considered adding writer Eugen Hoeflich (Moshe Ya'akov Ben-Gavriel) to this roster.

Though Gartner's tendency to reprint entire encyclopedia entries for miscellaneous periodicals and writers makes for somewhat tedious reading, her full-text reproductions of archival materials may prove useful to scholars of Jewish literature and press history. In particular, several letters from Norbert Hoffmann to Vladimir Jabotinsky and others shed light on *Menorab's* role in supporting Jabotinsky and the newly founded Revisionist Zionist party (p. 155-59). Two 1928 letters make reference to a suggestion by Hoffmann that *Menorab* could be established as a Jewish political review, though this idea seems to have been abandoned (p. 178-79). Correspondence dated 1928 to 1930 between Josefine Hoffmann and contributing writer Nadia Stein illuminates

13 David A. Brenner, *Marketing Identities: The Invention of Jewish Ethnicity in Ost und West* (Detroit: Wayne State University Press, 1998); Eleonore Lappin, *Der Jude. 1916-1928. Jüdische Moderne zwischen Universalismus und Partikularismus* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000); Hans Otto Horch, *Auf der Suche nach der jüdischen Erzählliteratur. Die Literaturkritik der "Allgemeinen Zeitung des Judentums" (1837-1922)* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1985).

Josefine's significant role in determining the content of *Menorah* during its later years of publication (p. 56-84). These letters also reveal the value editors assigned to contributions by prominent figures such as Vladimir Jabotinsky, Joseph Roth, and Marc Chagall. These and other passages offer insight into why *Menorah* editors selected texts for publication, including a few by non-Jewish writers such as Armin T. Wegner.

To the book's detriment, Gartner does not consider in depth the relationship between the texts published in *Menorah* and contemporaneous literary, cultural, or artistic trends. Notwithstanding Gartner's strong evidence for the disproportionate publication of texts by East European Jewish authors including Sholem Asch, Dovid Bergelson, and Joseph Opatoshu, only Viennese author Arthur Schnitzler's literary contributions are discussed at any length (Chapter 11; as it happens, Norbert Hoffmann served as Schnitzler's attorney during this period). Nowhere does Gartner mention that it was relatively common for German-Jewish periodicals of the 1920s to publish Yiddish literature in translation. In fact, the *Israelitisches Familienblatt*, *Das Jüdische Echo*, and *Ost und West* regularly serialized literary works by Asch, Opatoshu, and other East European writers. And although *Menorah* was also published in Frankfurt and Berlin, Gartner's contextualization of the magazine vis-à-vis other publications is essentially limited to the Austrian Jewish press and isolated references to periodicals such as the Berlin Zionist newspaper *Jüdische Rundschau*. Gartner also presents material from the final issue of the satirical magazine, *Schlemiel. Jüdische Blätter für Humor und Kunst*, which was published as a supplement to *Menorah* in December 1924 (p. 99-106). Yet she neglects to cite the probable reason for the unlikely collaboration between these two politically divergent publications, namely that *Menorah* editor Nathan Birnbaum's son Menachem Birnbaum served as art editor for the interwar edition of *Schlemiel*.

As Gartner states in her Foreword – and as evidenced by the book's outdated bibliography – she has made few revisions to her 1997 dissertation, which served as the basis for this 2009 book. Consequently, the book lacks references to relevant recent scholarship. For example, Gartner offers a brief biographical portrait of Anitta Müller-Cohen without acknowledging Dieter Hecht's 2008 biography of the journalist (p. 139-40).<sup>14</sup> References to important studies on Jewish culture, the Jewish press, and regular *Menorah* contributors

<sup>14</sup> Dieter J. Hecht, *Zwischen Feminismus und Zionismus. Die Biografie einer Wiener Jüdin Anitta Müller-Cohen (1890–1962)* (Vienna: Böhlau Verlag, 2008).

such as Bertha Badt-Strauss are also conspicuously missing.<sup>15</sup> Oddly, even Jacob Toury's seminal work from 1983 on the Jewish press in the Austrian Empire receives no mention.<sup>16</sup> The book's online supplement (<<http://menorah.literature.at>>), a version of which is also included in the book (p. 235-310), provides search tools that compensate to some degree for its limited bibliography. Compact Memory (<<http://www.compactmemory.de>>), an impressively rich database of German-Jewish periodicals, includes more easily searchable versions of *Menorah* and over 100 other digitized Jewish periodicals published in Germany and Austria.

Although Gartner's work falls short by not engaging most of the recent scholarship on Jewish periodicals, the book succeeds in locating and reproducing several previously unknown sources. With her work, Gartner opens the door for further research on *Menorah* and the interwar German-language Jewish press. By identifying archival documents and performing a substantial amount of indexical legwork, Gartner presents research materials that will aid scholars in search of information about specific Jewish cultural figures.

*Kerry Wallach, Philadelphia*

**Stephan Dörschel: Fritz Wisten. Bis Zum letzten Augenblick – Ein jüdisches Theaterleben (= Jüdische Miniaturen, Bd. 74). Hentrich & Hentrich: Berlin 2009. 112 S., 9,90 €.**

In einem kleinen, aber spannenden Band der Reihe *Jüdische Miniaturen* erzählt Stephan Dörschel die Lebensgeschichte des jüdischen Theatermannes Fritz Wisten (1890–1962). Wie so viele seiner jüdischen Kollegen, die maßgeblich am Florieren des deutschen Theater vor 1933 beteiligt waren, ist auch Wisten in Vergessenheit geraten. An einer Gedenkmatinee, die 2008 im Staatstheater Stuttgart zu Ehren Wistens stattfand, der von 1921 bis 1933 am Württembergischen Landestheater über 200 Rollen spielte, saßen – mit Ausnahme der Fa-

15 On Jewish culture during the interwar period, see Michael Brenner, *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany* (New Haven: Yale University Press, 1996); and Deborah Holmes and Lisa Silverman, eds., *Interwar Vienna: Culture Between Tradition and Modernity* (Rochester: Camden House, 2009). On Badt-Strauss, see Martina Steer, *Bertha Badt-Strauss (1885-1970). Eine jüdische Publizistin* (Frankfurt am Main: Campus, 2005).

16 Jacob Toury, *Die Jüdische Presse im Österreichischen Kaiserreich. Ein Beitrag zur Problematik der Akkulturation 1802–1918* (Tübingen: Mohr, 1983).

milie und der Nachkommen – nur wenige Interessierte. Dabei war Wisten eine wichtige Figur nicht nur im Vorkriegstheater, sondern auch in der Aufbauphase der Nachkriegszeit.

Wie sein berühmter Kollege Fritz Kortner (eigentlich Nathan Kohn) kam auch Wisten in Wien zur Welt, unter einem jüdischen Namen – Moritz Weinstein. Und ähnlich wie bei Kortner galt auch in diesem Fall das Aussehen des aufstrebenden Schauspielers Wisten als ‚hässlich‘. Seine Karriere begann er 1912 am Märkischen Wandertheater, u. a. mit einem Stück, das ihn sein Leben lang begleiten sollte – Lessings *Nathan der Weise*.

Erst spielte er den Derwisch, dann den Tempelherrn. Den Derwisch sollte er zwanzig Jahre später wieder spielen, und zwar in der Eröffnungsveranstaltung des Jüdischen Kulturbundes Berlin (1.10.1933), als infolge der NS-Politik jüdische Schauspieler nur noch für jüdische Zuschauer aufführen durften. Und noch einmal sollte Lessings Plädoyer für Toleranz den Holocaustüberlebenden beschäftigen. Für die feierliche Wiedereröffnung des Deutschen Theaters in der Trümmerstadt Berlin, am 7. September 1945, entschied er sich für die Inszenierung des *Nathan*, den er als edlen Juden zeichnete. Von der Grausamkeit der Nazi-Zeit war nichts zu erkennen. Wisten inszenierte ein „orientalisches Märchen“.

Der Band ist fundiert recherchiert, das turbulente Leben Fritz Wistens wird mit Empathie geschildert. Die Kriegsjahre erlebte er, an der Seite seiner nicht-jüdischen Ehefrau Trude, zwischen dem KZ Sachsenhausen, Aufführungen im jüdischen Kulturbundtheater, Verhaftungen sowie Zwangsarbeit in einer feinmechanischen Fabrik. „Mein Vater war, so grotesk das klingt, ein notorischer Optimist. Und wenn er das nicht gewesen wäre und nicht diese Lebenshaltung gehabt hätte, dann hätten wir das alles nicht durchstehen können“, zitiert der Autor Wistens Tochter Susanne. (S. 71). Nicht zuletzt half ihm durch jene dunkle Zeit seine Frau, die alles mitgetragen und mitertragen hat. Unmittelbar nach Kriegsende äußerte Wisten den Wunsch, am Wiederaufbau des deutschen Theaters mitzuwirken. Er habe Anspruch darauf, als einer der unter den schrecklichsten Bedingungen Theater gemacht hatte. Als er schließlich 1946 die Lizenz für das Theater am Schiffbauerdamm erhielt, betonte er in seiner Ansprache, es gebe kein unpolitisches Theater. Und doch, allem Optimismus zum Trotz, musste er mit der Zeit bekennen: „Nichts von klarer Absage an die Vergangenheit, noch weniger von innerer Wandlung. [...] Die Infektion war zu gründlich. [...] Ich glaubte an die Liquidation des Antisemitismus. Ein



Aberglaube!“ (S. 88) Ähnlich enttäuscht war auch Kortner, der als einer der ersten Emigranten nach Deutschland zurückkehrte.

*Anat Feinberg, Heidelberg*

**Yechiel Shraibman: Sieben Jahre und sieben Monate. Meine Bukarester Jahre. Roman, aus dem Jiddischen übersetzt von Ernst-Harald Dähnhardt und mit einem Nachwort versehen von Dorothea Greve. be.bra wissenschaftsverlag: Berlin 2009. 272 S., 24,90 €.**

Der 1913 im bessarabischen Shtetl Raschkew geborene Yechiel Shraibman gehörte zu den letzten bekannteren jiddischen Schriftstellern Osteuropas. Er starb 2005, zwei Jahre nach Erscheinen dieses autobiographischen Romans, in der moldauischen Hauptstadt Kischinew (Cişinău), wo er seit 1946 lebte. Der Roman wurde in den Jahren 1987 und 1990 geschrieben, also noch vor der Perestrojka, so dass er die historischen Ereignisse in der Sowjetunion nur vorsichtig andeutet, hingegen dem „antifaschistischen“ Widerstand einigen Platz einräumt. Seine Heimat, im Jahre 1903 Ort eines blutigen Pogroms gegen die jüdische Bevölkerung, hat eine wechselvolle Geschichte unter verschiedenen Herrschaftsbereichen – ob polnisch, osmanisch, rumänisch, russisch, sowjetisch oder schließlich seit 1991 unabhängig. Zahlreiche jüdische Bewohner der Stadt emigrierten aus diesem ehemals bedeutenden Zentrum jüdischen Lebens (ca. 46% aller Bewohner). Während des Zweiten Weltkriegs wurde die jüdische Gemeinde weitgehend vernichtet.

Das schöpferische Credo Shraibmans war, wie Dorothea Greve in ihrem informativen Nachwort anführt: „Die besten Werke, selbst beim größten Schöpfer, sind nur jene, in denen er sein eigenes Leben modelliert hat“. Dieser Roman erzählt daher die Erlebnisse des Autors in Bukarest, das damals nicht am Rande Europas lag, sondern dessen kulturelle Mitte war. Shraibman, eines von zehn Kindern einer armen Familie, von denen mehrere starben, und traditionell erzogen, machte zunächst eine Lehre als Schuhmacher und nahm danach das Studium am Lehrerseminar in Czernowitz auf. Wegen revolutionärer Aktivitäten ausgeschlossen, flüchtete er 1932, 19jährig, in die damals kosmopolitische rumänische Hauptstadt Bukarest, welche dank des in der Architektur vorherrschenden französischen Einflusses „Klein Paris“ oder „Paris des Ostens“ genannt wurde. In den 1930er Jahren gab es dort eine große jüdische Gemeinde mit vielen kulturellen Aktivitäten, darunter jiddische Bühnen. In der

Anfangsphase, als Laufbursche für den Herausgeber einer Zeitung mit Heiratsannoncen, der bald selbst Pleite ging, da die meisten Annoncen wohl von ihm selbst erfunden waren, litt Shraibman Hunger, woran er sich zeitlebens erinnerte. Die Arbeit als Souffleur bis 1941 an dem traditionsreichen jiddischen Garten-Theater Jignitsa war seine Rettung, wiewohl die unsichere Existenz eines brotlosen Flüchtlings, der ständig Angst vor Razzien hatte, auch mit dieser Stellung entbehrensreich war. Als Rumänien Verbündeter von Nazideutschland wurde und die antijüdischen Gesetze zu greifen begannen, gelangte Shraibman 1941 über Moskau nach Usbekistan, wo er den Krieg überdauerte, und kehrte erst 1946 nach Moldawien zurück. Allerdings entging er als in jiddischer Sprache Schreibender den stalinistischen Repressalien der Jahre 1948-1953 nicht und war in dieser Zeit geächtet. Seit den Bukarester Jahren war er 35 Jahre mit seiner ersten Frau Olga zusammen, nach ihrem Tod heiratete er die viel jüngere Frau Marina, die ihn an Olga erinnerte und ihn bis zu seinem Tod begleitete.

Der Roman ist kunstvoll angelegt, die sieben Kapitel und jeweils sieben Unterabschnitte korrespondieren mit dem Titel „Sieben Jahre und sieben Monate“. Der Autor, der über seine Bukarester Jahre aus der Erinnerung schreibt, fühlt sich dem Proletariat verbunden, und stellt so neben den mondänen Aspekten des Bukarester Stadtlebens und der regen Kulturszene insbesondere die Welt der kleinen Leute in den Mittelpunkt: hungrige Schauspieler, Handwerker, Händler und Luftmenschen, Lebenskünstler, mit denen er verkehrte und die er vom heimatlichen Shtetl her kannte.

„Das ganze kunterbunte Durcheinander spielte sich sowieso gleichzeitig ab, in ein, zwei Herbstmonaten, meinem ersten Herbst in Bukarest. Natürlich gab es noch weitere Personen und Ereignisse. Ich erinnere mich daran noch in allen Einzelheiten. Alles ist in mir gut gespeichert und wieder hervorgeholt worden. Aber meines Erachtens ist nicht alles wert, auf einem sauberen weißen Blatt Papier ausgebreitet zu werden. Aber wer weiß schon, ob ich das richtig sehe? Wer weiß, ob nicht Bedeutsames draußen vor bleibt und lediglich Unwesentliches hineinkommt? Und wer kann schon genau sagen, was bedeutsam und was unwesentlich ist? Zum Beispiel – mein Raschkewer Busjele Grinberg. Meine sichere Adresse. Die feste Brücke, auf der ich geradewegs von Raschkew hierher nach Bukarest gekommen bin. Die ersten drei Tage teilte Busje unten in der Mensa sein Frühstück mit mir. Ich schlief zusammen mit ihm in seinem schmalen Studentenbett. Ich war sein ‚Zerteiler‘ (im jiddischen Original „shpaltist“), ein damals

unter den Studenten im Heim allgemein gebräuchliches Wort. Es bedeutet, dass Busje sowohl seine Mahlzeit wie auch seine Schlafstatt mit mir gleich auf gleich ‚zerteilte‘“.

Auch seine eigene Familie, die ihm nach Bukarest gefolgt war, spielt in dieser Lebensphase eine Rolle, vor allem die todkranken Schwestern, um die sich seine Frau Olga hingebungsvoll kümmerte. Viele besondere Typen aus seinen Jugendjahren beschreibt er, stilistisch an den jiddischen Klassikern Scholem Alejchem und Mendele Mojcher Sforim geschult, mit nachsichtigem Humor.

Shraibman war mit vielen bekannten zeitgenössischen Schriftstellern bekannt: so mit den Dichtern Moshe Altman und Berl Schnabel, der zusammen mit den anderen Kommunisten wie Jacob (Jankew) Groper und Ury Benador am jüdischen Theater Barascheum aktiv war, später traf er Itzik Manger, Josef Burg und viele andere mehr. Das Treffen mit Panait Istrati, dem von Romain Rolland protegierten und nach der Veröffentlichung seines Buches *Kyra Kyralina* von ihm zum „Gorki der Balkanländer“ erklärten, Französisch schreibenden rumänischen „proletarischen“ Schriftsteller beschreibt Shraibman ausführlich. Zunächst von der Sowjetunion begeistert, reiste Istrati zum zweiten Mal 1929 dorthin und kam tief enttäuscht zurück. In seinem Reisebericht *Auf falscher Bahn* (hier als „ein kleines antisowjetisches Buch *Beichte eines Besiegten*“ aufgeführt) kritisierte er die politische Entwicklung zur stalinistischen Diktatur hin, woraufhin sich seine kommunistischen Freunde inklusive Romain Rolland von ihm abwandten und ihn als „Faschisten“ beschimpften, weil er in diesem Lager Beifall fand. 1935 starb Istrati als gebrochener, tuberkulosekranker Mann. Kurz vor dessen Tod besuchte Shraibman ihn in Begleitung von Berl Schnabl und die Begegnung spiegelt die Atmosphäre jener Jahre wider:

„Bis zu diesem Zeitpunkt ließ man Istrati nicht nach Rumänien hinein. Nach diesem Buch bat ihn die rumänische Regierung selbst, zurückzukehren. Man nahm ihn in allen Ehren auf. Er reiste in den Städten umher und hielt Vorträge. Die Arbeiter piffen ihn natürlich aus, reaktionäre Studenten trugen ihn auf ihren Schultern aus den Vorträgen heraus. Unter uns begannen wir, Istrati einen Renegaten zu nennen. Dazu noch: Zu jener Zeit spaltete sich in Rumänien die Eiserne Garde plötzlich in zwei Gruppen [...] Die zweite Gruppe, angeführt von einem gewissen Michail Stelescu [...Er...] gab ein Wochenblatt namens ‚Cruciada Romanissmului‘ (das Rumänische Hakenkreuz) – heraus und Panait Istrati veröffentlichte dort von Woche zu Woche seine Aufsätze.“ Als die beiden Istrati wegen

seines ‚Verrats‘ ansprachen, verteidigte sich dieser und aus „Panait Istratis Augen rannen Tränen. [...] Das ist Verleumdung... Man treibt mit mir Rufmord... [...]. Wir saßen damals bei Panait Istrati volle vier Stunden. In diesen vier Stunden weinte er zweimal [...] Und ich bin ein Antisemit? Mich macht man zum Antisemiten?... In meiner Kindheit waren alle meine Freunde Juden... mein ganzes Leben befreundet mit Juden...“

Das Gespräch endete mit einem Hustenanfall Istratis und einen Monat später war er tot.

Beschrieben wird „Der Hitlerismus“, der in Rumänien aufgekommen war, schleichend zunächst, doch gefährlich, wie wir ihn aus den Tagebuchaufzeichnungen von Mihail Sebastian (eigentlich Iosif Hechter) kennen. Während die Stadt noch tanzte und das jüdische Viertel Familienfeste feierte, schlugen die „Eisernen Gärten“ einzelne Juden zusammen. Es folgten

„Insolvenzen. Selbstmorde. Geschlossenen Fabriken. Streiks. Arbeitslose [...] Im ganzen Land beginnen Terroraktionen gegen Kommunisten. Es bilden sich antifaschistische Komitees. Es gibt antifaschistische Versammlungen. Und es gibt ebenso viele Prozesse gegen Antifaschisten. Die Gefängnisse sind voll mit Verurteilten [...] Beim Leipziger Prozess verwandelte sich Dimitrow vom Angeklagten in den Ankläger, um dem Hitlerismus die Maske vom Gesicht zu reißen. Sie, bei den Moskauer Prozessen, schwiegen und gingen bewusst als Schuldige in den Tod, damit nicht das von ihnen ersehnte und erkämpfte Sowjetland, die Freude und die Hoffnung aller damals ungerecht Behandelten und Geschlagenen in der Welt, beschmutzt werde.“

Shraibman selbst beschließt den Roman mit einer Liebeserklärung an die Sowjetunion einerseits und an das jüdische Volk samt der jiddischen Kultur andererseits. In der Sowjetunion kannte er „den Stolz unserer Literatur“, die von Stalin ermordeten jiddischen Schriftsteller: „Ich werde niemals jenen erheben den Abend vergessen, gleich im ersten Jahr, als man mich als einen der ersten in den sowjetischen Schriftstellerverband aufnahm. Und ich kann nicht vergessen die finsternen Tage vor Stalins Tod, als man mich aus dem Schriftstellerverband ausschloss.“

Der Roman liest sich in der deutschen Übersetzung gut, die aber leider bei vielen der rumänischen Namen versagt, was aber auch dem Lektorat vorzuwerfen ist: Es muss z. B. nicht „Jignize“, sondern Ignița (oder Jignitsa, Theater) heißen; nicht „Cruciada Romanissmului“, mit doppeltem S, sondern Cruciada

Românismului (der Name der faschistischen Bewegung unter Stelescu); es heißt nicht „Karadschale“, sondern Caragiale (Ion Luca, der bedeutendste rumänische Dramatiker!); nicht „Jon Pribiagu“, sondern Ion Pribeagu, bekannter rumänischer Humorist; die Gegend im Norden Rumäniens heißt nicht „Marmoresch“, sondern Maramureş (Maramuresch) und der jiddische Schriftsteller Leivik wird mal so, mal Leivick geschrieben, u. v. m. Da man hierzulande wenig über Rumänien weiß, wäre eine korrekte und zuverlässige Schreibweise wichtig. Aber sonst ist das Buch als Lektüre zu empfehlen, nicht zuletzt, da es ein Zeugnis der ideologischen Haltung vieler jüdischer Intellektueller in der Vorkriegszeit und ein historisches Gemälde einer Welt sowie einer jiddischen Kultur in Osteuropa ist, die unwiederbringlich vernichtet wurden.

*Elvira Grözinger, Berlin*

**David Grossman: Eine Frau flieht vor einer Nachricht. Carl Hanser Verlag: München 2009. 728 S., 24,90 €.**

In einer der Schlüsselszenen gegen Ende des Romans, als sich dem Leser endlich wichtige Mosaiksteine zum Verständnis der Vorgeschichte der drei Hauptpersonen zu einem allerdings immer noch verschwommenen und bruchstückhaften Bild fügen, vereinen sich die vielfachen Stimmen der Erzählung zu einer genialen Polyphonie. Ora erzählt Avram auf einer Wanderung durch Nordisrael – irgendwann nach der Jahrtausendwende, in der Zeit der *al-Aqsa-Intifada* und der verstärkten palästinensischen Selbstmordattentate und der israelischen Militäraktionen – auf der sie ihre Liebe und ihre Körper wieder finden, jene schicksalhaften Begebenheiten, die dieser offensichtlich seit fast 30 Jahren erfolgreich verdrängt hat und die ihn traumatisiert haben. In ihrer Erzählung entgrenzen sich alle Beteiligten; Vergangenheit und Gegenwart vermischen sich und werden erst durch das Licht erkennbar, welches die eine auf die andere wirft. Auch die damals von Avram hochschwangere Ora hatte alle Einzelheiten der Geschehnisse erst während einer haltlosen, so verzweifelten wie sinnlichen Liebesnacht mit Ilan, ihrem damaligen Ehemann und Freund Avrams, unmittelbar vor der Niederkunft ihres Sohnes Ofer erfahren. Was sie erfährt und viele Jahre später – nachdem sie von Ilan verlassen worden ist – dem wieder gefundenen Avram erzählt, ist für diesen ein kaum erträglicher Schock, der ihm das Verdrängte schlagartig zu Bewusstsein kommen lässt: Während Avram im Jom-Kippur-Krieg Hilferufe gefunkt hatte und spä-

ter von Ägyptern gefoltert wurde, hatte Ilan verzweifelt versucht, alle Kräfte zu mobilisieren, die den unweit festgehaltenen Freund befreit hätten. Was im Einzelnen passiert ist, und wie schließlich die Geschichte endet oder enden könnte, wird allerdings nicht auserzählt.

Die Freundschaft aller drei hatte sechs Jahre zuvor ihren Anfang genommen, als sie, gerade sechzehnjährig, scheinbar als einzig verbliebene und schwer krank auf einer Isolierstation während des Sechstagekrieges zueinander gefunden und ihre wechselseitige Liebe begründet hatten. Damit beginnt der Roman, und die sich über unglaublich viele Seiten suchenden und findenden Stimmen dieser drei Kinder schaffen ein narratives Exordium, wie es die Literaturgeschichte noch nicht gesehen hat. Das, was geschildert wird, und vor allem, wie es geschildert wird, raubt dem Leser den Atem, und selbst als nach 200 Seiten die Erzählung längst in konventionellere Bahnen geraten ist, fragt er sich, wie lange der Roman ein solches Tempo wohl durchhalten kann. Was angedeutet wird, ist eine als untrennbar angedeutete Dreier-Beziehung, in der die Freundschaft zwischen den Männern Avram und Ilan den Beziehungen beider zu Ora gegenübersteht, wobei ihre Beziehung zu Avram, trotz ihres stets auch sexuellen Charakters, die tiefere, vergeistigtere zu sein scheint, zu der die offensichtlich animalischere, aber später auch gesichertere zu Ilan als Gegenpol steht.

Nach dem exordialen Vorspiel erreicht die Erzählung rasch ihren Ausgangspunkt. Ofer, am Ende der dreijährigen Wehrpflicht, dem Ora (und, wie der Leser später erfährt, in gleicher Weise sein Vater Avram) entgegenfiebert, meldet sich zum Entsetzen der Mutter unmittelbar nach Ende des Dienstes als Freiwilliger, und am Tag, als sie eine Wanderung mit dem Sohn durch Galiläa antreten wollte, muss sie ihn zum Appell begleiten. Zurück in der gemeinsamen Wohnung – der zweite Sohn ist mit Ilan auf einer Reise – verliert sie jeden Halt. Sie kocht sämtliche Lieblingsgerichte Ofers, um sie anschließend in den Müll zu kippen und immer brennender wird ihre Vorstellung, in jedem Moment könne es an der Tür klingeln und eine Militärdelegation werde ihr die Nachricht vom Tod des Sohnes bringen. Solange sie aber nicht erreichbar sei, könne die Nachricht wie der gefürchtete Tod nicht eintreten. Hals über Kopf verlässt sie die Wohnung, um mit Avram, der sich nach langer Zeit und überraschend über das Telefon gemeldet hatte und den sie allerdings zum Mitkommen zwingen muss, jene Wanderung zu unternehmen. Und sie erzählt. Sie erzählt in der Hoffnung, solange sie von ihrem Sohn berichte, jedes Detail seines Lebens erinnere und erzähle, dann auch aufschreibend bewahre, werde er

nicht sterben. Ihr Gesprächspartner ist Avram, der auf der Wanderung langsam wieder sich selbst findet. Er findet schließlich auch sie wieder.

Wie ist Leben in einem Land möglich, das seit dem Anfang seiner Existenz in Kriege und militärische Konflikte gezwungen wird, in dem keine Busfahrt möglich ist, ohne an die nächste Bombe zu denken? Wie sind private Beziehungen möglich, wie entkommt man allen seelischen Deformationen, die der Dauerkriegszustand notwendigerweise verursacht, wie ist ein solcher Alltag auch im allerkleinsten noch lebbar? Davon spricht dieses Buch, wenn es von intimsten und scheinbar belanglosesten Dingen erzählt, und es spricht durch eine der eindrucksvollsten und glaubwürdigsten Frauengestalten der neuesten Romangeschichte zu seinen Lesern.

David Grossman ist wohl der bedeutendste kritische Intellektuelle Israels. In vielen Zeitungsartikeln hat er sich immer wieder und gegen viele Anfeindungen mit dem israelisch-palästinensischen Konflikt auseinandergesetzt und ist für die Aussöhnung mit den arabischen Nachbarländern und für einen palästinensischen Staat eingetreten, ohne sich auch nur im Geringsten als Kronzeuge gegen Israel missbrauchen zu lassen. In den Bibliographien und Verlagsanzeigen wird stets zwischen den erzählerischen und den „politischen“ Schriften Grossmans unterschieden. Wie aber das Intimste, Privateste, Subjektivste als Literatur das Politischste sein kann, demonstriert dieser Roman, der ohne Pathos oder Sentimentalität auskommt und der genau deswegen authentisch Gefühle einzufangen versteht. Im Versuch seiner Personen, trotz allem zu leben und zu lieben, wird sichtbar, wogegen diese Personen anleben müssen. Dies ist ein erschütternder Antikriegsroman, der nirgendwo Krieg oder die israelischen Konflikte zu objektivieren oder über etwas zu belehren versucht; ein Roman, der sich nicht anschickt etwas zu kritisieren. Nirgendwo ist die Institution des „wissenden“ oder gar „führenden“ Erzählers sichtbar. Nur seine Personen denken, lieben, leiden, irren und hoffen – die Konsequenzen daraus zu ziehen bleibt dem Leser überlassen. Nirgends wird diese Subjektivität deutlicher als in jener Szene zu Beginn, als Ora und Ofer sich von einem alten Araber, der die Familie seit Langem chauffiert und fast schon zur Familie gehört, zum Sammelplatz der Soldaten fahren lassen, und nur ganz langsam und viel zu spät wird erst Ofer und dann Ora das Groteske, die unerhörte Zumutung für den Araber, die in dieser Situation liegt, zu begreifen beginnen. Dieser Roman kritisiert weder Israel noch die Palästinenser, und er idealisiert weder die einen noch die anderen. Er lässt begreifen wie es ist, vor allem für Israelis, in einer

solchen Lage leben zu müssen, und dies gelingt ihm nachvollziehbar für alle, die sich auf diese große Literatur einzulassen bereit sind.

David Grossman hatte den Roman 2003 begonnen, und er hat ihn wohl aus den gleichen Gründen geschrieben, die Ora zum oft panischen Erzählen drängen. Auch Grossmans beide Söhne mussten den langen Militärdienst leisten, und sie waren im Kriegseinsatz. Am 12. August 2006, als der Roman fast fertig war, fiel sein jüngerer Sohn Uri in den letzten Stunden des zweiten Libanonkriegs beim Versuch, die Soldaten eines getroffenen Panzers zu retten.

*Michael Dallapiazza, Prato/Urbino*

**Yigal Schwartz: Maamin beli Kenessija. 4 Massot al Aharon Appelfeld [Ein Gläubiger ohne Kirche. Vier Essays über Aharon Appelfeld]. Dvir: Tel Aviv 2009. 181 S., 86 NIS.**

Seit Jahren befasst sich der israelische Literaturwissenschaftler Yigal Schwartz mit der Prosa des international bekannten und auch ins Deutsche übersetzten hebräischen Autors Aharon Appelfeld. Seine Studie *Aharon Appelfeld. From Individual Lament to Tribal Eternity* (2001) ist zweifellos die wichtigste wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Werk Appelfelds. Jetzt legt Schwartz, der nicht zuletzt der Lektor und Herausgeber von Appelfelds Romanen ist, ein weiteres Buch über denselben Autor vor. Nicht von ungefähr geht Schwartz in seiner Einleitung auf die Frage ein, die viele sich stellen: Wieso eine weitere Studie zu Appelfeld? Schwartz nennt zweierlei Gründe: Lag der Schwerpunkt der früheren Studie auf Themen wie Erinnerung, Ort und religiöse Not in den früheren Werken des Holocaust-Überlebenden, so widmet er sich im vorliegenden Buch Themen wie Liebe und Sexualität, Stil – und nicht zuletzt der Frage nach dem Biographischen. Doch über das Wissenschaftliche hinaus nennt Schwartz auch persönliche Gründe: zum einen die Tatsache, dass auch seine Eltern Kinder der österreichisch-ungarischen Kultur waren, die – wie Appelfeld – auf wundersame Weise den Holocaust überlebten und ihrem Sohn, einem ‚typischen‘ Vertreter der so genannten Zweiten Generation, das schmerzhafteste Kapitel ihres Leben verschwiegen haben. Zum anderen, seine Liebe für die Werke Appelfelds und deren „singuläre Musik“.

Der erste der vier Essays des Buches geht auf eine Frage zurück, die Schwartz einmal dem Schriftsteller stellte: Wieso findet sich in seinen Prosawerken keine einzige Beschreibung einer Zweisamkeit von Mann und Frau.



Appelfeld antwortete: „Was hast Du denn erwartet? Ich war doch ein achtjähriges Kind, als der Krieg ausbrach und man uns deportierte. Was kann ich also über Liebe, Zweisamkeit und Sexualität wissen?“ Und er fügte hinzu, während des Krieges habe er nur grausame Sexualität erlebt, nämlich Vergewaltigungen. Freilich findet Schwartz die sexuelle Energie nur in jenen Werken, die in der Zeit der Shoah spielen. Die jüdische ‚Familienzelle‘ der frühen, „österreichisch-ungarischen Erzählungen“ wird als eine sterbende Zelle beschrieben. So aber auch die Sexualität der israelischen Figuren, deren Sexualität „jeglicher Kultivierung entbehrt. Es ist eine sachliche, fast mechanische Sexualität“, wie Schwartz feststellt (S. 34). Paradoxerweise zeigt sich also, dass die Intensität des Lebens mit Kriegsende stirbt.

In einem weiteren Essay weist Schwartz auf eine Umorientierung im späteren Werk Appelfelds hin: Ging es in seinem Frühwerk um die „Dramatisierung“ von Schuldgefühlen Einzelner, so legt der Schriftsteller danach eine Anklageschrift gegen eine ganze Gemeinschaft vor, die „freiwillig dem Abgrund entgegen trottet“ (S. 92). In den Augen von Schwartz ist die Behauptung vieler Israelis, nicht zuletzt die Mehrzahl der Literaturkritiker, dass Appelfeld nur über „dort“ und „damals“ schreibe, falsch. Schwartz entwickelt seine These in einem Essay über die Rezeption des Autors in Israel. Als hebräischer Schriftsteller schreibe Appelfeld „über den Zustand des jüdischen Menschen in der Moderne, und zwar aus der Perspektive des ‚Hier‘ und ‚Heute‘.“ (S. 150).

Der zentrale Essay befasst sich mit Entwicklungen und Veränderungen im Stil des Autors. Hier unterscheidet Schwartz drei Phasen. Die erste Phase, die er als die „Phase des Holocaust-Traumas“ benennt, zeichnet sich durch Figuren aus, die kaum eine Verbindung zum ethnischen Kollektiv aufweisen und somit für Jedermann stehen (beispielsweise die Erzählung *Aschan* [dt. *Rauch*], 1962). In der zweiten, als „die österreichisch-ungarische Phase“ bezeichneten Schaffensperiode (*Tor Ha-Pelaot* [dt. *Zeit der Wunder*], 1978), wie auch in der dritten Phase „der späten (religiösen) Rückkehr“ (*Katerina*, 1989; *Polin Erez jerurka* [dt. *Elternland*], 2005) ist die private Geschichte der Hauptfiguren mit der des ethnisch-nationalen Kollektivs verbunden. In den späteren Werken deutet sich ein religiöses Verlangen der fiktiven Figuren und des Autors an, die Wurzeln wieder zu entdecken, an die chassidischen Wurzeln in den Karpaten anzuknüpfen und jener alten, ursprünglichen und scheinbar heilen jüdischen Dorfwelt ebenso wie deren Gottheit zu begegnen. Die Tatsache, dass der Vektor der Leidenschaft in Appelfelds späterer Prosa auf die „tote Kultur“ gerichtet ist, prägt sein Erzählstil, behauptet Schwartz. Michail Bachtin

folgend, betrachtet Schwartz diesen Stil als „pathetischen Redestil“, der im Gegensatz zu dem meditativ-lyrischen Stil der früheren Werke stehe. In den frühen Erzählungen trifft man auf Figuren, deren Taten der Wiederholung des Opfer-Täter-Musters folgen, dem sie während des Holocaust unterlagen. Auch in den späteren Prosawerken handelt es sich um ‚verlorene‘ Seelen und orientierungslose Figuren, jedoch werden diese als repräsentativ für ihr ethnisches Kollektiv – die mitteleuropäischen Juden – gesehen. Anders betrachtet spiegelt sich in der frühen Prosa die Desorientierung im Leben Appelfelds als Holocaustüberlebender wider, während die beiden späteren Perioden seine Orientierungsversuche zum Ausdruck bringen, sein Streben, an das ethnisch-nationale Narrativ anzuknüpfen.

Wieder einmal zeigt sich Yigal Schwartz als ein aktiver und sensibler Leser. Seine akribische und gleichzeitig fantasiereiche Auseinandersetzung mit dem Appelfeld’schen Text sorgt für eine spannende Lektüre, auch für diejenigen, die das Werk des Erzählmeisters noch nicht kennen.

*Anat Feinberg, Heidelberg*

## Sprachen

**David M. Bunis (Hg.): Leshonot yehude Sefarad ve-ha-mizrach ve-sifruyotem/Languages and Literatures of Sephardic and Oriental Jews. Mossad Bialik/Misgav Yerushalayim: Jerusalem 2009. \*484 S. [hebr.] + 434 S. [lat.], mit Abb., 44 USD.**

Bei dem umfangreichen Band handelt es sich um die Akten eines Kongresses, der im Juni 2000 in Jerusalem stattgefunden hat (Proceedings of The Sixth International Congress for Research on the Sephardi and Oriental Jewish Heritage). Die Beiträge sind in verschiedenen Sprachen verfasst – 21 davon in Ivrit, die anderen 26 in Englisch, Französisch oder Spanisch. Zu den hebräischen Beiträgen gibt es eine Zusammenfassung in englischer Sprache (hier fehlt allerdings der Beitrag von Yizchak Grünfeld zu den äthiopischen Juden).

Der Sammelband, der ein großes Spektrum von Themen beinhaltet, ist in mehrere Sektionen eingeteilt: A. Jewish Languages: Comparative and Theoretical Approaches; B. Judeo-Spanish and other Jewish Languages in Iberia (diese Sektion ist wiederum in zwei Bereiche unterteilt, nämlich in 1. Sprache und 2. Literatur, Folklore und Musik); dann folgt C. Jewish Elements in Spanish Lite-

lature; und D. Jewish Elements in French Literature. Er endet mit E. The Literature of Georgian Jewry. Die letzte Sektion enthält nur einen einzigen Aufsatz von Constantine Lerner, der aber inhaltlich nicht recht zum Thema passt, ähnlich wie die zwei in Sektion D enthaltenen Beiträge, die das Judenspanische bestenfalls streifen. Im Folgenden kann leider nur eine kleine repräsentative Auswahl der überwiegend interessanten und informativen Beiträge berücksichtigt werden.

Im Vorwort des Herausgebers und im ersten Beitrag von Moshe Bar-Asher („Aspects in the Study of Jewish Languages and Literatures“, S. \*25-41) wird das breite Feld der „Comparative Jewish Interlinguistics“ umrissen. Sowohl das Forschungsgebiet als auch seine Geschichte werden dargestellt, und eine umfangreiche Bibliographie dokumentiert jeweils die wichtigsten einschlägigen Publikationen.

Moshe Bar-Asher unterstreicht zunächst die Daseinsberechtigung dieser Forschungsrichtung. Die Vorbehalte gegen eine wissenschaftliche Beschäftigung mit den so genannten Judensprachen spiegeln nach seiner Darstellung entweder eine (puristisch inspirierte) Abneigung gegen diese mal als „korrupt“, mal als „gemischt“ (*fusion language*) bezeichneten Sprachformen oder – möchte man hinzufügen – Minderwertigkeitskomplexe der Sprecher dieser Sprachen (besonders derjenigen, die sie sich mühsam abgewöhnt hatten, wie im Falle des Maskil Salomon Maimon) wider. Der oft aufgestellten Behauptung, das Jiddische und das Judenspanische seien arme und daher minderwertige Sprachen, setzte ein Journalist in einer Ausgabe von „Aksyón“, die 1938 in Salonika erschien, voller Stolz entgegen: „Xalvá ke koman los ke dizen ke mwestra lingwa es prove!“ [„Wer behauptet, unsere Sprache sei arm, soll Abfälle essen“]. Denjenigen Vertretern der Vergleichenden Sprachwissenschaft, die der Auffassung sind, dass eine komparatistische Behandlung von jüdischen Sprachen, wie beispielsweise Jiddisch und Judenspanisch, einer soliden Grundlage entbehre, hält Bar-Asher entgegen, dass die „Comparative Jewish Interlinguistics“ alle Kriterien seriöser Forschung erfüllen. Wenn es dafür noch eines Beweises gebraucht hätte, ließe sich der hier vorliegende Band zur judenspanischen Sprache (*Judezmo* und/oder *Ladino*) und Literatur anführen. Zahlreiche frühere Studien, es sei an dieser Stelle nur diejenige von Blondheim (*Les parlers judéo-romans et la Vetus Latina*, 1925) genannt, haben bereits gezeigt, wie viele Gemeinsamkeiten die von Juden gesprochenen Sprachen aufweisen, von denen sich einige auf der Basis der hebräischen Sakralsprache und der Sprache des Talmud erklären lassen, andere mit dem jüdischen Glauben und den damit verbundenen

Ritualen, Gebeten und Bräuchen und nicht zuletzt mit der gemeinsamen Exilerfahrung sowie den daraus resultierenden linguistischen Konsequenzen. So zeigen sich beispielsweise Ähnlichkeiten im Sprachkontakt in den jeweiligen Entlehnungsprozessen.

Diesem Komplex widmet sich David M. Bunis in seinem ausführlichen Beitrag „Judezmo Analytic Verbs with a Hebrew-Origin Participle: Evidence of Ottoman Influence“ (S. \*94-166). Wie zu erwarten, ist sein Aufsatz einer der profundesten in diesem Sammelband. Seit Jahrzehnten beschäftigt sich Bunis intensiv mit dem Judenspanischen und hat bereits zahlreiche Monographien, unter anderem ein Wörterbuch (*A Lexicon of the Hebrew and Aramaic Elements in Modern Judezmo*, 1993) zu diesem Thema veröffentlicht. Als ein besonderes Merkmal aller so genannten Judensprachen untersucht Bunis hier analytische oder periphrastische Verben (auch „light verbs“ genannt), die mit einem als Prädikat verwendeten hebräischen Element verbunden werden, dies kann ein Einzelwort oder auch eine ganze Phrase (Syntagma) sein. Oftmals handelt es sich bei den Verben um Hilfsverben wie ‚machen‘, ‚tun‘, ‚sagen‘. Um beispielsweise das Handlungskonzept ‚zu Beginn des Sabbat einen Segen über den Wein sprechen‘ auszudrücken, wofür im Hebräischen das synthetische Verb *qiddeš* steht, finden wir in verschiedenen Judensprachen folgende periphrastische Ausdrucksweise: judenspanisch *dezir/ (f)azer kiduš* (‚kiduš machen‘), juden-italienisch *fare chidus*, judenpersisch *qidnuš guftan* und jiddisch *kidesh makebn*. Dass moderne Israelis im Hebräischen ebenfalls diese Periphrase benutzen (*asa* [‚machen‘] *kiduš*), spricht Bunis zufolge für eine Beeinflussung durch andere Judensprachen. Oftmals handelt es sich bei dem hebräischen Element um ein Partizip, das dann mit dem Hilfsverb ‚sein‘ kombiniert wird, z. B. judenspanisch *ser over*, jiddisch *oyver zayn* (‚jüdisches Recht verletzen‘). Bunis analysiert die Häufigkeit der letztgenannten Konstruktion innerhalb des Judenspanischen (im mündlichen und schriftlichen Sprachgebrauch) und im Vergleich verschiedener Judensprachen (besonders Judenspanisch und Jiddisch), mit dem Ergebnis, dass sie im 19. Jahrhundert in rabbinischen Schriften am häufigsten Verwendung fand. Außerdem untersucht er verschiedene Bildungstypen und eventuelle Bedeutungsverschiebungen. Seine sowohl inhaltlich als auch formal bestechende Studie beschließt ein Anhang mit judenspanischen Beispielwörtern (*Appendix A* umfasst 50 Lexeme, *Appendix B* enthält zahlreiche Konstruktionen des Hilfsverbs *ser* (‚sein‘) mit unterschiedlichen hebräischen Verbformen).

In ihrem Beitrag „The Debate Over Pre-Expulsion Judeo-Spanish“ (S. \*167-187) wirft Elaine R. Miller nochmals die  *vexata quaestio*  auf, ob das Judenspanische bereits vor der Vertreibung aus Spanien (1492) existiert habe, oder ob es erst im Exil entstanden sei, wie die Mehrheit der modernen Forscher (Besso, Sephiha, Révah, Minervini, Varvaro, Penny) meinen. Zwar gelingt es der Autorin, einige wichtige Schwachpunkte und interessanterweise auch Gemeinsamkeiten beider Thesen aufzuzeigen, doch kann sie keine entscheidende Neuigkeit vorbringen. Sie endet lediglich mit der Feststellung, man könne sich sehr gut vorstellen [!], dass es eine von der Sprache (vom Dialekt) der Mehrheitsgesellschaft abweichende Sprachvarietät der iberischen Juden gegeben haben könnte.

Ora (Rodríguez) Schwarzwald stellt in ihrem Beitrag („Judeo-Spanish Genres Based on External and Internal Text Features“ [hebr.]) Kriterien zur Bestimmung und Einordnung judenspanischer Texte dar. Zu den externen Kriterien zählt sie (a) *Origin*: die Herkunft des Autors/Verfassers, die Umstände, unter denen der Text verfasst wurde, das Erscheinungsjahr und die Entstehungsweise des Textes (Übersetzung, Fiktion etc.); (b) *State*: Mediale Eigenschaften (gesprochener vs. geschriebener Text, Verwendung des hebräischen oder lateinischen Alphabets), Textgattung und -struktur; und (c) *Aim*: Zielpublikum und Autorenabsicht. Zuletzt nennt sie noch zwei interne [textimmanente] Kriterien, nämlich (a) *Topic*: Handelt es sich um jüdische Themen oder nicht? Werden sie ernsthaft oder humoristisch behandelt? und (b) *Style*. Insgesamt sind diese Kriterien jedoch noch recht diskutabel und nicht wirklich definitiv. Eine präzise Texttypologie ist aber notwendig, um auch linguistische Charakteristika schlüssig bewerten zu können.

Der Beitrag von Sarah Bunin Benor „Lexical Othering in Judezmo: How Ottoman Sephardim Refer to Non-Jews“ (S. \*65-85) behandelt aus soziolinguistischer Perspektive judenspanische Bezeichnungen für Nicht-Juden und nicht-jüdische Begriffe. Dabei führt sie zum Vergleich auch jiddische Ausdrücke wie *tifle* (< hebr. *tifla* ‚Unreines, Obszönes‘) an, das als Bezeichnung für ‚Kirche‘ dient. Wie im Judenspanischen – wo das Wort spöttisch mancher Leute Gewohnheit bezeichnet, das Gebet einfach immer wieder zu unterbrechen, um von Anderem zu reden – handelt es sich um ein Wortspiel mit hebräisch *tefilla* (‚Gebet‘).

Sarah Abrevaya Stein zeichnet in ihrem Beitrag „Language Politics and the First Judeo-Spanish Daily of the Ottoman Empire“ (S. \*386-397) die Sprachdebatte in der Zeitung „El Tyempo“ (‚Die Zeit‘) nach, die von 1872 bis 1930

in Istanbul in judenspanischer Sprache erschien. Daneben stand auch noch das Französische als Kultur- und Literatursprache, dessen Kenntnis bei den Lesern vorausgesetzt wurde (zumal „El Tyempo“ durch die *Alliance Israélite Universelle* unterstützt wurde, die sowohl eine „Occidentalisation“ (Verwestlichung) als auch eine Französisierung der orientalischen Juden als Aufgabe ihrer „mission civilisatrice“ verstand). Nicht zuletzt erschienen Artikel auf Türkisch in hebräischen Buchstaben. Dies wurde von den Herausgebern zunächst mit der Tatsache begründet, dass man nun einmal unter osmanischer Herrschaft lebe. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts aber änderte sich die Einstellung und die Zeitung begann einer „Turkifikasyon“ (zum ersten Mal in der Ausgabe Nr. 31 vom 17. Januar 1901 erwähnt) ausdrücklich Vorschub zu leisten. Es wurde argumentiert, dass das Judenspanische zahlreiche türkische Wörter entlehnt habe, was das Erlernen des Türkischen mithin erleichtere. Die *Jungtürkische Revolution* (1908-12) schien in den Augen der Herausgeber von „El Tyempo“ eine Integration in die türkische Gesellschaft zu befördern. Allerdings nannten noch 1927 85 % der türkischen Juden Judenspanisch ihre Muttersprache. Die Debatte um die Sprachwahl, die in dieser Zeitung geführt wurde, steht im Zusammenhang mit der konfliktreichen Identitätssuche der osmanischen Juden, und ist somit, laut Autorin, „a barometer of this struggle“.

Die Vielzahl der in diesem Band versammelten Beiträge, in denen ganz verschiedene Gegenstände mit unterschiedlichen Forschungsansätzen und Methoden behandelt werden, verdeutlicht – allen Gegnern dieses Gegenstandes, die es unter Linguisten noch immer gibt, zum Trotz –, dass die „Comparative Jewish Interlinguistics“ ein klar zu bestimmendes Forschungsfeld darstellen, das vielfältige linguistische Erkenntnisse verspricht, und zeigt zugleich auf beeindruckende Weise, wie viel auf diesem Gebiet in den letzten Jahrzehnten bereits geleistet wurde. Zudem vermittelt sich eine Vorstellung davon, welche Forschungsvorhaben in den kommenden Jahren noch zu verwirklichen sind. All das macht diesen Sammelband für jeden Interessierten unersetzlich.

*Rafael Arnold, Paderborn*

## Ausgewählte Neuerscheinungen

### 1 Religion und Philosophie

Adelmann, Dieter (2010): „Reinige dein Denken“ – Über den jüdischen Hintergrund der Philosophie von Hermann Cohen. Aus dem Nachlass hg., ergänzt und mit einem einleitenden Vorwort versehen von Görgo K. Hasselhoff. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Barth, Roderich; Barth, Ulrich; Osthövenner, Claus-Dieter (Hg.) (2010): Christentum und Judentum. Akten des Kongresses der Internationalen Schleiermacher-Gesellschaft in Halle, März 2009. Berlin: de Gruyter.

Benjamin, Walter (2009): Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe. Band 8: Einbahnstraße. Hg. von Detlev Schöttker. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Cohen, Hermann (2009): Werke. Band 3: Kants Begründung der Ästhetik. Hg. von Helmut Holzhey. Hildesheim: Olms.

Cohen, Joseph (2009): Hegels jüdischer Geist. Deutsche Erstausgabe. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Dahmen, Ulrich; Schnocks, Johannes (Hg.) (2010): Juda und Jerusalem in der Seleukidenzeit. Herrschaft – Widerstand – Identität. Festschrift für Heinz-Josef Fabry. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Ehrlich, Ernst Ludwig (2009): Von Hiob zu Horkheimer. Gesammelte Schriften zum Judentum und seiner Umwelt. Hg. von Walter Homolka und Tobias Barniske. Berlin: de Gruyter.

Fonti, Diego (2009): Levinas und Rosenzweig. Das Denken, der Andere und die Zeit. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Granerød, Gard (2010): Abraham and Melchizedek. Scribal Activity of Second Temple Times in Genesis 14 and Psalm 110. Berlin: de Gruyter.

Grözinger, Karl Erich (2009): Jüdisches Denken. Theologie, Philosophie, Mystik. Band 3: Von der Religionskritik der Renaissance zu Orthodoxie und Reform im 19. Jahrhundert. Frankfurt a. M.: Campus.

Grözinger, Karl Erich (2009): *Religionen und Weltanschauungen. Werte, Normen, Fragen in Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus/Buddhismus, Esoterik und Atheismus. Band 1: Judentum.* Berlin: Bwv.

Heijne, Camilla Hélena von (2010): *The Messenger of the Lord in Early Jewish Interpretations of Genesis.* Berlin: de Gruyter.

Heuer, Wolfgang; Heiter, Bernd; Rosenmüller, Stefanie (2010): *Arendt-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung.* Stuttgart: J.B. Metzler.

Hotam, Yotam (2010): *Moderne Gnosis und Zionismus. Kulturkrise, Lebensphilosophie und nationaljüdisches Denken.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Ibn-Gabirol, Salomon (2009): *Fons vitae – Lebensquelle. Kapitel I und II. Lateinisch – Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Ottfried Fraisse.* Freiburg i. Br.: Herder.

Kaminska, Monika (2010): *Dialogische Pädagogik und das Verhältnis zum Anderen. Janusz Korczak und Martin Buber im Lichte der Philosophie von Emmanuel Levinas.* Münster: Waxmann.

Knobloch, Harald (2009): *Die nachexilische Prophetentheorie des Jeremiabuches.* Wiesbaden: Harrassowitz.

Krupp, Michael (Hg.) (2010): *Die Mischna. Frauen – Seder Nashim.* Frankfurt a. M.: Verlag der Weltreligionen.

Mendelssohn, Moses (2009): *Ausgewählte Werke: Studienausgabe. Band 1: Schriften zur Metaphysik und Ästhetik 1755 – 1771. Band 2: Schriften zu Aufklärung und Judentum 1770 – 1786. Hg. von Christoph Schulte, Andreas Kennecke und Grażyna Jurewicz.* Darmstadt: WBG.

Mor, Menahem; Reiterer, Friedrich Vinzenz; Winkler, Waltraud (2010): *Samaritans' Past and Present. Current Studies.* Berlin: de Gruyter.

Nachama, Andreas; Hartmann, Noga; Sievers, Jonah; Bucholtz, Erika (2009): *Tefillot lekol hassana. Jüdisches Gebetbuch.* Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus.

Palmier, Jean-Michel (2009): *Walter Benjamin. Leben und Werk.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.



Pollok, Anne (2010): Facetten des Menschen. Zur Anthropologie Moses Mendelssohns. Hamburg: Meiner.

Pummer, Reinhard (2009): The Samaritans in Flavius Josephus. Tübingen: Mohr Siebeck.

Reitemeyer, Ursula (2009): Feuerbach und der Judaismus. Münster: Waxmann.

Scholem, Gershom (2010): Das Davidschild. Geschichte eines Symbols. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag.

Weidner, Daniel (Hg.) (2010): Profanes Leben. Walter Benjamins Dialektik der Säkularisierung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

## **2 Geschichte, Kulturgeschichte und Politik**

Arendt, Hannah; Scholem, Gershom (2009): Der Briefwechsel 1939 – 1964. Hg. von Marie-Luise Knott. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag.

Aptroot, Marion; Kennecke, Andreas; Schulte, Christoph (2010): Isaak Euchel. Der Kulturrevolutionär der jüdischen Aufklärung. Hannover: Wehrhahn.

Bartal, Israel; Granierer, Liliane (2010): Die Geschichte der Juden im östlichen Europa. 1772 – 1881. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Baumgarten, Albert (2010): Elias Bickerman as a Historian of the Jews. A Twentieth Century Tale. Tübingen: Mohr Siebeck.

Beckmann, Ralf (2009): Juden in Fellbach und Waiblingen 1930 – 1952. Remshalden: BAG-Verlag.

Benz, Wolfgang; Distel, Barbara (Hg.) (2009): Der Ort des Terrors. Geschichte der nationalsozialistischen Konzentrationslager. Band 9: Arbeitserziehungslager, Ghettos, Jugendschutzlager, Polizeihaftlager, Sonderlager, Zigeunerlager, Zwangsarbeiterlager. München: C.H. Beck.

Benz, Wolfgang; Mihok, Brigitte (Hg.) (2009): Holocaust an der Peripherie. Judenpolitik und Judenmord in Rumänien und Transnistrien 1940 – 1944. Berlin: Metropol.

Binnenkade, Alexandra (2009): Kontaktzonen. Jüdisch-christlicher Alltag in Lengnau. Köln: Böhlau.

Brocke, Michael (Hg.) (2009): *Verborgene Pracht. Der jüdische Friedhof Hamburg-Altona. Aschkenasische Grabmale.* Dresden: Sandstein.

Brocke, Michael; Carlebach, Julius (Hg.) (2009): *Biographisches Handbuch der Rabbiner. Teil 2: Die Rabbiner im deutschen Reich 1871 – 1945.* Bearbeitet von Katrin Nele Jansen. München: Saur.

Brüggemann, Cord (2009): *Flucht in den Zivilprozess. Antisemitischer Wirtschaftsboykott vor den Zivilgerichten der Weimarer Republik.* Berlin: Metropol.

Brunner, José; Lavi, Shai (Hg.) (2009): *Juden und Muslime in Deutschland. Recht, Religion, Identität.* Göttingen: Wallstein.

Closel, Amaury du (2010): *Ersticke Stimmen. „Entartete Musik“ im Dritten Reich.* Wien: Böhlau.

Dieckmann, Christoph; Quinkert, Babette (Hg.) (2009): *Im Ghetto 1939 – 1945. Neue Forschungen zu Alltag und Umfeld.* Göttingen: Wallstein.

Diez, Heinrich Friedrich von (2010): *Frühe Schriften. (1772 - 1784).* Hg. von Manfred Voigts. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Ernst, Petra; Lamprecht, Gerald (Hg.) (2009): *Konzeptionen des Jüdischen. Kollektive Entwürfe im Wandel.* Innsbruck: StudienVerlag.

Fasel, Peter (2010): *Revolte und Judenmord. Hartwig von Hundt-Radowsky (1780 – 1835). Biografie eines Demagogen.* Berlin: Metropol.

Feiner, Shmuel (2009): *Moses Mendelssohn. Ein jüdischer Denker in der Zeit der Aufklärung.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Gelber, Mark H.; Hessing, Jakob; Jütte, Robert (Hg.) (2009): *Integration und Ausgrenzung. Studien zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart.* Festschrift für Hans Otto Horch zum 65. Geburtstag. Unter Mitarbeit von Dominic Bitzer, Doris Vogel und Michaela Wirtz. Tübingen: Niemeyer.

Goodbody, Axel (Hg.) (2009): *Dislocation and Reorientation. Exile, Division and the End of Communism in German Culture and Politics.* In Honour of Ian Wallace. Amsterdam: Rodopi.

Grözinger, Karl Erich (Hg.) (2009): Die Stiftungen der preußisch-jüdischen Hofjuweliersfamilie Ephraim und ihre Spuren in der Gegenwart. Wiesbaden: Harrassowitz.

Grözinger, Karl Erich (2010): Der Ba'al Schem von Michelstadt. Ein deutsch-jüdisches Heiligenleben zwischen Legende und Wirklichkeit. Beigegeben: Die Legenden vom Baalschem aus Michelstadt von Judaeus und Artur Kahn. Frankfurt a. M.: Campus.

Grübel, Monika; Mölich, Georg; Pracht-Jörns, Elfi (Hg.) (2010): Jüdische Lebenswelten im Rheinland. Kommentierte Quellen zur jüdischen Geschichte im Rheinland. Köln: Böhlau.

Guesnet, François (Hg.) (2009): Der Fremde als Nachbar. Polnische Positionen zur jüdischen Präsenz. Texte seit 1800. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Heer, Hannes; Kesting, Jürgen; Schmidt, Peter (2009): Verstummete Stimmen. Die Vertreibung der „Juden“ aus der Oper 1933 bis 1945. Der Kampf um das Hessische Landestheater Darmstadt. Eine Ausstellung (Hessisches Staatstheater und Hessisches Staatsarchiv Darmstadt, 6. September bis 31. Oktober 2009). Berlin: Metropol.

Herbeck, Ulrich (2009): Das Feindbild vom „jüdischen Bolschewiken“. Zur Geschichte des russischen Antisemitismus vor und während der Russischen Revolution. Berlin: Metropol.

Kaplan, Marion (2009): Zuflucht in Santo Domingo. Die jüdische Flüchtlings-siedlung in Sosúa. 1940 – 1945. Göttingen: Wallstein.

Kasper-Holtkotte, Cilli (2010): Die jüdische Gemeinde von Frankfurt/Main in der Frühen Neuzeit. Familien, Netzwerke und Konflikte eines jüdischen Zentrums. Berlin: de Gruyter.

Kirchner, Sascha (2009): Walter Benjamin und das Wiener Judentum zwischen 1900 und 1938. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Klein, Hans-Günter; Schulte, Christoph (Hg.) (2009): Zum 200. Geburtstag von Felix Mendelssohn-Bartholdy (= Mendelssohn-Studien 16). Hannover: Wehrhahn.

Klein, Hillel (2009): Überleben und Versuche der Wiederbelebung. Psychoanalytische Studien mit Überlebenden der Shoah und mit ihren Familien in Israel

und in der Diaspora. 2. unveränderte Aufl. (= Jahrbuch der Psychoanalyse 20). Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog.

Klieber, Rupert (2009): Jüdische christliche muslimische Lebenswelten der Donaumonarchie. 1848-1918. Wien: Böhlau.

Kosman, Admiel (2009): Men's World. Reading Masculinity in Jewish Stories in a Spiritual Context. Würzburg: Ergon.

Levine, Lee I.; Schwartz, Daniel R. (Hg.) (2009): Jewish Identities in Antiquity. Studies in Memory of Menahem Stern. Tübingen: Mohr Siebeck.

Lévy-Hass, Hanna (2009): Tagebuch aus Bergen-Belsen. 1944 – 1945. Hg. von Amira Hass. München: C.H. Beck.

Marcuse, Reinhard (2009): Mit dem Leben davonkommen. Köln: Kölnisches Stadtmuseum.

Mendels, Doron; Edrei, Arye (2010): Zweierlei Diaspora. Zur Spaltung der antiken jüdischen Welt. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Mendelssohn Bartholdy, Lea (2010): „Ewig die deine“ – Briefe an Henriette von Pereira-Arnstein. Hg. von Wolfgang Dinglinger und Rudolf Elvers. 2 Bände. Hannover: Wehrhahn.

Nahmia, Nina (2009): Réina Gilberta. Ein Kind im Ghetto von Thessaloniki. Berlin: Metropol.

Pilarczyk, Ulrike; Mietzner, Ulrike (2009): Gemeinschaft in Bildern. Jüdische Jugendbewegung und zionistische Erziehungspraxis in Deutschland und Palästina/Israel. Göttingen: Wallstein.

Porezag, Karsten (2009): Ernst Leitz aus Wetzlar und die Juden. Mythos und Fakten. Zur Emigration deutscher Juden 1933 – 1941. Berlin: Metropol.

Richers, Julia (2009): Jüdisches Budapest. Kulturelle Topographien einer Stadtgemeinde im 19. Jahrhundert. Köln: Böhlau.

Rueß, Susanne (2009): Stuttgarter jüdische Ärzte während des Nationalsozialismus. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Sahm, Ulrich W. (2010): Alltag im Gelobten Land. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Salmhofer, Gudrun (2009): „Was einst gewesen ist, bleibt in uns“ – Erinnerung und Identität im erzählerischen Werk Lenka Reinerová. Innsbruck: StudienVerlag.

Samter, Hermann; Fraenkel, Daniel (2009): „Worte können das ja kaum verständlich machen“ – Briefe 1939 – 1943. Göttingen: Wallstein.

Schäfer, Peter; Thornton, Claus-Jürgen (2010): Judenhaß und Judenfurcht. Die Entstehung des Antisemitismus in der Antike. Frankfurt a. M.: Verlag der Weltreligionen.

Schäfer-Richter, Uta (2009): Im Niemandsland. Christen jüdischer Herkunft im Nationalsozialismus. Das Beispiel der hannoverschen Landeskirche. Göttingen: Wallstein.

Schalm, Sabine (2009): Überleben durch Arbeit? Außenkommandos und Außenlager des KZ Dachau 1933 – 1945. Berlin: Metropol.

Schlüter, Petra (2010): Berthold Auerbach. Ein Volksaufklärer im 19. Jahrhundert. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Schmidt, Carsten (2010): Kafkas fast unbekannter Freund. Leben und Werk von Felix Weltsch. Philosoph, Journalist und Zionist. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Schminck-Gustavus, Christoph U. (2010): Winter in Griechenland. Krieg – Besatzung – Shoah 1940 – 1944. Göttingen: Wallstein.

Schoor, Kerstin (Hg.) (2010): Zwischen Rassenhass und Identitätssuche. Deutsch-jüdische literarische Kultur im nationalsozialistischen Deutschland. Göttingen: Wallstein.

Schubert, Günter (Hg.) (2009): Erkaufte Flucht. Der Kampf um den Haavara-Transfer. Berlin: Metropol.

Schwerendt, Matthias (2009): „Trau keinem Fuchs auf grüner Heid, und keinem Jud bei seinem Eid“ – Antisemitismus in nationalsozialistischen Schulbüchern und Unterrichtsmaterialien. Berlin: Metropol.

Senarclens Grancy, Antje de; Zettelbauer, Heidrun (Hg.) (2010): Architektur. Vergessen: Jüdische Architekten in Graz. Wien: Böhlau.

Simbürger, Brigitta Elisa (2009): Faktizität und Fiktionalität. Autobiografische Schriften zur Shoah. Berlin: Metropol.

Smend, Rudolf (2010): Vier Epitaphe. Die Basler Hebraistenfamilie Buxtorf. Berlin: de Gruyter.

Sonder, Ines (2009): Lotte Cohn. Baumeisterin des Landes Israel. Eine Biographie. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag.

Strobel, Till (2009): Jüdisches Leben unter dem Schutz der Reichserbmarschälle von Pappenheim 1650 – 1806. Epfendorf: bibliotheca academica.

Theune, Claudia; Walzer, Tina (Hg.) (2010): Jüdische Friedhöfe. Kultstätte, Erinnerungsort, Denkmal. Wien: Böhlau.

Vogel-Klein, Ruth (Hg.) (2010): Les premières voix. Die ersten Stimmen. L'écriture de la Shoah en langue allemande 1945-1963. Deutschsprachiges Schreiben über die Shoah 1945 – 1963. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Wagner, Jens-Christian (2009): Ellrich 1944/45. Konzentrationslager und Zwangsarbeit in einer deutschen Kleinstadt. Göttingen: Wallstein.

Xeravits, Géza G.; Dušek, Jan (Hg.) (2010): The Stranger in Ancient and Mediaeval Jewish Tradition. Papers Read at the First Meeting of the JBSCE, Piliscsaba, 2009. Berlin: de Gruyter.

Ziege, Eva-Maria (2009): Antisemitismus und Gesellschaftstheorie. Die Frankfurter Schule im amerikanischen Exil. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

### **3 Literatur, Musik und Kunst**

Anz, Thomas (2009): Franz Kafka. Leben und Werk. München: C.H. Beck.

Bode-Jarsumbeck, Daniela (2009): Die literarischen Reportagen Hanna Kralls. Gedächtnis an die ostjüdische Lebenswelt und die Shoah. Wiesbaden: Harrasowitz.

Chiarini, Paolo; Hinderer, Walter (Hg.) (2010): Heinrich Heine. Ein Wegbereiter der Moderne. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Cohen-Mushlin, Aliza; Gauding, Daniela (2009): Beiträge zur jüdischen Architektur in Berlin. Internationales Kolloquium am 12. Juni 2008 in Berlin. Petersberg: Imhof.

Cohen-Mushlin, Aliza; Thies, Harmen H. (Hg.) (2010): Jewish Architecture in Europe. Proceedings of the International Congress in Braunschweig 8-11 October 2007. Petersberg: Imhof.

Gelber, Mark H.; Hessing, Jakob; Jütte, Robert (Hg.) (2009): Integration und Ausgrenzung. Studien zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart. Festschrift für Hans Otto Horch zum 65. Geburtstag. Unter Mitarbeit von Dominic Bitzer, Doris Vogel und Michaela Wirtz. Tübingen: Niemeyer.

Gelhard, Dorothee (2010): Zwischen Sagen und Zeigen. Sakrale Repräsentationen. Theorie einer performativen Intertextualität. Paderborn: Fink.

Heer, Hannes; Kesting, Jürgen; Schmidt, Peter (2009): Verstummte Stimmen. Die Vertreibung der „Juden“ aus der Oper 1933 bis 1945. Der Kampf um das Hessische Landestheater Darmstadt. Eine Ausstellung (Hessisches Staatstheater und Hessisches Staatsarchiv Darmstadt, 6. September bis 31. Oktober 2009). Berlin: Metropol.

Lenhart, Markus Helmut (2009): Du sollst Dir ein Bild machen. Jüdische Kunst in Theorie und Praxis von David Kaufmann bis zur „Kultur-Lige“. Innsbruck: StudienVerlag.

Lezzi, Eva; Salzer, Dorothea M. (Hg.) (2009): Dialog der Disziplinen. Jüdische Studien und Literaturwissenschaft. Berlin: Metropol.

Olschner, Leonard (2010): Paul Celan. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Schijf, Huibert; Voolen, Edward van (Hg.) (2010): Gedurfd Verzamelen. Van Chagall tot Mondriaan. Zwolle: Waanders.

Schoor, Kerstin (2010): Zwischen Rassenhass und Identitätssuche. Deutsch-jüdische literarische Kultur im nationalsozialistischen Deutschland. Göttingen: Wallstein.

Vogt-Moykopf, Chaim (2009): Buchstabenglut. Jüdisches Denken als universelles Konzept in der deutschsprachigen Literatur. Frankfurt a. M.: Campus.

#### **4 Sprachen**

Althaus, Hans Peter (Hg.) (2009): Deutsche Wörter jiddischer Herkunft. Ein Lexikon. Limitierte Sonderausgabe. München: C.H. Beck.

Aptroot, Marion; Gruschka, Roland (2010): Jiddisch. Geschichte und Kultur einer Weltsprache. München: C.H. Beck.

Isaksson, Bo; Kammensjö, Heléne; Persson, Maria (2009): Circumstantial Qualifiers in Semitic. The Case of Arabic and Hebrew. Wiesbaden: Harrassowitz.



## 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 (Hg.): „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 jüdenfeindliche 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 Kühn, Christoph: 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 „Gauernerleben“ 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.

**Band 5 Denz, Rebekka: Bundistinnen. Frauen im Allgemeinen Jüdischen Arbeiterbund („Bund“) dargestellt anhand der jiddischen Biographiensammlung „Doires Bundistn“. Potsdam 2009. ISBN 978-3-940793-58-4 Universitätsverlag Potsdam.**

Im fünften Band der Reihe Pri ha-Pardes skizziert Rebekka Denz die Geschichte von Frauen im Allgemeinen Jüdischen Arbeiterbund („Bund“) seit seiner Gründung 1897 bis zum Jahr 1939. Durch das Prisma der gewählten Hauptquelle – die Frauenbiographien der „Doires Bundistn“, einer jiddischsprachigen Biographiensammlung verfasst von Mitgliedern des „Bund“ – werden das Mitwirken und die Bedeutung von Frauen in dieser sozialistischen, jiddischistischen Bewegung Ost(mittel)europas dargestellt. Zudem wird ein erster Versuch unternommen, diesen Teil der bundischen Parteigeschichtsschreibung hinsichtlich ihrer (Re-) Konstruktionsprinzipien zu lesen.

Die Arbeit gliedert sich dabei analog zum bundischen Selbstverständnis und der geographischen Verschiebung seines Hauptwirkungsfeldes in zwei Teile: Frauen im „Russischen Bund“ (1897-1917) und Frauen im „Polnischen Bund“ (1918-1939). Die Auswirkungen der unterschiedlichen historischen Kontexte auf lebensweltliche Aspekte, Tätigkeiten in Bewegung und Partei sowie Tendenzen der Lebensgestaltung der Bundistinnen werden anhand von drei Vergleichskapiteln aufgezeigt; weitere Einzelkapitel behandeln zeitspezifische Aspekte. Die Instabilität der Lebensverhältnisse für die Mitglieder im illegalen „Russischen Bund“ bzw. die größere Stabilität in der Zeit des „Bund“ in Polen als legale Partei bilden wichtige, bislang vernachlässigte Faktoren bei der Betrachtung der weiblichen Lebensmuster.

**Band 6 Heikaus, Ulrike: Deutschsprachige Filme als Kulturinsel. Zur kulturellen Integration der deutschsprachigen Juden in Palästina 1933-1945. Potsdam 2009. ISBN 978-3-940793-36-2 Universitätsverlag Potsdam.**

Im sechsten Band der Reihe Pri ha-Pardes untersucht Ulrike Heikaus die deutschsprachigen Filme, die zwischen 1933 und 1945 aus Mitteleuropa nach Palästina importiert und einer breiten Öffentlichkeit vorgeführt wurden. Im Mittelpunkt der Analyse steht die Bedeutung und Repräsentation dieser deutschsprachigen Filme in der palästinensischen Filmkultur, ihre Wahrneh-

mung und Rezeption, vor allem durch die deutschsprachigen Einwanderer selbst.

Mehr als zweihundert deutschsprachige Filme wurden in den palästinensischen Kinotheatern während der Jahre 1930 bis 1945 in Palästina zum Teil über Jahre hinweg regelmäßig aufgeführt. Doch wie sehr waren diese Filme tatsächlich in der hebräischsprachigen Öffentlichkeit präsent? Wie wurde für sie geworben? Und wie wurden diese Filme von den deutschsprachigen Einwanderer wahrgenommen? Antworten dazu geben dabei vor allem die in Palästina in den dreißiger und vierziger Jahren erschienenen Zeitungen in deutscher Sprache, die den Neueinwanderern als Mittel zur sozialen Kommunikation und Plattform für gesellschaftliches, kulturelles und soziales Leben zur Verfügung standen. Untersucht werden ferner Materialien israelischer Archive, die über den Aspekt des deutschsprachigen Filmimports und die Vermarktung der Filme im Kontext der frühen Kinokultur im damaligen Palästina Aufschluss geben.

**Band 7: Heidenhain, Brigitte: Juden in Schwedt. Ihr Leben in der Stadt von 1672 bis 1942 und ihr Friedhof, Potsdam 2010.  
ISBN 978-3-86956-050-2 Universitätsverlag Potsdam.**

Im siebten Band der Reihe Pri ha-Pardes beschreibt Brigitte Heidenhain die sich über 270 Jahre erstreckende, wechselvolle Geschichte des jüdischen Lebens in der brandenburgischen Stadt Schwedt an der Oder.

Grundlage für die authentische Darstellung sind Originalquellen, die in großem Umfang in Berliner, brandenburgischen und Jerusalemer Archiven zu finden sind.

Im 17. und 18. Jahrhundert galten Juden in Brandenburg als „Fremde“ und jeder Einzelne musste um Aufenthaltsrecht und Handelserlaubnis kämpfen.

Erleichterung brachten erst die preußischen Reformen zu Anfang des 19. Jahrhunderts. Die 1812 gewonnene Niederlassungs- und Gewerbefreiheit führte bald zu einer deutlichen Vergrößerung der Gemeinde, der sich auch die jüdischen Einwohner des nahe gelegenen Städtchens Vierraden anschlossen. Seit Ende des 19. Jahrhunderts nahm die Mitgliederzahl durch viele Wegzüge jedoch wieder ab. Es folgte im 20. Jahrhundert das schnelle und vollständige Ende der jüdischen Gemeinde in Schwedt durch den nationalsozialistischen Massenmord. In der Datenbank der Gedenkstätte Yad Vashem in Jerusalem

wird die Erinnerung an 60 namentlich bekannte ermordete Schwedter Juden aufbewahrt. Nachfahren von Überlebenden hat es in alle Welt verschlagen. Der Band wird mit der Beschreibung des jüdischen Friedhofs und der Erfassung der Grabinschriften abgeschlossen.

## **Autorinnen und Autoren des Heftes**

**Rafael Arnold**, Prof. Dr., 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.

**Silviu Costachie**, Prof. Dr., is the Vice-dean of Faculty of Geography at University of Bucharest and the author of several books and articles about the Jews of Romania. His Ph.D. work "Jews of Romania-A Human Geography Survey", a result of nine years of study, was the first human geographical approach of the Jewish population of Romania (University of Bucharest Publishing House, 2004, 330 pages). He is the founder and Director of the Research Center for Regional Development and European Integration at University of Bucharest.

**Michael Dallapiazza**, geboren 1954, ist Professor für Germanische Philologie und Deutsche Literatur an der Universität Urbino und leitet dort das Centro Studi di Cultura Ebraica.

**Rebekka Denz**, MA, studierte Jüdische Studien und Geschichte in München, Potsdam und an der Freien Universität Berlin. Sie promoviert zum Thema „Jüdische Sozialistinnen in Deutschland und Polen im Spiegel ihrer publizistischen Tätigkeit (1918-1939)“. Sie ist Mitbegründerin und Herausgeberin des Online- Netzwerks „bundism.net. A network devoted to research on the Jewish Labor Bund“.

**Anat Feinberg**, Prof. Dr., ist Honorarprofessorin im Fachbereich Hebräische und Jüdische Literatur an der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg.

**Elvira Grözinger**, Dr. phil., Literaturwissenschaftlerin, studierte englische und französische Philologie an der Hebräischen Universität Jerusalem, Übersetzungswesen und Germanistik in Heidelberg sowie Germanistik und Judaistik in Frankfurt am Main. Autorin zahlreicher Bücher und Aufsätze zu jüdischen Literaturen in mehreren Sprachen, u.a. zuletzt "Under the Red Banner: Yiddish Culture in Communist Countries in the Postwar Era" (zus. mit Magdalen Ru-

ta), Harrassowitz Wiesbaden 2008. Lehrbeauftragte für jiddische Sprache und Literatur an der FU Berlin.

**Karl E. Grözinger**, Prof. emeritus Dr., war bis 2007 Professor für Religionswissenschaft (Jüdische Religionsgeschichte) und Direktor des Zentrums für Jüdische Studien der Universität Potsdam.

**William Hiscott**, MA, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter im GIF-Projekt „The Emergence of the Modern Jewish Book Market and its Creators, 1755-1812“ und promoviert über Saul Aschers Philosophie und Publizistik am Institut für Philosophie der Universität Potsdam.

**Per Jegebäck** arbeitet als Redakteur am neu gegründeten Hugo-Valentin-Zentrum (ehemals Zentrum für multiethnische Forschung und Uppsala-Programm für Studien zum Holocaust und Völkermord) an der philosophischen Fakultät der Universität Uppsala.

**Grażyna Jurewicz**, MA, studierte Jüdische Studien, Philosophie und Religionswissenschaften in Potsdam, Prag und Warschau, promoviert zum Thema „Der Begriff der Bestimmung des Menschen im Werk Moses Mendelssohns“.

**Daniel Jütte**, M. A., Studium der Geschichte und Musikwissenschaft an den Universitäten Zürich und Heidelberg. 2007/2008 Visiting Fellow an der Harvard University. Gegenwärtig Doktorand am Historischen Seminar der Universität Heidelberg.

**Robert Jütte**, Leiter des Instituts für Geschichte der Medizin der Robert Bosch Stiftung. Honorarprofessor an der Universität Stuttgart. Mitherausgeber der Zeitschrift „Aschkenas“. Seit 2007 Vorsitzender der Gesellschaft zur Erforschung der Geschichte der Juden e. V.

**Elena Keidosiute**, M. A., graduated BA in Culture History and Anthropology at Vilnius University, Lithuania and MA in Jewish History and Culture at University of Southampton, UK. Her academic interests are Jewish-Christian relations, Christian attitudes towards the Jews and missionary activities in East Europe. Upcoming publications: *Maria Vitae kongregacija* (*Mariae Vitae Congregation*) in *Lietuvos Didžiosios Kunigakštystės Enciklopedija* (*Encyclopaedia of Lithuanian Grand Duchy*) and *Mariae Vitae kongregacijos misionieriska*



veikla (Missionary activity of the *Mariae Vitae* Congregation) in Lietuvos Istorijos Studijos (Lithuanian History Studies, vol. 24).

**Ulrich Knufinke**, Dr.-Ing., lebt als Architekturhistoriker und Publizist in Braunschweig. Seine Dissertation „Bauwerke jüdischer Friedhöfe in Deutschland“ ist 2007 erschienen, seitdem arbeitet er an der Erforschung der Synagogenarchitektur in Deutschland nach 1945.

**Stefan Lang**, Dr., geb. 1978, Studium der Geschichte und Kunstgeschichte in Tübingen (Promotion 2007), war dort von 2000-2007 am Institut für Geschichtliche Landeskunde und Historische Hilfswissenschaften tätig, 2007-2009 Referendariat für den höheren Archivdienst in Stuttgart und Marburg, seit Mai 2009 Mitarbeiter am Stadtarchiv Ulm. Er arbeitet über jüdische Geschichte des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit sowie südwestdeutsche Landes- und Kommunalgeschichte.

**Joanna Lisek**, a literary scholar, an academic in the Department of Jewish Studies at the University of Wrocław. She specializes mainly in Jewish poetry and secular Yiddish culture. In 2005 she published a book „Jung Vilne – żydowska grupa artystyczna“ [„Yung Vilne – Jewish artistic group“], where she presented the history of Jewish group Yung Vilne (1927 – 1943) against a historical and social background. She also published articles about biography and works of Chaim Grade. At the moment, together with Karolina Szymaniak from Jagiellonian University, she is working on the research entitled „Yiddish women’s poetry form the beginning of the century to the Holocaust“. She is an initiator and a co-author of the project on preserving Yiddish cultural heritage in Lower Silesia.

**Diana I. Popescu**, M.A. is a Ph.D student of The Parkes Institute for the Studies of Jewish and non-Jewish relations, at the University of Southampton, UK. Her current research looks at public reception of contemporary art exhibitions with reference to the Holocaust, which she view as a gateway into exploring an emerging critical discourse of Holocaust commemoration and education, in Israel and Diaspora. Previous research interests include the construction of postwar German and Austrian national identities and cultural representations of Holocaust memory.

**Maria Radosav**, prof. dr., at the Faculty of History and Philosophy of the “Babes-Bolyai” University of Cluj. She teaches Hebrew, Jewish Culture and Civilization and The Hebrew Religious Book in Transylvania and is the author of several books and articles on Jewish history and culture. E. g.: *Pardes Rimonomim. The Book in the Jewish Community of North Transylvania. 18th – 20th Centuries* (Cluj, Argonaut Publishing House, 2007); *Defying Death. The Resistance of Jewish Women During the Holocaust and Their Social Reintegration after the Holocaust* in *Studia Judaica*, No. 10, Cluj, 2001.

**Ingedore Rüdlin** studierte evangelische Theologie mit den Schwerpunkten feministische Theologie und Judaistik in Tübingen und Hamburg. Nach ihrem Studium arbeitete sie an verschiedenen Universitäten als Lehrbeauftragte für jiddische Sprache und Literatur. Von 1998 – 2002 war sie wissenschaftliche Mitarbeiterin am Kollegium Jüdische Studien der Universität Potsdam, baute dort u. a. die jiddisch-sprachige Bercovici-Bibliothek auf und unterrichtete Jiddisch. Seit 2004 arbeitet sie als Lehrerin für Deutsch, Geschichte und Religion. Ihr wissenschaftliches Interesse gilt den älteren jiddischen Bibelparaphrasen sowie biblischen Themen in der modernen jiddischen Literatur und Frauenliteratur. Sie schreibt an einer Dissertation über die Rezeption des biblischen Buches Ruth in der jiddischen Literatur.

**Anna Rutkowski**, a PhD student at the Faculty of Philosophy of the Jagiellonian University in Kraków. Her general academic areas of interest include the old Yiddish literature, Jewish historiography, and intellectual history of European Jewry in the early modern period with emphasis on Polish Jewry. She is currently completing his PhD dissertation on Menachem Man’s chronicle under the guidance of Professor Adam Kaźmierczyk. She cooperates with Museum of the History of Polish Jews in Warsaw and Galicia Jewish Museum in Kraków. She is an author of several articles concerning the old Yiddish literature, among the others: *Die Memoiren der Glikel Hameln als Beispiel für die Moralliteratur*, „Scripta Judaica Cracoviensia”, 5 (2008) and *The Beginning of Early Modern Yiddish Historiography in Ashkenaz*, „Scripta Judaica Cracoviensia”, 7 (2010). She is the member of Polish Society for Yiddish Studies.

**Peter Salner**, PhD., The Institute of Ethnology of the Slovak Academy of Sciences, Bratislava. Author of several scientific monographs focusing on Jewish themes: *Prežili holokaust*, 1997 (They Survived the Holocaust); *Židia na Slovensku medzi tradíciou a asimiláciou*, 2000 (The Slovak Jews between Tra-

dition and Assimilation); *Budúci rok v Bratislave*, 2007 (Next Year in Bratislava); *Mozaika židovskej Bratislavy*, 2007 (Mosaic of the Jewish Bratislava); *Premeny židovskej Bratislavy*, 2008 (Transformation of the Jewish Bratislava).

**Michał Szulc**, MA, studierte Geschichte in Gdańsk, Tübingen und Florenz. Er promoviert zum Thema: Die Emanzipation der Juden in Danzig.

**Susanne Talabardon**, Professorin für Judaistik an der Universität Bamberg, lehrt und forscht zu Themen der jüdischen Religionsgeschichte und der jüdisch-christlichen Beziehungen.

**Tamás Visi**, Dr., studied philosophy and Hebrew studies at the Eötvös Loránd Tudományegyetem, Budapest and medieval studies at the Central European University, Budapest. He earned his doctorate with a dissertation on the early Ibn Ezra supercommentaries at the Central European University in 2006. Since September 2006, he has been an internal lecturer at the Kurt and Ursula Schubert Centre for Jewish Studies at Palacký University, Olomouc, Czech Republic. His current research project focuses on the history of rabbinic culture in Moravia and on Hebrew manuscripts and fragments from Moravia.

**Kerry Wallach**, Doktorandin der Germanistik und der Jüdischen Studien an der University of Pennsylvania in Philadelphia. Nach einem einjährigen Forschungsaufenthalt in Berlin als Leo Baeck Fellow beendet sie gerade ihre Dissertation über die Vermarktung von weiblicher Identität in der jüdischen Presse der Weimarer Republik.

*PaRDeS*. ZEITSCHRIFT DER VEREINIGUNG FÜR JÜDISCHE STUDIEN E.V., möchte die fruchtbare und facettenreiche Kultur des Judentums sowie seine Berührungspunkte zur Umwelt in den unterschiedlichen Bereichen dokumentieren. Daneben dient die Zeitschrift als Forum zur Positionierung der Fächer Jüdische Studien und Judaistik innerhalb des wissenschaftlichen Diskurses sowie zur Diskussion ihrer historischen und gesellschaftlichen Verantwortung.

*PaRDeS*. JOURNAL OF THE ASSOCIATION OF JEWISH STUDIES E.V.

The journal aims at documenting the fruitful and multifarious culture of Judaism as well as its relations to its environment within diverse areas of research. In addition, the journal is meant to promote Jewish Studies within academic discourse and discuss its historic and social responsibility.