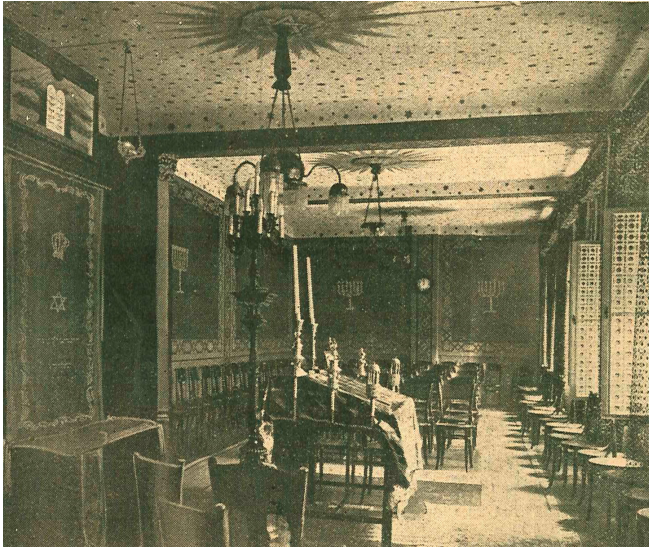


*PaRDeS*

ZEITSCHRIFT DER VEREINIGUNG FÜR JÜDISCHE STUDIEN E.V.



GALUT SEPHARAD IN ASCHKENAS:  
SEPHARDEN IM DEUTSCHSPRACHIGEN KULTURRAUM

(2013) HEFT 19  
UNIVERSITÄTSVERLAG POTSDAM



# *PaRDeS*

ZEITSCHRIFT DER VEREINIGUNG FÜR JÜDISCHE STUDIEN E.V.

GALUT SEPHARAD IN ASCHKENAS:  
SEPHARDEN IM DEUTSCHSPRACHIGEN KULTURRAUM

(2013) Heft 19  
UNIVERSITÄTSVERLAG POTSDAM





*PaRDeS*

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

HERAUSGEGEBEN VON

AMOR AYALA, REBEKKA DENZ, DOROTHEA M. SALZER UND

STEPHANIE VON SCHMÄDEL

IM AUFTRAG DER VEREINIGUNG FÜR JÜDISCHE STUDIEN E.V.

IN VERBINDUNG MIT DEM INSTITUT FÜR JÜDISCHE STUDIEN DER UNIVERSITÄT  
POTSDAM

**Galut Sepharad in Aschkenas:  
Sepharden im deutschsprachigen Kulturraum**

(2013) Heft 19

UNIVERSITÄTSVERLAG POTSDAM

ISSN (print) 1614–6492

ISSN (online) 1862–7684

ISBN 978-3-86956-253-7

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:**

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

**Universitätsverlag Potsdam 2013**

Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam | <http://verlag.ub.uni-potsdam.de/>

Tel.: +49 (0)331 977 2533 | Fax: -2292 | [verlag@uni-potsdam.de](mailto:verlag@uni-potsdam.de)

**Redaktion:**

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

Dr. Dorothea M. Salzer (Rezensionen und Liste ausgewählter Neuerscheinungen, [salzer@uni-potsdam.de](mailto:salzer@uni-potsdam.de))

**Redaktionsschluss:** Heft 20 (2014): 13.01.2014

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 AutorInnen. Sie geben nicht unbedingt die Meinung der Herausgeberinnen bzw. der Gesamredaktion wieder. Alle in PaRDeS veröffentlichten Artikel sind in „Rambi. Index of Articles on Jewish Studies“ nachgewiesen.

**Umschlagabbildung:** Die Umschlagabbildung zeigt die Innenansicht der Sephardischen Synagoge zu Berlin in der Lützowstraße 111. Für die Bereitstellung der digitalen Vorlage wird der Bet Tfila – Forschungsstelle für jüdische Architektur in Europa, Braunschweig gedankt. Quelle: Israelitisches Familienblatt, Hamburg, 12.11.1925, Nr. 46, S. 9.

**Druck:** docupoint GmbH Magdeburg

**Layout und Satz:** Frank Schlöffel

ISSN (print) 1614–6492

ISSN (online) 1862–7684

ISBN 978-3-86956-253-7

Zugleich online veröffentlicht auf dem Publikationsserver der Universität Potsdam

URL <http://pub.ub.uni-potsdam.de/volltexte/2013/6527/>

URN <urn:nbn:de:kobv:517-opus-65270>

<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:517-opus-65270>

# Galut Sepharad in Aschkenas: Sepharden im deutschsprachigen Kulturraum

## *Editorial*

Die Präsenz der orientalisch-sephardischen Kultur im deutschen Sprach- und Kulturraum hat als Forschungsthema in den letzten Jahren ein wachsendes Interesse in wissenschaftlichen Kreisen erfahren. Dennoch findet eine Auseinandersetzung bislang in erster Linie innerhalb der Romanistik, genauer der Hispanistik statt. In anderen einschlägigen Fachdisziplinen, wie der Geschichtswissenschaft und den Jüdischen Studien, werden sephardische Gemeinden im deutschsprachigen Raum allenfalls am Rande erwähnt – wenn überhaupt beachtet. Die Gründe hierfür sind vielschichtig. Durch die mittelalterliche Vertreibung der Juden von der Iberischen Halbinsel entstanden zwei größere Fluchtbewegungen. Ein Teil zog in Richtung Nordeuropa und ließ sich in Städten wie Amsterdam, London und Hamburg nieder. Diese Sepharden haben sich sprachlich recht schnell an ihre Umgebung angepasst. Eine weitere große Gruppe hingegen ist ins Osmanische Reich eingewandert, das ihnen Zuflucht und Chancen zur kulturellen und wirtschaftlichen Entfaltung bot und sich seinerzeit vom Balkan bis zur arabischen Halbinsel und Nordafrika erstreckte. Diese orientalischen Sepharden bewahrten ihre mitgebrachte sprachliche und kulturelle Identität und entwickelten sie in der Diaspora weiter. Die eigene Sprache, das Judenspanische (Ladino, Spaniolisch, Judezmo etc.), wurde dabei zum auffälligsten Merkmal dieser Gruppe. Aufgrund dessen beschäftigte sich zuerst die Romanistik mit der sephardischen Kultur in der orientalischen Diaspora. Erst seit kurzem kann ein wachsendes interdisziplinäres Interesse an dieser jüdischen Gemeinschaft verzeichnet werden und wir hoffen, mit diesem Themenheft in den deutschsprachigen Ländern einen Beitrag zur Öffnung und Vernetzung der Sephardischen Studien mit anderen Disziplinen leisten zu können. Ein weiterer bedeutender Grund für das bislang geringe interdisziplinäre Interesse für Sepharden im deutschen Kulturbereich ist ihre zahlenmäßige Marginalität gegenüber den aschkenasischen Juden und ihre migratorische Situation. Erst ab dem 18. Jahrhundert kann von einer nennenswerten Einwanderung der Sepharden die Rede sein, die aus den

Gebieten des Osmanischen Reichs in das benachbarte Habsburger Reich und somit in den deutschsprachigen Kulturraum einwanderten. Einige Sepharden begannen vom Balkan und der Türkei aus als Arbeits- und Bildungsmigranten zwischen Ost und West zu pendeln, manche blieben und bauten sich gar eine neue Existenz in Zentraleuropa auf. Der geopolitische Zerfall des Osmanischen Reichs und die gleichzeitige Ausdehnung des Habsburger Einflussbereichs nach Südosten im 19. Jahrhundert gaben der Migration zusätzlichen Auftrieb und schufen neue Berührungspunkte. In Wien entstand die größte eigenständige sephardische Gemeinde. Einige Sepharden zogen weiter Richtung Westeuropa und etwas später, Anfang des 20. Jahrhunderts, entwickelte sich auch in Berlin eine Gemeinde osmanischer Sepharden.

Dieses Themenheft von *PaRD&S* möchte sich also einreihen in die wachsenden Bemühungen, die orientalisch-sephardische Kultur im deutschsprachigen Kulturraum des 19. und 20. Jahrhunderts stärker ins Bewusstsein zu rücken. Es versteht sich als Anknüpfung an vorangegangene Projekte und möchte Impulse für die Fortsetzung der wissenschaftlichen Betrachtung sephardischen Lebens und Wirkens in unserer Gesellschaft geben. Im Jahr 2010 fanden gleich zwei Ausstellungen statt, die erstmals in diesem Format die Geschichte der sephardischen Einwanderung in die deutschsprachigen Metropolen beleuchteten: Im Centrum Judaicum in Berlin gab es „Vom Bosphorus an die Spree. Türkische Juden in Berlin“ zu sehen<sup>1</sup> sowie in den Jüdischen Museen Wien und Hohenems fast zeitgleich die Ausstellung „Die Türken in Wien – Geschichte einer jüdischen Gemeinde“, die durch ein ausführliches Begleitprogramm ergänzt wurde.<sup>2</sup> Der internationale Fachkongress „Sefarad an der Donau“, der im Juni 2011 in Wien stattfand,<sup>3</sup> sowie bereits abgeschlossene und aktuell laufende Dissertationsprojekte,<sup>4</sup> die sich dem Thema sephardischer Juden im deutschen Kulturraum widmen, werfen ein neues Licht auf

<sup>1</sup> Vom 04.02.2010 bis 15.08.2010 (siehe <http://www.cjudaicum.de/relaunch/en/node/616>, letzter Zugriff am 02.05.2013).

<sup>2</sup> Vom 12.05.2010 bis 09.01.2011 im Jüdischen Museum Wien und vom 05.04. bis 02.10.2011 im Jüdischen Museum Hohenems, kuratiert von Felicitas Heimann-Jelinek, Gabriele Kohlbauer-Fritz und Gerhard Milchram (<http://www.jmw.at/de/die-t-rken-wien>; <http://www.jm-hohenems.at/index2.php?id=3030&lang=0>, letzter Zugriff am 02.05.2013).

<sup>3</sup> Unter der Leitung von Michael Studemund-Halévy. Siehe [http://www.oew.ac.at/vkpdf/92V197/Sefarad\\_an\\_der\\_Donau\\_Programm.pdf](http://www.oew.ac.at/vkpdf/92V197/Sefarad_an_der_Donau_Programm.pdf) (letzter Zugriff am 02.05.2013).

<sup>4</sup> Zum Beispiel Dr. Christina Liebl (Universität Bamberg), Ivana Vučina Simović (Universität Kragujevac, Serbien), Stephanie von Schmädell (Freie Universität Berlin) und Manuela Cimeli (Universität Basel).

diesen noch fast unbekanntem Part der jüdischen Geschichte. Nicht zuletzt verweisen wir auf den vor kurzem erschienenen Schwerpunkt „Sefarad in Österreich-Ungarn“ in *transversal – Zeitschrift des Centrums für Jüdische Studien* (2, 2012). Die aktuelle Ausgabe von *PaRDeS* knüpft an diese Projekte an und gibt einen interdisziplinären Überblick der aktuellen Forschung zu „Galut Sepharad in Aschkenas: Sepharden im deutschsprachigen Kulturraum“.

Den Auftakt in diesem Band macht Rafael Arnold mit einer Einführung zu den Sephardischen Studien im deutschsprachigen Raum. Daran schließen sich die weiteren Beiträge unterteilt in die drei Themenbereiche Sprach-, Geschichts- und Literaturwissenschaft an. Der Sprache der Sepharden, dem Judenspanischen, widmen sich die Artikel von Aldina Quintana, Beatrice Schmid und Aitor García Moreno. In den Bereich der historischen Forschung fällt der Text von Corry Guttstadt. Anschließend beschäftigen sich Christina Liebl, Elvira Grözinger und Shmuel Refael mit literaturwissenschaftlichen Prozessen des Kulturtransfers zwischen Sepharad und Aschkenas.

Zunächst jedoch gibt Rafael Arnold einen Forschungsüberblick samt Auswahlbibliographie zur Sprache, Literatur und Geschichte der orientalischen Sepharden in den deutschsprachigen Ländern seit Anfang des 19. Jahrhunderts bis heute. Dabei stellt er fest, dass sich der Ansatz und die Motivation der Forschung in Deutschland und Österreich zu Beginn deutlich von dem der spanischen Wissenschaftler unterschied, die stets bemüht waren das Judenspanische komparatistischen Studien mit dem modernen Spanisch zu unterziehen. Thematisch gesehen stehen die sephardischen Gemeinden in Wien und Hamburg im Fokus von Arnolds Forscher- und Forschungschronologie, zu denen im Verlauf der letzten Jahrzehnte zahlreiche Abhandlungen erschienen sind.

Daran anschließend stellt der Artikel von Aldina Quintana den Intellektuellen Israel bar Hayim de Belgrado und dessen Werk *Sefer Otsar Hahayim – Grammatik für sephardische Israeliten* vor. Hayim war in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine der zentralen Persönlichkeiten der sephardischen Gemeinde in Wien. Er war der erste Sepharde, der das Prinzip ‚Schreibe, wie Du sprichst!‘ von Johann Christoph Adelung auf das Judenspanische anwendete. Mit seinem Werk reformierte er nicht nur die judenspanische Orthografie und schuf die Grundlage für neue Lehrmethoden des Hebräischen für sephardische Kinder, sondern wirkte auch als Wegbereiter für die Modernisierung des Judenspanischen, die sich im Laufe des 19. Jahrhundert vollzog. Anhand der

Transkription von Teilen aus *Sefer Otsar Habayim* zeigt die Autorin die von Hayim eingeführten Innovationen auf.

Einem Phänomen der sprachlichen Modernisierung des Judenspanischen im 19. Jahrhundert widmet sich auch der Text von Aitor García Moreno. Der Verfasser analysiert, anhand zahlreicher Textbeispiele, die syntaktische Konstruktion *ansí un...* (solch ein...), die in modernen sephardischen Romanen ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wachsende Verbreitung findet. García Moreno stellt fest, dass die Innovation zunächst in Wiener judenspanischen Texten auftaucht und sich damit auf den Sprachkontakt des Judenspanischen mit dem Deutschen zurückführen lässt. Kurz darauf verbreitete sich die Konstruktion dann über den Balkan bis in die südöstlichen Sprachgebiete der Sepharden.

Der Beitrag von Beatrice Schmid untersucht die Übernahme deutschsprachiger Orts- und Personennamen in judenspanischen Texten. Dabei verfolgt auch sie die Verbreitung dieser Eigennamen vom Innovationszentrum Wien ausgehend bis nach Saloniki und Izmir. Die Autorin beschreibt anhand der zum Teil kuriosen Veränderungen in der Schreibung, den Fehlinterpretationen in der Aussprache und den Rückgriff auf andere Mittlersprachen die Grenzen des Einflusses des Deutschen als Kultursprache mit zunehmender Entfernung in Richtung Balkan und Türkei.

Mit Corry Guttstadts Artikel zur Geschichte der sephardischen Türken in Deutschland wenden wir uns gleichzeitig einem weiteren wichtigen Zentrum sephardischer Kultur im deutschen Sprachraum zu, das noch sehr wenig wissenschaftliche Bearbeitung erfahren hat, nämlich Berlin. Anhand einzelner Persönlichkeiten beschreibt die Autorin die Migrationswege und -gründe, berufliche Perspektiven, Fragen der kulturellen Zugehörigkeit und das Schicksal der Sepharden während des Nationalsozialismus in Berlin und anderen deutschen Städten zu der Zeit der ersten Dekaden des 20. Jahrhunderts. Dieser historische Abriss wird durch entsprechendes Bildmaterial aus der Zeit ergänzt.

Der literaturwissenschaftliche Part des Themenschwerpunkts wird durch Christina Liebls Beitrag eingeführt. Ihre Studie hat die Autobiographie des Philosophen und Schriftstellers Elias Canetti zum Gegenstand. Vor dem Hintergrund einer in der Psychologie entwickelten Persönlichkeitstheorie untersucht Liebl den Einfluss seiner sephardisch-bulgarischen Herkunft und Familientraditionen für Canettis Identitätsentwicklung, der schon früh mit

seiner Familie aus Bulgarien emigrierte und das Deutsche als seine Erstsprache wählte.

Ebenfalls um autobiographische Spuren sephardischen Zugehörigkeitsgefühls geht es in Elvira Grözingers Artikel. Sie untersucht wiederkehrende, autobiographisch beeinflusste Motive im Werk des deutschen Schriftstellers Heinrich Heine, der sephardische Vorfahren hatte. Speziell die Rolandslegende und das damit verknüpfte Tal von Ronceval stehen stellvertretend für persönliche Negativerfahrungen, die Heine in seinen Texten verarbeitet. Demgegenüber steht die Sehnsucht nach Sepharad, dem mittelalterlichen Al-Andalus, als eine für Heine verlorene Utopie.

Shmuel Refael setzt sich mit der Übersetzung des hebräischen Gedichts *Kotzo shel yod* von Yehuda Leib Gordon aus dem 19. Jahrhundert auseinander. Der Autor liest das Gedicht als eine feministische Kritik an der jüdischen Tradition und untersucht die Übertragung der im aschkenasischen Kulturraum angesiedelten Inhalte in den sephardischen Kontext. Dabei kontrastiert er die unterschiedlich gesetzten, inhaltlichen Akzente in der judenspanischen Übersetzung gegenüber dem hebräischen Original. Refael forscht nach den Komponenten der sephardischen Romanze, die sich in *Kotzo shel yod* wiederfinden lassen. Gleichzeitig arbeitet er die Unterschiede in der Stellung der Frau im aschkenasischen und sephardischen Kulturraum heraus.

Auf die Artikel im Themenschwerpunkt folgen in der diesjährigen Ausgabe von *PaRDeS* vier Beiträge außerhalb des Schwerpunkts. Den Anfang macht Hayim Malkhasy mit seinen Ausführungen zur Geschichte der Karäer in Konstantinopel. Der Autor legt sein Augenmerk auf die Entstehungs- und Siedlungsgeschichte von ihren Anfängen bis ins 20. Jahrhundert; und arbeitet dabei die zuweilen schwierige Quellenlage heraus.

Annett Martini durchleuchtet den Symbolbegriff von Johannes Reuchlin. Die Autorin forscht nach dem Ursprung seines Symbolbegriffs und diskutiert eingehend die Frage, ob dieses Begriffsverständnis der jüdischen Mystik gerecht wird.

Der nächste Beitrag widmet sich dem literarischen Werk von Sammy Gro-nemann, wobei der Schwerpunkt auf der Komödie *Jakob und Christian* liegt. Jan Kühne bettet seine Ausführungen in die Rezeptionsgeschichte und die Diskurse über die biblische Erzählung von Esau und Jakob ein.

Nina F. Caprez zieht als Quelle für ihren Beitrag die verschriftlichte Autobiographie einer jüdischen Frau über die Verfolgungszeit im Nationalsozialismus

heran. Mittels ihrer sequenzanalytischen Untersuchung verdeutlicht sie den besonderen Stellenwert nonverbaler Schriftzeichen: in diesem Fall – Gedankenstriche und Auslassungspunkte.

In der Rubrik „Vermischtes“ folgen zwei Tagungsberichte. Zunächst informiert Anke Geißler über das „Zukunftstreffen: Jüdischer Friedhof Slubice“. Im November 2012 lud das „Institut für angewandte Geschichte“ (Frankfurt/Oder) zu einem Vernetzungstreffen ein, um den Erhalt des Jüdischen Friedhofs weiter voranzutreiben. Wiebke Rasumny berichtet über den 1. Workshop des wissenschaftlichen Nachwuchses in der Genisa-Forschungsstelle in Veitshöchheim. Bei dieser Veranstaltung der „Vereinigung für Jüdische Studien“ bearbeiteten 12 junge WissenschaftlerInnen Ende November 2012 Texte dieser von der Forschung häufig vernachlässigten Quellenart.

Die vorliegende Ausgabe der Zeitschrift findet ihren Abschluss mit Rezensionen und einer Liste ausgewählter Neuerscheinungen.

Den Themenschwerpunkt „Galut Sepharad in Aschkenas: Sepharden im deutschsprachigen Kulturraum“ betreuten Amor Ayala und Stephanie von Schmädel. Die Beiträge außerhalb des Schwerpunkts besorgte Rebekka Denz sowie die Rezensionen und die Liste der Neuerscheinungen Dorothea M. Salzer.

*Amor Ayala, Rebekka Denz, Dorothea M. Salzer und Stephanie von Schmädel*



# Inhalt

<i>Christoph Schulte</i> Nachruf. William Hiscott verstorben.....	15
WISSENSCHAFTLICHE ARTIKEL	
<i>Rafael Arnold</i> Forschungsüberblick über die Sefardischen Studien im deutschsprachigen Raum.....	17
<i>Aldina Quintana</i> Israel bar Hayim de Belgrado, the “Write as you speak” principle and the nomenclature in the <i>Sefer Otsar Habayim</i> (1823) .....	35
<i>Aitor García Moreno</i> The spread of the German (?) calque <i>ansí un ...</i> (Eng. <i>such a ...</i> ) in Judeo-Spanish.....	57
<i>Beatrice Schmid</i> Vom <i>Binger Loch</i> bis <i>Vinçedlih</i> . Das Schicksal von deutschen Namen in judenspanischen Texten .....	69
<i>Corry Guttstadt</i> Sepharden auf Wanderschaft. Vom Bosporus an die Spree, Elbe und Isar .....	89
<i>Christina Liebl</i> Identitätskonstituenten und Distanz in den autobiographischen Werken Elias Canettis.....	113
<i>Ehvia Grözinger</i> Die Schatten des Tals von Ronceval. Sepharads Spuren bei Heinrich Heine.....	127

*Shmuel Refael*

Hebrew Poetic Manifesto *Kotzo shel yod* (1878) by Y. L. Gordon  
translated into Ladino *La punta de la yod* (1901). On the oppressed  
state of the Jewish woman (between Ashkenaz and Sefarad)..... 145

*Hayim Malkhasy*

Karäer in Konstantinopel: Eine Abhandlung zur Entstehungs-  
und Siedlungsgeschichte der Karäer in Konstantinopel..... 161

*Annett Martini*

Vom *Symbol zum Schweigen*: Pseudo-Areopagitas *De symbolica theologia*  
im Spiegel von Johannes Reuchlins christlicher Kabbala ..... 175

*Jan Kühne*

„Wer ist wer?“. Sammy Gronemanns *Jakob und Christian* ..... 191

*Nina F. Caprez*

Nichts erzähltes Erzähltes. Über die Gedankenstriche und  
Auslassungspunkte in einer Schoah-Autobiografie..... 207

## VERMISCHTES

*Anke Geißler*

Zukunftstreffen Jüdischer Friedhof Slubice ..... 219

*Wiebke Rasummy*

1. Workshop des wissenschaftlichen Nachwuchses  
in der Genisa- Forschungsstelle Veitshöchheim ..... 223

## REZENSIONEN

Piergabriele Mancuso: Shabbatai Donnolo's *Sefer Hakhmoni*.

Introduction, Critical Text, and Annotated English Translation  
(= Studies in Jewish History and Culture, Bd. 27) (*Bill Rebigel*)..... 231

## Annette Benaim: Sixteenth-Century Judeo-Spanish Testimonies.

An Edition of Eighty-four Testimonies from the Sephardic Responsa  
in the Ottoman Empire (= Études sur le Judaïsme Médiéval, Bd. 52)  
(*Rafael Arnold*) ..... 234

Christine Reents und Christoph Melchior: Die Geschichte der Kinder- und Schulbibel. Evangelisch – katholisch – jüdisch (= Arbeiten zur Religionspädagogik, Bd. 48) ( <i>Dorothea M. Salzer</i> ) .....	238
Hannah Lotte Lund: Der Berliner „jüdische“ Salon um 1800: Emanzipation in der Debatte (= Europäisch-jüdische Studien – Beiträge, Bd. 1) ( <i>William Hiscott</i> ) .....	242
Kerstin von der Krone: Wissenschaft in Öffentlichkeit. Die Wissenschaft des Judentums und ihre Zeitschriften (= Studia Judaica, Bd. 65); Mirjam Thulin: Kaufmanns Nachrichtendienst. Ein jüdisches Gelehrtennetzwerk im 19. Jahrhundert (= Schriften des Simon-Dubnow-Instituts, Bd. 16) ( <i>Daniel Ristau</i> ) .....	245
Kay Schweigmann-Greve: Chaim Zhitlowsky. Philosoph, Sozialrevolutionär und Theoretiker einer säkularen nationaljüdischen Identität ( <i>Rebekka Denz</i> ) .....	250
Erika Timm, Eleazar Birnbaum und David Birnbaum (Hg.): Ein Leben für die Wissenschaft/A Lifetime of Achievement. Wissenschaftliche Aufsätze aus sechs Jahrzehnten von Salomo A. Birnbaum/Six Decades of Scholarly Articles by Solomon A. Birnbaum ( <i>Diana Matut</i> ) .....	253
Sebastian Schirrmeyer: Das Gastspiel – Friedrich Lobe und das hebräische Theater 1933–1950 ( <i>Jan Kühne</i> ) .....	256
Yoav Gelber: Nation and History. Israeli Historiography Between Zionism and Post-Zionism ( <i>Hans-Michael Hanßig</i> ) .....	259
Nachman Ben-Yehuda: Theocratic Democracy. The Social Construction of Religious and Secular Extremism ( <i>Hans-Michael Hanßig</i> ) .....	261
LISTE AUSGEWÄHLTER NEUERSCHEINUNGEN .....	267
AUTORINNEN UND AUTOREN DES HEFTES .....	283



## William Hiscott

Am 31. Januar, kurz vor einer Vortragsreise nach Israel, erlitt William Hiscott einen Herzinfarkt, fiel ins Koma und verstarb am 6. Februar 2013 im Herzzentrum in Berlin. Damit verloren wir an der Universität Potsdam völlig überraschend einen engagierten und äußerst beliebten Nachwuchsforscher und jungen Kollegen.

William Hiscott stand kurz vor dem Abschluss seiner philosophischen Dissertation über den Maskil Saul Ascher, von der sein über 600-seitiges, beinahe druckfertiges Typoskript vorliegt, welches umfassend Aschers Herkunft und Leben präsentiert und dessen intellektuelle Vita als Philosoph, als Anhänger der französischen Revolution, als Kämpfer gegen den romantischen Antisemitismus und die grassierende „Germanomanie“ (so ein berühmter Buchtitel Aschers), sowie als erster deutsch-jüdischer politischer Publizist nachzeichnet. Darüber hinaus wird Aschers Vita eingeordnet in die Sozialgeschichte der Berliner Juden im 18. Jahrhundert und in ein Panorama der deutschen Spätaufklärung mit ihren unterschiedlichen Debatten.

William Hiscott arbeitete viele Jahre an diesem Magnum Opus, neben seiner Arbeit als Research Assistant im von der German-Israeli Foundation finanzierten Forschungsprojekt *The Emergence of the Modern Jewish Book Market and its Creators 1755–1812*, wo er 2008–2012 insbesondere die Verlage, den Vertrieb, Preise, Formate, Erfolge und Verbreitung von Büchern der Haskala auf der marktbeherrschenden Leipziger Buchmesse umfassend erforschte und dabei detailliert zeigte, wie sich seit Mendelssohn von Juden geschriebene Bücher auf dem deutschsprachigen Buchmarkt durchsetzten.

William Hiscott lebte aus Überzeugung seit 1996 in Berlin, studierte bis 2003 an der Humboldt Universität Philosophie, Politikwissenschaft und Gender Studies, arbeitete dabei viele Jahre als freiberuflicher Übersetzer wissenschaftlicher Bücher und Aufsätze ins Amerikanische, übersetzte aber etwa auch Kinderbücher oder Internet-Seiten fürs Auslandsamt der Potsdamer Universität. Geboren 1974 und aufgewachsen in East Stroudsburg, Pennsylvania, wurde er in Berlin zu einem artikulierten, politisch linken, US-amerikanischen Intellektuellen, der Artikel in *Jungle World* publizierte oder „als Berufs-Amerikaner“ kluge Vorträge über die US-Politik und US-Wahlkämpfe bei der Partei *Die Linke* hielt. Er konnte aber mit gleicher Begeisterung auch über die amerikanische Revolution von 1776, die deutschen Jakobiner, gender mainstreaming, die politische Philosophie der deutschen Aufklärung oder über seine neuen Funde historischer Bücher in der Berliner Staatsbibliothek unter den Linden berichten. Er verfasste neben ersten Fachaufsätzen zahlreiche neue Beiträge für *haskala.net* und stellte sie als Webmaster ins Netz. Historische Forschung und politischer Disput waren sein Medium, so kannten ihn seine Studierenden, seine Co-DoktorandInnen, seine KollegInnen und seine FreundInnen an der Universität Potsdam: immer hilfsbereit und freundlich, aber unduldsam gegen Diskriminierung, ausgeglichen und fair, nie um einen Rat, ein Urteil, eine Begründung, ein Lächeln oder eine Meinung verlegen, profoundly belesen und gelehrt. Aufklärung war bei ihm Forschungsobjekt, Überzeugung und Aufgabe zugleich. Am 30. April 2013 wäre er 39 Jahre alt geworden. Wir vermissen ihn sehr.

*Christoph Schulte*

# Forschungsüberblick über die Sefardischen Studien im deutschsprachigen Raum

*von Rafael Arnold*

## **Zusammenfassung**

Der Artikel gibt einen Überblick über die vielfältige Sefarden-Forschung im deutschsprachigen Raum seit ihren Anfängen im 19. Jahrhundert bis heute. Dazu gehören die zahlreichen Forschungsthemen (zu denen auch die sefardischen Gemeinden in Wien und Hamburg zählen) und die Vorstellung der wichtigsten Forscher und ihrer Arbeiten auf diesem Gebiet.

## **Abstract**

This article gives an overview of the Sephardic Studies in Germany, Austria and Switzerland from the beginning in the 19<sup>th</sup> century until the present day. It offers a panoramic view of the many different themes of research (including the Sephardic communities of Vienna and Hamburg) and presents the main scholars in this field of study.

## **Einleitung**

In den letzten zwei Jahrzehnten lässt sich international ein stark wachsendes Forschungsinteresse an der Sprache und Kultur der Sefarden feststellen, das sich unter anderem in Kongressen, Tagungen und zahlreichen wissenschaftlichen Publikationen niederschlägt. Einen Anstoß dafür mögen die vielen offiziellen Veranstaltungen gegeben haben, die 1992 aus Anlass des 500sten Jahrestages des Vertreibungsediktes stattgefunden haben, zu denen auch die Verleihung des „Príncipe de Asturias de la Concordia“-Preises an die sefardischen Gemeinden weltweit im Vorfeld zählte.<sup>1</sup> Selbstverständlich lässt sich

<sup>1</sup> Der prestigeträchtige Preis wurde bereits 1990 vergeben. In der Begründung ist vom „kulturellen und sprachlichen Erbe“ die Rede und davon, dass man eine Wiederannäherung der Sefarden mit dem Mutterland fördern möchte („Lejos de su tierra, los sefardíes se

das Forschungsinteresse auch mit dem Gegenstand selbst und seinen vielen Facetten begründen, die für ganz unterschiedliche Disziplinen Fakten und Aufschlüsse bieten.

Es ist allerdings auffällig, dass die Zunahme an Forschungsaktivität ausgerechnet in die Phase des Judenspanischen fällt, in der dieses aufgrund verschiedener konträrer Entwicklungen aufhört eine gesprochene Sprache zu sein und sein Status von Spezialisten als „severely endangered“ (vgl. *Red Book of endangered languages der Unesco*)<sup>2</sup> bezeichnet wird. Paradoxerweise stellt der anschwellende, vielstimmige Chor aus Wissenschaftlern und auch aus Amateuren, die sich etwa durch das Angebot von Sprachkursen, das Einrichten von Internet-Blogs und andere Aktivitäten für eine Wiederbelebung engagieren, gleichzeitig den Abgesang auf diese sprachliche Varietät dar, die sich nach einem halben Jahrtausend im Exil nicht länger behaupten kann.

Wenn im Folgenden die Sefarden-Forschung im deutschsprachigen Raum vorgestellt werden soll, so ist angesichts der neuesten Tendenzen hervorzuheben, dass sie auf eine über einhundertjährige Tradition zurückblicken kann. Bereits im 19. Jahrhundert begannen Wissenschaftler deutscher Zunge damit, die Kultur und die Sprache der Sephardim zu untersuchen. Es lässt sich sogar behaupten, dass sie den Grundstein für die moderne Forschung auf diesem Gebiet legten.

Für die Mehrheit der Forscher in Spanien schien es ausgemacht, dass das Judenspanische nur eine „Abart“ oder altertümliche Form des Spanischen darstellte, und ihr Interesse, auch das des berühmten Philologen Don Ramón Menéndez Pidal<sup>3</sup> oder das Don José Amador de los Ríos,<sup>4</sup> an der sefardischen

convirtieron en una España itinerante, que ha conservado con inigualable celo el legado cultural y lingüístico de sus antepasados. Después de cinco siglos de alejamiento, este Premio quiere contribuir al proceso de concordia ya iniciado, que convoca a esas comunidades al reencuentro con sus orígenes, abriéndoles para siempre las puertas de su antiguo país.“) Quelle: [www.fpa.es/es/premios-principe-de-asturias/premiados/1990-comunidades-sefardies.html](http://www.fpa.es/es/premios-principe-de-asturias/premiados/1990-comunidades-sefardies.html) (letzter Zugriff am 31.03.2013).

<sup>2</sup> Siehe <http://www.unesco.org/culture/languages-atlas/index.php?hl=en&page=atlasmap> (letzter Zugriff am 31.03.2013).

<sup>3</sup> Über seine vielfältigen Aktivitäten auf diesem Gebiet siehe die sehr informativen Seiten <http://cuestadelzarzal.blogia.com/2010/102801-7.-menendez-pidal-en-israel-y-el-romancero-sefardi-1964.php> (letzter Zugriff am 31.03.2013).

<sup>4</sup> Amador de los Ríos, José: Estudios históricos, políticos y literarios sobre los judíos en España. Madrid 1848 und (ders.) Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal. 3 Bände. Madrid 1876. – Eine kritische Auseinandersetzung mit dem einflussreichen Historiker bietet: López Vela, Roberto: Judíos, fanatismo y decadencia. Amador de los Ríos y la interpretación de la Historia Nacional en 1848. In: Manuscripts 17 (1999), S. 69–95.



Kultur im 19. Jahrhundert bezog sich in erster Linie auf die Überreste mittelalterlicher Lieder (*romances*), Sprichwörter und Redewendungen, die teilweise unter den Sefarden in der Ferne noch lebendig waren. Verkürzt lässt sich daher sagen, dass die Neugier der Spanier dem verlorenen Eigenen galt. Bei den national Gesinnten unter ihnen erstreckte sich dabei der Wunsch der Wiederaneignung sogar auf die physische Heimholung der „vaterlandlosen Spanier“ („Españoles sin patria“)<sup>5</sup> oder doch wenigstens auf eine Kastilianisierung ihrer Sprache.<sup>6</sup>

Ganz anders bei den Forschern im deutschsprachigen Gebiet, denen ein solcher Gedanke fernlag und deren Interesse entweder durch den direkten Kontakt mit Sprechern des Judenspanischen in Hamburg, Wien, auf dem Balkan oder im Osmanischen Reich erweckt worden war oder durch verwandtschaftliche Beziehungen begründet werden kann. Auffällig sind hier besonders die frühen Forscher zum Sefardischen, die sich in Wien versammelten und aus verschiedenen Ländern der Habsburger Monarchie stammten, von denen im Weiteren noch die Rede sein wird.

Es liegt nahe, diesen Überblick mit einer chronologischen Darstellung zu beginnen.<sup>7</sup> Im Anschluss daran soll der Fokus auf zwei geografische Gebiete gelenkt werden, nämlich auf Wien und Hamburg, wo bedeutende sefardische Gemeinden existierten, die selbst zum Gegenstand der Forschung geworden sind. Daran schließt sich eine Sortierung nach Forschungsthemen der letzten Jahrzehnte an, was allerdings nicht einfach ist, da das Spektrum der beforschten Themen und untersuchten Aspekte sehr vielfältig und disparat ist. Es lässt sich daher auch keine Forschungsrichtung oder Methode ausmachen, die man etwa als „deutsche Schule“ bezeichnen könnte. Dennoch sollen wenigstens einige wichtige Arbeiten und ihre Verfasser erwähnt werden.

<sup>5</sup> So der Titel eines einflussreichen Buches von Pulido Fernández, Ángel: *Españoles sin patria y la raza sefardí*. Madrid 1905.

<sup>6</sup> Siehe dazu auch Ayala; Schmädel (2010).

<sup>7</sup> Um die Darstellung übersichtlich zu halten, werden in vielen Fällen nur die Namen der Wissenschaftler oder ein Kurztitel ihrer Publikationen genannt. Genaue bibliografische Angaben finden sich in der Literaturliste im Anschluss.

## **Beginn der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Judenspanischen**

Den doch eher kuriosen Auftakt zur sephardischen Forschungstradition im deutschsprachigen Raum machte ein hebräisch-judenspanisches Wörterbuch, das der aus Stuttgart gebürtige Wilhelm Gottlieb Schauffler um die Mitte des 19. Jahrhunderts zu missionarischen Zwecken veröffentlichte. Es kann damit ungeachtet der Motive seines Verfassers, zu den Pionierwerken auf dem Gebiet der sefardischen Lexikographie gezählt werden.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts befasste sich dann Meyer Kayserling zunächst mit der Poesie der Sefarden, anschließend mit deren Geschichte und legte schließlich eine umfassende Bibliografie zu judenspanischen Werken vor. Moritz Grünwald verfasste 1882/83 die erste linguistische Monographie *Über den Jüdisch-spanischen Dialekt*.

Kurz vor der Jahrhundertwende stellte Max Grünbaum eine Auswahl judenspanischer Texte verschiedener Gattungen und Epochen, worunter sich auch Transkriptionen von mündlichen Unterhaltungen befinden, zu Lernzwecken zusammen. Auf dem Gebiet der Morphologie arbeitete Julius Subak, der mit einer Darstellung zum judenspanischen Verb zuerst in Erscheinung getreten ist und 1906 auch in der renommierten Zeitschrift für Romanische Philologie dazu veröffentlichte. Einen relativ knappen Vergleich des Jüdisch-Deutschen (Jiddischen) und Judenspanischen stellte 1925 Felix Perles an.

Noch kurz vor der Jahrhundertwende hatte Leo Wiener – allerdings in englischer Sprache – eine Untersuchung zur Biblia de Ferrara (1553) mitsamt einer Wortliste veröffentlicht. Samuel Wiener dagegen widmete sich den Haggadoth (1500–1900), darunter auch denjenigen, die in judenspanischer Sprache (oder Übersetzung) erschienen waren.

Auf historischem Gebiet ist Fritz (Yitzhak) Baer zu erwähnen, der 1913 an der Universität Freiburg mit seiner Arbeit über die mittelalterliche Geschichte der Juden im Königreich Aragonien promoviert worden war. Mit dieser Studie legte er den Grundstein für sein Standardwerk *Die Juden im christlichen Spanien*, für das er im Auftrag der Berliner Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in spanischen Bibliotheken und Archiven anhand Archivmaterials forschte, und das noch 1929 bzw. 1936 in Berlin erscheinen konnte.

Zu den herausragenden Sefarden-Forschern zählt der Romanist Max Leopold Wagner, der über Jahrzehnte hinweg wissenschaftliche Aufsätze

zur sefardischen Sprache (Lexikon, Etymologie, Morphologie etc.) und zum Brauchtum der Sefarden veröffentlichte, die im Umfang stark variieren und das ganze Spektrum von der Miszelle bis zu regelrechten Dissertationen umfassen. Fasziniert von der Variation der gesprochenen romanischen Sprachen allgemein und des Judenspanischen im Speziellen untersuchte Wagner insbesondere die gesprochene Sprache der breiten Bevölkerungsschicht. Nur zwei seiner Aufsätze sollen an dieser Stelle herausgehoben werden: Zum einen die 1914 in Wien veröffentlichten *Beiträge zur Kenntnis des Judenspanischen von Konstantinopel*, wo er im Auftrag der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften linguistische Explorationen unternahm, und zum anderen seine auf drei Vorträge beruhende Abhandlung *Caracteres generales del judeo-español de Oriente*, die 1930 in Madrid erschien. In beiden Werken untersuchte er ausdrücklich die „vom Volke“ gesprochene Sprache. Wagner, der auch auf anderen Gebieten der romanischen Sprachwissenschaft, speziell zur sardischen Sprache, Großes geleistet hat, widmete der Erforschung des Sefardischen so viel intellektuelle Aufmerksamkeit und philologische Akribie wie kaum ein anderer.<sup>8</sup> Es ist daher sehr zu begrüßen, dass seine verstreut publizierten Schriften 1990 von Heinz Kröll in einem beeindruckend umfangreichen Band gesammelt wiederaufgelegt worden sind.

Ein weiterer weltberühmter Romanist, Leo Spitzer, soll hier nicht unerwähnt bleiben, der ebenfalls, wenngleich nur mit einem sehr knappen Aufsatz über die Entwicklung des Judenspanischen, zur wissenschaftlichen Erforschung der Sefarden beigetragen hat.<sup>9</sup>

## Das sefardische Wien

Mit dem letztgenannten Forscher sind wir geografisch an der Donau angekommen. Die Wiener Universität zog in jenen Jahrzehnten zahlreiche berühmte Sprach- und Literaturwissenschaftler an. So begründete Adolfo Mussafia, der Sohn einer dalmatinischen Rabbinerfamilie, die dortige Romanistik, und der später weltbekannte Romanist Wilhelm Meyer-Lübke lehrte seit 1890 an der dortigen Alma Mater. Sein Schüler Leo Spitzer, der sich später vor allem durch

<sup>8</sup> Eine sehr kritische Einschätzung findet sich dagegen bei Kohring, der bei Wagner besonders Kenntnisse *in judaïcis* vermisst (s. Kohring, Heinrich: *Anotaciones críticas a caracteres generales de M. L. W.* In: *Judenspanisch 11/Neue Romania 37* (2007), S. 49–74, speziell S. 72).

<sup>9</sup> Spitzer veröffentlichte diesen Artikel in jiddischer Sprache, was die meisten romanistischen Fachkollegen überraschen dürfte (vgl. Arnold 2006, S. 16 und Bibliographie im Anhang).

seine Untersuchungen zur Stilistik einen Namen machen sollte, unterrichtete dort ebenfalls. Bemerkenswert sind aber vor allem jene Studenten sefardischer Herkunft, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts ein philologisches Studium in Wien aufnahmen. Dass in Wien, das inzwischen Bedeutung als eine sefardische Metropole erlangt hatte, die Entwicklung moderner Sprachwissenschaft und die Präsenz von Studenten aus judenspanischen Familien zusammentrafen, stellt einen wahren Glücksfall für die Erforschung der sefardischen Sprache und Kultur dar (vgl. Studemund-Halévy; Collin 2008 bzw. 2009).

Der Zuzug von Sefarden in die Donaustadt hatte bereits im 17. Jahrhundert seinen Anfang genommen und erlebte im 19. Jahrhundert seinen Höhepunkt. Die legendäre Gründung der türkisch-spanischen Gemeinde (1736) ist mit dem Namen Diego de Aguilar, der mit jüdischem Namen Mosche Lopez Pereira und in den zwanziger Jahren vermutlich über Amsterdam nach Wien gekommen war, auf das engste verknüpft. Um die Wende zum 20. Jahrhundert lebten immerhin etwa 1000 Sefarden in Wien, die sich mehrheitlich im „Verband türkischer Israeliten“ zusammenschlossen.<sup>10</sup> Eine ganze Reihe von sefardischen Studenten vor allem aus den Balkanländern ließ sich damals an verschiedenen Fakultäten der Universität immatrikulieren, viele davon übernahmen später unterschiedliche Funktion in jüdischen Gemeinden, wie beispielsweise Manfred Papo als Rabbiner in Wien, oder Solomon J. Alkalay als Arzt und engagiertes Gemeindemitglied in Belgrad, um nur einige Beispiele zu nennen. Im Zusammenhang der sefardischen Studien sind es aber vor allem Studenten der philologischen Fächer, die besondere Aufmerksamkeit verdienen. So Moritz oder Moric Levi, der seine Forschungen zu den sefardischen Juden in Bosnien 1911 als Dissertationsschrift vorlegte. Eine phonetische Untersuchung des Judenspanischen in Bosnien reichte 1923 der spätere Schriftsteller Kalmi Baruch ebenfalls als Doktorarbeit ein. Isaac Altarac hingegen stellte eine linguistische Untersuchung einer judenspanischen Übersetzung der Bibel aus dem Jahr 1813 zur Erlangung der Doktorwürde an.

Über die sprachlichen Verhältnisse der österreichischen Juden informiert ein gewisser T. Hass in der Ausgabe des Jahres 1915 der *Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden*. Im selben Jahr veröffentlichte Matthias Mieses

<sup>10</sup> Die sefardische Gemeinde wurde in die der aschkenasischen Juden, die zu dieser Zeit bereits ca. 170.000 Mitglieder zählte, inkorporiert. Zur Geschichte der sefardischen Gemeinde in Wien siehe Burstyn (1993) und Studemund-Halévy; Collin (2008), speziell zum akademischen Leben in der Donaumetropole siehe Rosenhek (1933).

in Wien seine Studie zur *Entstehungsursache der jüdischen Dialekte*, in der er das Judenspanische allerdings nicht besonders ausführlich behandelte.

Daneben wurden in dieser Zeit aber auch bereits historische Darstellungen der Sefarden an der Donau verfasst: So veröffentlichte A. Hebräus 1910 in der Zeitschrift *Ost und West* einen Artikel über die spaniolischen Juden im Allgemeinen. Und später sollte Mordche S. Schleicher eine unveröffentlicht gebliebene Dissertation mit dem Titel *Geschichte der spaniolischen Juden (Sephardim) in Wien* (1932) verfassen. Zu den in Wien tätigen Forschern gehörte außerdem der bereits erwähnte Julius Subak, der für das 1899 gegründete Phonogramm Archiv der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zahlreiche Tonaufnahmen von Muttersprachlern des Judenspanischen sammelte – was beweist, wie fortschrittlich die damalige Forschung auf diesem Gebiet schon war.<sup>11</sup>

## Die Sefarden an der Elbe

Auch hoch im Norden Deutschlands fanden Flüchtlinge von der Iberischen Halbinsel und ihre Nachkommen eine Zuflucht. Seit Ende des 16. Jahrhunderts gab es in Hamburg sefardische Juden, die zunächst aber noch keine eigene Gemeinde gründeten. Es handelte sich vor allem um Kaufmannsfamilien, wie die des Gewürzimporteurs Ferdinand Dias, des Maklers Adrian Gonzalves, des Zuckerhändlers Diego Gomes oder die des Kaufmanns Emanuel Alvares, der seine Waren aus Brasilien bezog. Die Mehrheit von ihnen sprach Portugiesisch (oftmals neben Spanisch, das Judenspanische spielte hingegen bei diesen sefardischen Juden keine große Rolle). Im 17. Jahrhundert vereinigte man die drei inzwischen entstandenen Gemeinden zu einer einzigen, der man den Namen „Beith Israel“ gegeben hat. Die sefardische Gemeinde verlor ihre Selbstständigkeit im Juli 1939 durch die Zwangseingliederung in den *Jüdischen Religionsverband in Hamburg*. Auch in dem benachbarten, damals aber unter dänischer Herrschaft stehenden Altona, ließen sich einige sefardische Familien nieder. Neben Hamburg wären noch weitere sefardische Niederlassungen wie Glückstadt – wo beispielsweise der bekannte Arzt, Philosoph, Naturwissenschaftler und Rabbiner Joseph Salomo Delmedigo zwischen 1625 und 1628 ein paar Jahre seines bewegten Lebens verbrachte – und schließlich

<sup>11</sup> Siehe dazu Liebl, Christian: Early recordings of Judeo-Spanish in the Phonogrammarchiv of the Austrian Academy of Sciences. In: *Judenspanisch XI/Neue Romania* 37 (2008), S. 7–26. Für das gleiche Archiv sammelte übrigens auch Abraham Z. Idelsohn zwischen 1911 und 1913 in Jerusalem verschiedene Bibel-Rezitationsstile der jüdischen Diaspora.

Friedrichstadt und Stade zu nennen. So viel nur zum historischen Hintergrund der Sefarden in Deutschland.

Zu den wissenschaftlichen Publikationen, die die Hamburger Gemeinde zum Gegenstand haben, zählt Max Grunwalds Untersuchung von Grabsteinen portugiesischer, d. h. sefardischer Personen in Hamburg aus dem Jahr 1902, in der er unter anderem zeigt, inwiefern Grabinschriften Erkenntnisse für die Sozialgeschichte bieten können. Zu den über 400 Jahre alten sefardischen Friedhöfen in Hamburg liegen inzwischen einige weitere Publikationen vor.<sup>12</sup> Außerdem bemüht sich eine Initiatorengruppe um Michael Studemund-Halévy,<sup>13</sup> um die Aufnahme derselben in das Unesco Weltkulturerbe. Im Zusammenhang mit den Hamburger Sefarden ist auch die grundlegende Arbeit von Hermann Kellenbenz zu nennen, der die politische und wirtschaftliche Bedeutung der Sephardim an der unteren Elbe untersuchte. Ein höchst informatives und sehr umfangreiches biographisches Lexikon der Hamburger Sefarden legte wiederum Michael Studemund-Halévy im Jahr 2000 vor.

Obwohl also inzwischen zahlreiche Forschungsarbeiten zu den Sefarden in Wien und in Hamburg veröffentlicht worden sind, gehört die Präsenz sefardischer Individuen oder gar ganzer Gemeinden im deutschsprachigen Raum noch immer nicht zum Allgemeinwissen.

## **Die deutschsprachige Sefardenforschung in den letzten Jahrzehnten**

Zunächst muss festgestellt werden, dass die Naziherrschaft und die Shoa auch eine tiefgreifende Zäsur für die wissenschaftliche Beschäftigung mit den sefardischen Juden und ihrer Kultur bedeuteten. Forscher, wie etwa Max Leopold Wagner, Leo Spitzer, Fritz Baer und andere hatten Deutschland verlassen. Der Massenmord der Nationalsozialisten auf dem Balkan hat die sephardischen

<sup>12</sup> Siehe beispielsweise: Studemund-Halévy, Michael: Biographisches Lexikon der Hamburger Sefarden, die Grabinschriften des Portugiesenfriedhofs an der Königstraße in Hamburg-Altona. Hamburg 2000. Breitfeld, Oliver; Studemund-Halévy, Michael; Weinland, Almut: 400 Jahre Jüdischer Friedhof Königstraße. Hamburg 2007. – Leider steht eine Digitalisierung des sefardischen Teils des Friedhofes an der Königsstraße (analog zu der des aschkenasischen Teils) durch das Salomon Ludwig Steinheim-Institut für deutsch-jüdische Geschichte (epidat) bislang noch aus.

<sup>13</sup> Dazu zählen das Institut für die Geschichte der deutschen Juden (IGDJ) und das Denkmalschutzamt Hamburg.

Gemeinden, besonders die von Salonika (Thessaloniki) fast vollkommen ausgelöscht und damit, nicht zuletzt, der judenspanischen Sprache einen weiteren Todesstoß versetzt.

In den ersten Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg sind keine intensiveren Forschungsarbeiten im deutschsprachigen Gebiet zu verzeichnen. Eine breitere wissenschaftliche Auseinandersetzung auf den Gebieten der Sprache, Literatur und Kultur der Sefarden setzt in der Tat erst in den 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts wieder ein. Es ist bereits erwähnt worden, dass die Themen, denen sich Forscherinnen und Forscher heute im deutschsprachigen Raum widmen, sehr vielfältig sind. Wenn im Folgenden einige Themen herausgegriffen werden, so verbindet sich damit keinesfalls der Anspruch auf Vollständigkeit. Stattdessen soll ein Querschnitt durch die Forschungslandschaft gezogen werden, die sich von Hamburg bis Zürich, von Bielefeld bis Wien, von Berlin nach Bern spannt. Wobei betont werden muss, dass die sefardischen Studien bislang an keiner Universität institutionalisiert betrieben werden, sondern an einzelne Forscherpersönlichkeiten geknüpft sind, die sich auf diesem Gebiet engagieren und im folgenden Abschnitt gewissermaßen als Orientierungspunkte dienen.

Erfreulich ist in diesem Zusammenhang der „Forschungsschwerpunkt Judenspanisch an der Universität Basel“<sup>14</sup> unter der Ägide der Sprachwissenschaftlerin Beatrice Schmid (2007 und 2008) zu nennen, in dessen Rahmen seit 1999 die Sprache der östlichen Sefarden linguistisch und philologisch untersucht wird und bereits mehrere Forschungsarbeiten zu diesem Thema verfasst und einige Dissertationen abgeschlossen worden sind.<sup>15</sup>

Der Romanist Georg Bossong, der einen Lehrstuhl für Romanische Sprachwissenschaft in Zürich innehat, publiziert seit Jahren auch auf dem Gebiet des Judenspanischen. Von seinen Publikationen sei hier eine Art Verteidigung des Judenspanischen (Bossong 1987) genannt, weil er darin beweist, dass die abwertend gebrauchte Bezeichnung „Mischsprache“ auf die meisten Sprachen zutrifft, die Wortschatz aus anderen Sprachen entlehnen, mit denen sie im kulturellen Austausch stehen, und an zweiter Stelle seine historische

<sup>14</sup> Über die zahlreichen Forschungsprojekte, die dort realisiert werden informiert die Homepage (<http://pages.unibas.ch/sefardi>; letzter Zugriff am 31.03.2013).

<sup>15</sup> Rieder-Zelenko (2013). Rosa Sánchez und Manuela Cimeli haben ihre Dissertationen beide im Jahr 2009 abgeschlossen (bisher unveröffentlicht). – Zu den Mitarbeitern zählen außerdem Yvette Bürki (Bern; s.a. Buerki; Sinner 2012) und Ángel Berenguer Amador und Sandra Schlumpf.

Darstellung der Sefarden, die 2008 im Beck Verlag in der Reihe „Wissen“, erschienen ist.

In Tübingen unterrichtet Heinrich Kohring, der nicht nur als Verfasser von profunden wissenschaftlichen Aufsätzen, auskunftsfreudiger Ratgeber und kritischer Rezensent hervortritt, sondern auch als unermüdlicher Lehrer des Judenspanischen. Und da diese Varietät des Spanischen natürlich auch dort kein eigenes Universitätsfach darstellt, finden seine Seminare und Kurse wie andernorts fakultativ statt. Wie Sabine Kowallik (1989) befasste sich auch Heinrich Kohring (1991) intensiv mit der Orthographie judenspanischer Texte, die er systematisch dargestellt hat. Des Weiteren seien noch seine Studien zu judenspanischen Glossaren und Wörterbüchern erwähnt, die in jüngster Vergangenheit (2011) erschienen sind.

Michael Studemund-Halévy, der bereits im Zusammenhang mit den Hamburger Sefarden erwähnt wurde, gehört zu den engagiertesten Forschern auf dem Gebiet des Sefardischen, wofür er im vergangenen Jahr mit dem Alberto-Benveniste Forschungspreis ausgezeichnet wurde. Bereits 1975 legte er eine „Bibliographie zum Judenspanischen“ vor. Seitdem publiziert er stetig zu diesem Thema und organisiert internationale Tagungen und seit dem letzten Jahr auch *Summer schools* in Bulgarien, dessen sefardischer Kultur seit einigen Jahren seine besondere Aufmerksamkeit gehört. Der Sammelband zur judenspanischen Lexikographie (2011), der auf eine Tagung in Hamburg im Jahr zuvor zurückgeht und Aufsätze internationaler Forscherinnen und Forscher enthält und den er gemeinsam mit Winfried Busse herausgegeben hat, kann als Grundlagenwerk auf diesem Gebiet gelten.

Winfried Busse (FU Berlin) gibt neben der Zeitschrift *Judenspanisch*, die in Zusammenarbeit mit Ronald Daus seit 1991 in der von 1982–2008 von Daus herausgegebenen Reihe *Neue Romania*, erschien, auch – wiederum in Zusammenarbeit mit Heinrich Kohring (Tübingen) und Moshe Shaul (Jerusalem) – die prestigeträchtige Reihe *Sephardica* im Peter Lang Verlag (Bern) heraus. Außerdem ist er Herausgeber der neu gegründeten Reihe *Sefardische Forschungen*, deren erster Band 2011 erschienen ist,<sup>16</sup> und die die 2011 eingestellte Zeitschrift *Judenspanisch/Neue Romania* fortsetzt.

<sup>16</sup> Gabinskij, Mark A.: Die sefardische Sprache. Übersetzt von Heinrich Kohring. Bearbeitet von Winfried Busse und Heinrich Kohring. Tübingen 2011.



Gerade auf einem so speziellen Gebiet wie dem der Sefarden-Forschung ist es unerlässlich, dass die wissenschaftlichen Initiativen, die an verschiedenen Orten der Welt stattfinden, miteinander vernetzt werden. Diesem Zweck diente auch die Sektion „Judenspanisch – Sephardische Studien“, die auf dem XXV. Deutschen Romanistentag in Jena im Herbst 1997 stattfand. Organisiert hatte sie Christine Bierbach (s. a. 1997) und Georg Bossong zusammen mit dem Historiker Bernd Rother.<sup>17</sup> Damals waren auch Forscherinnen und Forscher aus Bulgarien, Frankreich, Israel, Russland und Portugal nach Jena gekommen und – nicht zu vergessen – einige spanische Kolleginnen und Kollegen, darunter der Doyen der spanischen Sefarden-Forschung Jacob M. Hassán (sel. A.). Zum ersten Mal war damit das Judenspanische ausdrückliches Thema einer Sektion des Romanistentags, und folglich der Versuch unternommen worden, die deutschsprachigen Forscherinnen und Forscher auf diesem Gebiet nicht nur miteinander, sondern zugleich mit internationalen Forschern ins Gespräch zu bringen.

Auch der Verfasser, zur Sprache der sefardischen Juden in Italien forschend, hat an der damaligen Sektion teilgenommen und sein Dissertationsprojekt vorgestellt, wozu er ermutigende und anspornende Kommentare erhalten hat. An diese Forschungsarbeit, die 2006 veröffentlicht wurde, schlossen sich andere zu den Ladino-Übersetzungen und zur judenspanischen Lexikographie (2011 in Busse; Studemund-Halévy und 2012) an.

Neben der linguistischen Forschung, bei der unbedingt auch noch Christa Wiesners Glossar zum Bibelkommentar „Me‘am Lo‘ez“ des Iacob Kuli (1981) zu nennen ist, das die Lektüre dieses klassischen enzyklopädischen Werks der sefardischen Literatur aus dem 18. Jahrhundert erleichtert, sind es in geringerem Umfang auch Studien auf historischem Gebiet, vor allem aber Untersuchungen zu unterschiedlichen Aspekten, wie Identität, Intertextualität und Transkulturation in der sefardischen und auch marranischen Literatur, die in den letzten Jahren vermehrt vorgenommen worden sind. Dazu zählen auch Arbeiten zu Übersetzungen – beispielsweise aus dem Französischen – ins Judenspanische, die besonders im 19. Jahrhundert im ehemaligen Osmanischen Reich eine große Rolle gespielt haben. Auf diesem Gebiet haben in den vergangenen Jahren André Stoll, Prof. em. Universität Bielefeld, (1995) und der früh verstorbene Norbert Rehrmann von der TU Dresden (2002) – und

<sup>17</sup> Siehe u. a. Rother, Bernd: Spanien und der Holocaust. Tübingen 2001.

derselbe gemeinsam mit Andreas Koechert (1999) – wichtige Beiträge zur Erforschung der Sefarden veröffentlicht. In neuester Zeit sind außerdem die Arbeiten von Corry Guttstadt (2008) Susanne Zepp (2009), FU Berlin, Carsten Sinner (Buerki; Sinner 2012) und Christina Liebl (2011) zu erwähnen.

Auf internationale Forscher, die ebenfalls zu besonderen Aspekten der Sefarden im deutschsprachigen Raum publiziert haben (wie beispielsweise David Bunis, Aitor García Moreno, Aldina Quintana, Katja Šmid, Ivana Vučina Simović u. a.) kann im Rahmen dieser Darstellung aus begrifflichen Gründen nicht tiefer eingegangen werden, aber sie sollen wenigstens nicht unerwähnt bleiben.

Nicht zuletzt soll noch auf ein empfehlenswertes Lehrbuch des Judenspanischen hingewiesen werden, das Armin Hetzer verfasst hat und das ein nützliches Hilfsmittel für interessierte Nachwuchswissenschaftlerinnen und -wissenschaftler ebenso wie für interessierte Laien darstellt.

Diese Übersicht, die auf Vollständigkeit keinen Anspruch erheben will und im Rahmen eines solchen Aufsatzes auch nicht kann, soll immerhin aufzeigen, dass es im deutschsprachigen Bereich eine anhaltende Forschungstätigkeit auf dem Gebiet des Sefardischen gibt, die nicht nur auf eine lange Tradition zurückblicken kann, sondern die sich auch in der Gegenwart lebendig und vielfältig erweist und die durchaus selbstbewusst neben derjenigen in Israel und den USA stehen kann. Zu diesen erfreulichen Zeichen der Vitalität kann auch der Schwerpunkt „Sefardische Studien“ in der vorliegenden Ausgabe von *PaRDēS* gezählt werden, den Amor Ayala und Stephanie von Schmädel verantworten.

In den kommenden Jahren wird es darauf ankommen, die Forschungsaktivitäten innerhalb des deutschsprachigen Raumes noch enger zu verknüpfen und international zu vernetzen. Dazu ist die Ausbildung von jungen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern unerlässlich, die sich mit Begeisterung und Beharrlichkeit der Mühe unterziehen, sich die Voraussetzungen für eine sinnvolle Beschäftigung auf diesem Gebiet anzueignen, zu denen an erster Stelle die Kenntnis zahlreicher Sprachen (etwa Spanisch, Hebräisch, Französisch, Türkisch und weiterer) und der jüdischen Kultur und Religion gehören. Initiativen wie die von Studemund-Halévy, der Sprachaufnahmen der letzten Generation von Muttersprachlern des Judenspanischen in Bulgarien sammelt und archiviert, sind ebenso zu unterstützen wie jegliche Unternehmung, sämtliche schriftlichen Sprachzeugnisse des Judenspanischen zu dokumentieren

und zu digitalisieren. Höchste Priorität wird aber haben, dass die Kräfte gebündelt werden und die Neugier der nächsten Generation geweckt wird.

### **Auswahlbibliografie zur Sefardenforschung im deutschsprachigen Raum**

Altarac, Isaac: Die Spracheigentümlichkeiten der Judenspanischen Bibelübersetzung (Wien 1813). (= Diss. [nicht auffindbar]). Wien 1932.

Arnold, Rafael: Spracharkaden. Die Sprache der sephardischen Juden in Italien im 16. und 17. Jahrhundert. Heidelberg 2006.

Arnold, Rafael D.: Panorama de lexicografía judeo-española y nuevas perspectivas. In: *Lexicografía Hispánica del Siglo XXI: Nuevos Proyectos y Perspectivas. Homenaje al Profesor Cristóbal Corrales Zumbado*. Hg. von Dolores Corbella, Josefa Dorta, Alejandro Fajardo et al. Madrid 2012, S. 97–123.

Ayala, Amor; Schmädél, Stephanie von: Identitätsdiskurse und Politisierung der Sepharden in Wien am Beispiel des Studentenvereins Esperanza (1896–1924). In: *Transversal* 11, 2 (2010), S. 83–102.

Baer, Fritz: Studien zur Geschichte der Juden im Königreich Aragonien: während des 13. und 14. Jahrhunderts. Berlin 1913.

Baer, Fritz: Die Juden im christlichen Spanien. Erster Teil: Urkunden und Regesten. 2 Bde., Berlin 1929 und 1936. [Nachdruck London 1970].

Baruch, Kalmi: Der Lautstand des Judenspanischen in Bosnien (= Diss.). Wien 1923.

Bierbach, Christine; Lochow, Christine: Judenspanisch. Zur Sprache der Sepharden. In: *Grenzgänge* 4 (1997), S. 85–119.

Bossong, Georg: Sprachmischung und Sprachausbau im Judenspanischen. In: *Iberoromania* 25 (1987), S. 1–22.

Bossong, Georg: Die traditionelle Orthographie des Judenspanischen (gudezmo). In: *Zum Stand der Kodifizierung romanischer Kleinsprachen*. Hg. von Wolfgang Dahmen et al. Tübingen 1991, S. 285–309.

Bossong, Georg: Die Sepharden. Geschichte und Kultur der spanischen Juden. München 2008.

Buerki, Yvette; Sinner, Carsten (Hg.): *Tiempo, espacio y relaciones espacio-temporales en judeoespañol*. München 2012.

Burstyn, Ruth: Die Geschichte der türkisch-spaniolischen Juden im Habsburgerreich. In: Ist jetzt hier die „wahre“ Heimat? Ostjüdische Einwanderung nach Wien. Hg. von Peter Bettelheim; Michael Ley. Wien 1993, S. 17–61.

Busse, Winfried (Hg.): Judenspanisch I/Neue Romania 12 (1991ff.).

Busse, Winfried; Varol-Bornes, Marie-Christine (Hg.): Hommage à Haïm Vidal Sephiha. Bern 1996. [= Sefhardica 1].

Busse, Winfried; Studemund-Halévy, Michael (Hg.): Lexicología y lexicografía judeo-españolas. Bern 2011. [= Sefhardica 5].

Grunwald, Max: Portugiesengräber auf deutscher Erde. Beiträge zur Kultur- und Kunstgeschichte. Hamburg 1902.

Grünbaum, Max: Jüdisch-Spanische Chrestomathie. Frankfurt a. M. 1896.

Grünwald, Moritz: Zur romanischen Dialektologie. Über den Jüdisch-spanischen Dialekt als Beitrag zur Aufhellung der Aussprache im Altspanischen. Belovar 1882/83.

Guttstadt, Corry: Die Türkei, die Juden und der Holocaust. Berlin 2008.

Hass, T.: Die sprachlichen Verhältnisse der Juden in Österreich. In: Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden 11, 1 (1915), S. 1–12.

Hebräus, A.: Die spaniolischen Juden. In: Ost und West 10, 6 (1910), S. 351–368.

Hetzer, Armin: Sefhardisch. Judeo-español, Djudezmo. Einführung in die Umgangssprache der südosteuropäischen Juden. Wiesbaden 2001.

Kayserling, Meyer: Sefhardim. Die romanischen Poesien der Juden in Spanien. Leipzig 1859.

Kayserling, Meyer: Geschichte der Juden in Spanien und Portugal. 2 Bde., Berlin 1867. [Nachdruck Hildesheim, New York 1978].

Kayserling, Meyer: Biblioteca Española-Portuguesa-Judaica. Dictionnaire bibliographique des auteurs juifs, de leurs ouvrages espagnols et portugais et des œuvres sur et contre les Juifs et le judaïsme. Avec un aperçu sur la littérature des Juifs espagnols et une collection des proverbes espagnols. Straßburg 1890. [Nachträge und Verbesserungen in: Central-Anzeiger f. jüd. Litt. 1 (1891), S. 123–124 und in: Zeitschrift f. hebr. Bibl. 7 (1903), S. 122–123; S. 155–160].

Kellenbenz, Hermann: Sefhardim an der unteren Elbe. Ihre wirtschaftliche und politische Bedeutung vom Ende des 16. bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts. Wiesbaden 1958.

- Kohring, Heinrich: Judenspanisch in hebräischer Schrift. In: Judenspanisch 1/Neue Romania 12 (1991), S. 95–170.
- Kohring, Heinrich: Lexicographica judaeohispanica. Florilegium. In: Lexicología y lexicografía judeoespañolas. Hg. von Winfried Busse, Michael Studemund-Halévy. Bern 2011, S. 301–351.
- Kowallik, Sabine: Beiträge zum Ladino und seiner Orthographiegeschichte. Hamburg 1989.
- Kowallik, Sabine; Kramer, Johannes: Romanojudaica. Gerbrunn bei Würzburg 1993.
- Levi, Moritz: Die Sephardim in Bosnien (= Diss.). Sarajevo 1911. [Serbokroatische Übersetzung: Levi, Moric: Sefardi u Bosni. Belgrad 1969].
- Liebl, Christina: Jüdisch-spanische Identität in narrativen Texten sephardischer Autoren des 20. und 21. Jahrhunderts (= Diss.). Bamberg 2011.
- Mieses, Matthias: Die Entstehungsursache der jüdischen Dialekte. Wien 1915. [2. Aufl., Hamburg 1979].
- Perles, Felix: Deutsch-Jüdisch und Jüdisch-Spanisch. In: Der Morgen 3 (August 1925), S. 370–388.
- Rehrmann, Norbert; Koechert, Andreas (Hg.): Spanien und die Sepharden. Geschichte, Kultur, Literatur. Tübingen 1999.
- Rehrmann, Norbert: Das schwierige Erbe von Sefarad. Juden und Mauren in der spanischen Literatur. Von der Romantik bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts. Frankfurt a. M. 2002.
- Rieder-Zelenko, Elena: Novedades de Esmirna. Edición de noticias publicadas en el periódico judeoespañol La Buena Esperanza en 1905. Barcelona 2013.
- Rosenhek, Ludwig (Hg.): Festschrift zur Feier des 100. Semesters der akademischen Verbindung Kadimah 1883–1933. Wien 1933.
- Schauffler, Wilhelm (William) Gottlieb: 'Oşar Divrej leshon ha-qodesh, o, Dikcionario de la lingua santa: kon la deklarasion de kada verbo en la lingua sefardit. Konstantinopel 1855.
- Schleicher, Mordche S.: Geschichte der spaniolischen Juden (Sephardim) in Wien (= Diss. [unveröffentl.]). Wien 1932.
- Schmid, Beatrice: La lengua sefardí en su plenitud. In: Sefardíes. Literatura y lengua de una nación dispersa. Hg. von Elena Romero. Cuenca 2008, S. 325–354.

- Schmid, Beatrice: De Salónica a Ladinokomunita. El judeoespañol desde los umbrales del siglo XX hasta la actualidad. In: *Ecología lingüística i desaparició de llengües*. Hg. von Germà Colón; Lluís Gimeno Betí. Castelló de la Plana 2007, S. 9–33.
- Spitzer, Leo: Der oifkum fon der jidisch-romanische Sprochn [jidd.; Die Entstehung der jüd.-roman. Sprache]. In: *Der Morgen* 10 (1939), S. 193–210.
- Stoll, André: Sepharads Widerstand. Zur poetischen Produktivität der jüdischen Kultur Spaniens nach dem Vertreibungsedikt. In: *Sepharden, Morisken, Indianerinnen und ihresgleichen: die andere Seite der hispanischen Kulturen*. Hg. von dems. Bielefeld 1995, S. 15–46.
- Studemund, Michael: *Bibliographie zum Judenspanischen*. Hamburg 1975.
- Studemund-Halévy, Michael: *Biographisches Lexikon der Hamburger Sefarden*. Hamburg 2000.
- Studemund-Halévy, Michael: *Bibliographie zur Geschichte der Sefarden in Rumänien, in Österreich und in Berlin*. In: *Judenspanisch 7/Neue Romania* 28 (2003), S. 69–76.
- Studemund-Halévy, Michael; Collin, Gaëlle: Sefarad sur les Rives du Danube. Vienne et la littérature judéo-espagnole. In: *MEAH (sección Hebreo)* 57 (2008), S. 149–211. [Dies.: Sefarad an der Donau. Die Sefarden und die deutschsprachige Romanistik. In: *Romanistik in Geschichte und Gegenwart* XV, 2 (2009), S. 227–244.
- Studemund-Halévy, Michael; Liebl, Christian; Vučina Simović, Ivana (Hg.): *Sefarad an der Donau. Lengua y literatura de los sefardíes en tierras de los Habsburgo*. Barcelona 2013.
- Subak, Julius: Das Verbum im Judenspanischen. In: *Bausteine zur romanischen Philologie*. Festgabe für Adolfo Mussafia. Halle a. d. S. 1905, S. 321–331.
- Subak, Julius: Zum Judenspanischen. In: *Zeitschrift für Romanische Philologie* 30 (1906), S. 129–185. [Ergänzungen zu Subak 1905].
- Wagner, Max Leopold: *Sondersprachen der Romania. Das Judenspanische*. Bd. 3 und 4. Hg. von Heinz Kröll, Stuttgart 1990. [Nachdruck diverser Aufsätze].
- Wiener, Leo: The Ferrara Bible. In: *Modern Language Notes* X (1895), col. 81–85; XI (1896), col. 24–42; 84–105 [mit alphabetischem Vokabular].
- Wiener, Samuel: *Bibliographie der Oster-Haggadah 1500–1900*. St. Petersburg 1902.

---

Wiesner, Christa: Jüdisch-spanisches Glossar zum ME'AM LO'EZ des Jacob Kuli. Genesis und Exodus bis Teruma. Hamburg 1981.

Zepp, Susanne: Kanon und Diskurs. Über Literarisierung jüdischer Erfahrungswelten. Göttingen 2009.





# Israel bar Hayim de Belgrado, the “Write as you speak” principle and the nomenclature in the *Sefer Otsar Hahayim* (1823)

by *Aldina Quintana*

## **Zusammenfassung**

Der politische und gesellschaftliche Wandel, mit dem das 19. Jahrhundert auf dem Balkan eingeläutet wurde, nachdem ein Großteil des Territoriums an das Österreichische Reich gefallen war, löste auch die Entwicklung sozialer und intellektueller Bewegungen aus und schuf neue Grundlagen für die Beziehungen mit dem Osmanischen Reich. Wien wurde zum Auffangbecken vieler Menschen des Balkans, die aufgrund der Begegnung mit der zentraleuropäischen Kultur zu Botschaftern von Innovationen gegenüber den Menschen ihrer Herkunftsländer wurden. An diesem Prozess nahmen die Mitglieder der jüdischen Gemeinde genauso wie auch die Mitglieder anderer ethnischer und sozialer Gruppen teil. Der bedeutendste Vertreter war Israel Hayim de Belgrado, der zwischen 1813 und 1837 wichtige intellektuelle Arbeit in der österreichischen Hauptstadt leistete. Er reformierte die judenspanische Orthografie und führte neue Methoden für den Unterricht des Hebräischen als Zweitsprache ein, die auf dem Gebrauch einer dreisprachigen Nomenklatur (hebräisch, judenspanisch, deutsch) für die Darstellung des Wortschatzes basierten.

## **Abstract**

The political and social changes with which the 19<sup>th</sup> century began in the Balkans after a great part of their territories were taken over by the Austrian Empire, also resulted in social and intellectual activity and created a new framework in the relationship with the Ottoman Empire. Vienna turned into the shelter of many citizens from the Balkans who then became the transmitters of innovation to their co-citizens through their contact with central European culture. In this sense, the members of Jewish communities participated as much as members of other ethnical and social groups. The most prominent of these Jews was Israel Hayim de Belgrado (‘of Belgrade’), who developed

an important intellectual work in the Austrian capital between 1813 and 1837. He even reformed Judeo-Spanish spelling and introduced new methodologies for learning Hebrew as a second language, based on the use of a trilingual nomenclature (Hebrew, Judeo-Spanish, German) when presenting the lexical repertoire.

The political and social changes that took place in the Balkan area at the beginning of the 19<sup>th</sup> century brought new activity to the cultural and intellectual life of its societies and introduced new dimensions to the relationship between Austria and the Ottoman Empire. The city of Vienna did not only become the main centre of innovation, but also the desired destination and even the place to take refuge from political, ideological or economic adversities. The establishment of Israel bar Hayim de Belgrado (henceforth, Hayim de Belgrado) in Vienna in 1923 was the consequence of such adversities. But also thanks to them he became, not only one of the most prolific Sephardic intellectuals, but also the first one capable of breaking the intellectual conservatism in the Balkan Sephardic communities.

This paper analyses two innovative aspects of Hayim de Belgrado's didactic work *Sefer Otsar Hahayim* (1923): its adhesion to the "write as you speak" principle and the introduction of nomenclature in Sephardic communities as a tool to understand Hebrew texts through Judeo-Spanish and German.

### 1. Israel bar Hayim de Belgrado: Life and work

Hayim de Belgrado was born in Belgrade in the second half of the 18<sup>th</sup> century. When in 1813 the Turks crushed the Serbian insurrection he left for Vienna with many other Serbs, one of whom was Vuk Stefanović Karadžić, the major reformer of the Serbian language. There, Hayim de Belgrado edited his Ladino translation of the Bible, liturgy books and other ritual works, as well as textbooks, including the *Sefer Otsar Hahayim*. He returned to Belgrade around 1837, where he devoted the rest of his life to the Jewish community, Judaism and Judeo-Spanish. In 1837 Serbian authorities allowed the introduction of Hebrew press, following a recommendation of Hayim de Belgrado.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Bunis, David M.: Yisrael Hayim of Belgrade and the History of Judezmo Linguistics. In: *Histoire Épistémologie Langage* 18, 1 (1996), pp.152–153, and Kayserling, Meyer: *Biblioteca*

Hayim de Belgrado was a polyglot: Besides Judeo-Spanish and Hebrew he spoke Serbian, German and probably Italian. He must also have had a basic knowledge of Turkish.<sup>2</sup>

## 2. The *Sefer Otsar Hahayim* (Vienna, 1823)

Among his school-books, the one entitled *Sefer Otsar Hahayim*<sup>3</sup> – *Grammatik für Sephar. Israeliten* in German – has drawn my attention.<sup>4</sup> It is a 253-page anthology with different materials addressed to Sephardim boys.

Although the German title suggests we are faced with a grammar book, the author does not show any type of linguistic intention – the book does not contain grammatical explanations, but rather aspects related to the alphabet, pronunciation, writing and vocabulary. This is the work written by Hayim de Belgrado which contains the largest variety of subjects. It offers a primer for children, with contents adapted to the subjects that were taught in Sephardic schools at the beginning of the 19<sup>th</sup> century, and with a level of knowledge adjusted to that demanded from most Sephardim men. It thus includes notions of biblical Hebrew, Hebrew texts with their translation to Judeo-Spanish, texts in Hebrew aimed at practising writing, reading and translating Judeo-Spanish as strategies for understanding their content, stories and fables, a Bible concordance, Universal Geography and Arithmetic. The texts in Hebrew are either from the Bible, part of the liturgy or religious songs that either accompany the liturgy or are regularly sung on Shabbath, or in festivities related to the annual cycle. Therefore, they are Hebrew texts with which children were familiarised, and some of them probably knew by heart, even if they didn't understand their meaning. All this facilitated learning the Sacred Language up to the level demanded at that time, which consisted of no more than understanding those texts traditionally used in these communities' religious and festive rituals.

Española-Portuguesa-Judaica. Strasbourg 1890, p. 51–52. For more details about the life and work of Hayim de Belgrado, see these works.

<sup>2</sup> Bunis: Yisrael Hayim of Belgrade, pp. 163.

<sup>3</sup> We use the copy with the signature Lamed 577, 1 from the library in the Ben Zvi Institute in Jerusalem. Unfortunately, it is incomplete. Pages 28–35 and 243–248 are missing.

<sup>4</sup> See Quintana, Aldina: °Una informasion de la aritmetika y una °Muestra de los kuentos. In: Hommage à Haïm Vidal Sephiha. Ed. by Winfried Busse; Marie-Christine Varol-Bornes. Bern 1996, pp. 295–314. In it I analyse the Judeo-Spanish vocabulary of arithmetic from a small corpus included in Hayim de Belgrado's chapter dedicated to this subject.

## 2.1. The Brief Grammar and the principle “Write as you speak”

However, the part of the *Otsar Habayim* that draws my attention most is the one that occupies its first 118 pages. On the front page we read that it is a “[q]iśur kelale diqduq lešon haqqodeš bilšon ladino leto‘elet melamde hane‘arim; gam maamarim rabim bilšon haqqodeš vetaxtehem hamilot hanimšaim bahem *bilšon haqqodeš*, ladino veeškenazi”, that is, a “Brief Grammar of the Sacred Language in Ladino to be used by children’s teachers, also many texts in the Sacred Language and, below, the words that are found in them in Hebrew, Ladino and German”.

The chapter is composed of ninety-nine epigraphs, although apparently there are only ninety-one, as the enumeration of epigraphs 67–74 is repeated – but not its content. The order of the epigraphs follows the criteria of their level of difficulty when learning Hebrew, starting with the introduction of the Hebrew alphabet and the traditional classification of its elements, then offering other explanations about issues related to the correct pronunciation of the sounds represented by Hebrew characters, always parting from the correspondence with the pronunciation that each one of them had in Judeo-Spanish; epigraphs 23–37 are missing, as the pages that contain them are missing from the copy we are using. Epigraph 38 contains the piyyut *Adom Olam* with its translation into Ladino, followed by other texts in Hebrew and their translations, up to epigraph 47. The trilingual vocabulary in Hebrew, Judeo-Spanish and German begins in epigraph 48 and ends in epigraph 84, although it should be epigraph 92. Epigraph 48 contains the subject personal pronouns in the three mentioned languages and epigraphs 49–51 are dedicated to the numbers including cardinal, ordinal and fractions; epigraph 52 contains the months of the year in Hebrew, Judeo-Spanish and German, as well as in Ottoman Turkish; the graded readings in Hebrew begin in epigraph 53, each exercise with its list of vocabulary in Hebrew, Judeo-Spanish and German.<sup>5</sup> The last epigraphs (85–90) contain fables in Hebrew with their translations into Judeo-Spanish. This part ends with two couplets in which the main subject is the importance of learning, that is, of *meldar*.

If the uniqueness of the book lies in it being the first anthology of its kind to be published among the Sephardim, it is precisely in the *Brief Grammar* where the adherence of the author to the principle “Write as you speak”

<sup>5</sup> In the section “Vocabulary” we have reproduced epigraphs 48–57 and 59–65.

(„Schreibe, wie Du sprichst!“), first established by the German philologist Johann Christoph Adelung (1732–1806), stands out. According to Adelung, the orthography of the written language should match that of the spoken language,<sup>6</sup> that is, any orthography should follow a phonological principle and give up the etymological one.<sup>7</sup> Like other linguistic issues, this principle was discussed among scholars at the beginning of the 19<sup>th</sup> century, and particularly among Slavists. This principle would later constitute the key point of the reform of the Serbian alphabet and the introduction of the national language into Serbian literature initiated by Vuk Stefanović Karadžić (1787–1864), substituting the mixture of the Church Slavonic and Russian languages with Serbian.<sup>8</sup> Hayim de Belgrado was a contemporary of Karadžić and undoubtedly knew his works; he probably even knew him personally through other intellectuals and defenders of the Serbian monarchy.<sup>9</sup> Karadžić’s most important work was the large Serbian Dictionary (1818), which was published together with a grammar of the Serbian language, the first real grammar of the national speech – much better than the small one of 1814 with which Karadžić began his career.<sup>10</sup>

In this chapter of the *Otsar Habayim*, Hayim de Belgrado presented the Rashi alphabet, traditionally used to write Judeo-Spanish, with a reformed spelling, after eliminating what was superfluous (e.g. the use of *sin* to represent the phoneme /s/, for which only *samekb* will be used) and fixating the use of other symbols of the Hebrew alphabet which had, until then, been used

<sup>6</sup> These norms applied to German have been described by Johann Christoph Adelung in: *Grundsätze der Deutschen Orthographie*. Leipzig 1782, pp.53–71, where there is a discussion under the title „Man schreibt wie man spricht“.

<sup>7</sup> This idea was not completely new in Europe – e.g. in the debate by Gonzalo Correa in his *Ortografía kastellana, nueva i perfecta*. Salamanca 1630. The predilection for the orthography of vernacular languages emerged in Europe during the early Renaissance and was part of a wider debate related to its standardisation and regulation, especially since the creation of the *Académie Française* in 1635.

<sup>8</sup> See Ćorović, Vladimir: Vuk Karadžić (1787–1864). In: *The Slavonic and East European Review* 16, 48 (1938), p.671. Published by the Modern Humanities Research Association and University College London, School of Slavonic and East European Studies (<http://www.jstor.org/stable/4203428>; accessed: 05/04/2013). More details on the life and work of Karadžić are available in the same article, pp.667–677.

<sup>9</sup> According to Bunis: Yisrael Hayim of Belgrade, p.153 and Kayserling: *Biblioteca*, p.51, his nephew Hayim ben David was “a protégé of Prince Milosh Obrenovich of Serbia”; uncle and nephew coincided, for a while, in Vienna, where they worked together and even shared the same home.

<sup>10</sup> Ćorović: Vuk Karadžić, p.671.

ambiguously (as was the case of *gimel* with *rafe* and *zayin* with *rafe*, which indistinctively represented the phonemes /dʒ/ and /ʒ/). The Sephardic author's adherence to the principle defended by Karadžić is even more accentuated when taking into account the representation of the vowels in the few Judeo-Spanish vowelised texts that we can find in the anthology (p.11–22), which show that Hayim de Belgrado did not refuse to write in his local Belgrade dialect or in the regional dialect of the northwest of the Balkans.<sup>11</sup> This is thus the first text that moves away from the Judeo-Spanish norm of the rabbis, which, up to then, had in fact worked as the standard.<sup>12</sup> Below is an example corresponding to the explanation of epigraph 6, in which we can appreciate the differences in the realisation of the mid vowels in unstressed positions:

Normative Judeo-Spanish	
Mi iju, bien vidi ke mi entendistis i mi trushistis buena preba i estu is mi gustu kuandu mi echas tinu i aprendis i entiendis	Mi ijo, bien vidi ke me entendistes i me trushistes buena preba i esto es mi gusto kuando me echas tino i aprendes i entiendes

## 2.2. The trilingual vocabulary in the *Otsar Hahayim*

Another novelty in the *Brief Grammar* of the *Otsar Hahayim* is the way of presenting the vocabulary, as it recurs to nomenclature. Also, it is the first time that German appears in a Sephardic book.

### 2.2.1. The transcription of German in the vocabulary of the *Brief Grammar*

Although in his introduction Hayim de Belgrado states that the sole aim of his work is the acquisition of the Sacred Language, it is obvious that he also intended to teach Judeo-Spanish, the first language in which pupils would learn to read and write. Another language that was relevant for the Sephardim living in Vienna was Turkish, as not only did many of them come from the Ottoman Empire, but they also kept trade relations within its borders. Thus, Hayim de Belgrado offers each one of the correspondences between the

<sup>11</sup> About vowels in this variety of Judeo-Spanish, see Quintana, Aldina: *Geografía lingüística del judeoespañol. Estudio sincrónico y diacrónico*. Bern 2006, pp.40–47.

<sup>12</sup> Quintana, Aldina: *Judeo-Spanish: From Linguistic Segregation outside the Common Framework of Hispanic Languages to a de facto Standard*. In: *Studies in Modern and Jewish Languages*. Presented to Ora (Rodríguez) Schwarzwald. Ed. by Malka Muchnik; Tsevi Sadan. Jerusalem 2012, pp.708–710.

Hebrew alphabet and the Arabic alphabet used to write Turkish, as well as the representation of classical Arabic numerals.

The fact that so many Sephardim lived in Vienna – where many of them had arrived from the Balkan countries that were then part of the Austrian or the Ottoman Empire –, forced them to be able to communicate in German. The knowledge of this language acquired more and more importance in the capital as well as outside it, as it was the language of culture of the higher classes. Probably, it was the fact that the Sephardim in Vienna and in the north of the Balkans knew German that led the author of the *Otsar Hahayim* to include the German correspondences<sup>13</sup> of the Hebrew words in the Vocabulary of the *Brief Grammar* as an extra tool in order to learn to understand the Hebrew text. We have already seen how this aspect is indicated in the introduction to the book, where German is denominated *eškenazi*. Although the glottonym *eškenazi* is a loan word from the language used by Ashkenazi Jews<sup>14</sup> that does emerge in Hayim de Belogrado's language, this is not the case of the Latin alphabet or the Hebrew alphabet used by German Jews, as in the *Otsar Hahayim* German is written in the Hebrew alphabet according to Judeo-Spanish spelling. Therefore, what does prevail – only when possible, as the symbols employed in Judeo-Spanish writing do not always allow the transcription of German pronunciation – is the principle “Write as you speak”. Thus, we can deduce that the German language of the ordinal numbers corresponds to the local Viennese dialect, whilst in the transcription of the German words of the nomenclature it is the standard German that is represented, with few exceptions.

In general, the presumption that the German words, except numerals and months of the year, have been copied from a German textbook, cancels the

<sup>13</sup> Bunis: Yisrael Hayim of Belgrade, p.158, indicates that the volume “included a Hebrew primer, a Judezmo-German phraseology”, that I have not found. Probably he means the trilingual nomenclature in Hebrew, Judeo-Spanish and German.

<sup>14</sup> Especially if we take into account the affirmation of Bunis, David M.: A Lexicon of the Hebrew and Aramaic Elements in Modern Judezmo. Jerusalem 1993, pp.107–108, #306, where there is no reference to German or its speakers, but to “one of the Jews of central and northern Europe and their descendants”. The glossonym Ashkenazi makes reference to German in many works by Ashkenazi Jewish authors, for example in the first modern Hebrew Grammar by Jehudah Lev Ben Zeev: *Sefer talmud lašon ivri*. Breslau 1796 (4<sup>th</sup> ed. Vienna 1818). Bunis: Yisrael Hayim of Belgrade, p.158, observes certain influences of this work in the *Otsar Hahayim*. However, neither its structure nor its general contents seem to have been the model followed by Hayim de Belogrado.

relevance of a discussion about the use of this language by the Sephardim. However, a certain influence of the German interlanguage of the author of the *Brief Grammar* can be observed. We will briefly treat this aspect below.

The spelling of the ordinal numbers 3–19 reflects the pronunciation of the Viennese dialect: when they are not followed by a noun or an adjective they always end in -e.<sup>15</sup> According to Hayim de Belgrado's orthography we must add number 2 to this list, as it also ends with an -e, maybe by analogy to the rest of the series. This number is *dsua*<sup>16</sup> in Viennese dialect. For number 1 we have the masculine and the feminine form. In the latter, the interference of Judeo-Spanish pronunciation is to be noticed (*eine* [ajne] to *imi* [ajni]).

### 2.2.2. The nomenclature of the *Brief Grammar*

The pages that follow are dedicated to the trilingual nomenclature in Hebrew, Judeo-Spanish and German of the *Brief Grammar* of the *Otsar Habayim*.

A nomenclature is a non-alphabetical lexical repertoire which follows a thematic order. This normally means that it is not an independent work, but rather part of a bilingual Grammar, as is the case of this nomenclature.

Although in the Sephardim world the nomenclature was a novelty when this work was published – until then only biblical glossaries had been published in which entries were always ordered according to priority in their appearance in the Bible – this type of lexical repertoire circulated around Europe since the Middle Ages. At this moment, I do not have enough data to know the sources of Hayim de Belgrado's nomenclature, but it must be mentioned that there were various bilingual German-Spanish and Spanish-German Grammars circulating in Vienna at the time, for example the *Florilegio español y alemán*<sup>17</sup> by Ernesto Joseph Eder, printed in Vienna in 1714, whereas it is more logical to think of a German-Hebrew source, to which the author would add the Judeo-Spanish correspondences.

<sup>15</sup> Schuster, Mauriz; Schikola, Hans: *Das alte Wienerisch. Ein kulturgeschichtliches Wörterbuch.* Vienna 1996, pp. 294–295.

<sup>16</sup> Schuster; Schikola: *Das alte Wienerisch*, p. 294.

<sup>17</sup> The full title is: Eder, Ernesto Joseph: *Florilegio español y alemán o gramática de la lengua alemana para los españoles, y española para los alemanes, con la mayor parte de los verbos puestos por abecedario, y diversos diálogos, con muchísimos proverbios.* Vienna 1714. A study of this work has been carried out by Alvar Esquerria, Manuel: *La nomenclatura de Ernesto Joseph Eder.* In: *ELUA* 17 (2003), pp. 81–106.



The thematic repertoire is divided into the following epigraphs: 52) Lus mezis, 53) Palavras o avlas di lus sielus kon las planetas, 54) Adjuntamientu di lus tiempus, 55) La tierra kun sus ispartimentus, 56) Di las aguas i di las maris, 57) Di lus vientus i di las partis di il mundu, 58) Di las luvias, 59) Di sinbradus, 60) Di guertus i sinbradus, 61) Di las raizis i di las frutas, 62) Di lus arbulis ki no azen frutu, 63) Di lus sierpis i guzanus, 64) Il animal, 65) Di las avis, 66) Di lus sierpis i guzanus, 67) [Untitled: *Di las partis di lus animalis*], 68) Il vantaje di lus bivus sobri lus irmoyus, 69) Di la prisona, 70) Lu di afuera di lus nyervus, 71) [Untitled: *Di lus mienbrus dil kuerpu*], 72) Di las intranyas, 73) La diferencia intri il onbri a la katupea, 74) Las sortis o klasas di las idadis di il onbri, 67) Inminadura di lus sirkanus o parientis, 68) Todu lu ke ay in il onbri o prisona, 69) Di todutu si topa in il onbri, 70) Di la avla di la djenti, 71) Tukanti a lu pasadu, 72) Tukanti a lu pasadu, 73) La uzansa di il bivir di las bestias, 74) Il bivir di djenti o prisona o pirsunal, 75) Nonbris di la vistimienta, 76) Las ispartisionis di las kazas, 77) Adelantri lus ministeris di la kaza, 78) Adelantri lus ministeris di la kaza, 79) [Untitled], 80) Di todutu modu di maestru o atuendus, 81) [Untitled: *Di lus mirkaderis i las mirkadirias*], 82) La echa di il onbri i lu ke alkansa il onbri kun su fuerza, 83) [Untitled], 84) [Untitled].

From number 53 on, the epigraphs include words that are part of the text that precedes them; between the text and the vocabulary of this epigraph, there is an explanation of the general aim of the nomenclature: “Estas palavras son iskujidas di las di ariva kun su ladinu porke sepas lu ki mildatis ariva” (“These words are selected from the previous text, so that with their translation, you will be able to understand what you have read”). The vocabulary of each epigraph is completed with other words that belong to the same subject and do not appear in the previous text. The order of the different subjects does not appear to follow a predetermined criterion.

In the repertoire, the first word of the entry is the Hebrew, followed by the Judeo-Spanish and the German ones. The only exception is epigraph 52, on the months of the year, which also includes the months of the Ottoman Turkish calendar written in Sephardic Hebrew cursive script. In writing Hebrew and German words, Hebrew square script is used, whilst words in Ladino are written in the traditional Sephardic cursive script. For Hebrew words, their etymological writing with Tiberian vocalization is respected. The words in the other languages, including the German ones, use the Sephardic spelling

definitively fixated by Hayim de Belgrado, which follows the phonetic principle, as we have pointed out before.

In general, the lexical repertoire of the *Otsar Habayim* resorts to the lexical simple or double synonym, although in Judeo-Spanish there are also some pseudo-definitions.

The *Brief Grammar* in the *Otsar Habayim* presents itself, as was the tradition for this type of works in Europe in the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries, as a tool for learning, in which the nomenclature comes together with a short treaty on pronunciation and orthography, in an order that would facilitate the approach to the second language, in this case Hebrew, based on the languages the Sephardim in Vienna knew and spoke. But for Hayim de Belgrado, German was a second language.

As we have already pointed out, the spelling of certain German words using the Hebrew alphabet allows the observation of some characteristics of the German interlanguage of the author of the nomenclature: 1) closing of the vowel /e/ in unstressed position in the words *Bodin* (Boden), *Ufir* (Ufer), *Zniewil* (Zwiebel); 2) closing the vowel /o/ in unstressed position in the word *Kuriander* (Koriander), although this could be a lexical transference from Judeo-Spanish in the author's German interlanguage. Closing mid vowels is a characteristic of Judeo-Spanish as spoken in the western area of the Balkans, where the Belgrade variety belongs, so it is definitely possible to talk about interferences of Judeo-Spanish in the author's German, which unconsciously appear in the nomenclature; 3) consonantization of the semiconsonant [w] in a diphthong in *Qvell* (Quell), that is, a feature of Judeo-Spanish as spoken in the area in contact with the Serbian language; 4) fricativization of intervocalic /b/ in *Zniewel* (Zwiebel) and *Hawicht* (Habicht), due to the fact that in most Judeo-Spanish words /b/ in such a context normally has a labiodental fricative pronunciation; something similar can be observed in the word *Fischreiger* (Fischreihler), where the glottal sound /h/ would probably be interpreted as a voiceless postvelar and, because of its intervocalic position, it would appear as voiced; 5) The opposite phenomenon can be observed in *Weinpeeren* (Weinbeeren), where /b/ becomes voiceless; 6) metathesis in *Mandlen* (Mandeln), *Keren* (Kerne), *Doren* (Dornen) and *Dattlets* (Datteln), with the plural mark -ets, as an influence of the Judeo-Spanish cognate *dates*; 7) interior syncope in *Eslin* (Eselin), which is a phenomenon also given in Judeo-Spanish in post-stressed vowels in proparoxytones, for example, in *dates* (Span. dátiles); 8) Some other

words move away from the German standard in Hayim de Belogrado's spelling, for which there is not such reasonable explanations: *Aguste* (August), *vor-nem* (vorne). Within this group we can also include the words *Pelikon* (Pelikan), *Spon* (Span) and *Nachtaile* (Nachteule), which probably reflect some German dialectal influence.

It is also possible to observe a deviation from the German norm caused by orthographic confusion between the graphemes <v> and <f> in *Kievern* (Kiefern).

Also related to orthography is the way the words *Hehr* (Heer) and *Behr* (Beet) are written, where the author would appear to indicate the quantity of /e:/ through the Hebrew symbol *he*.

All this shows us the imperfect level of knowledge that Hayim de Belogrado had of German some years after his arrival in Vienna in 1813, as his contact with this language began when he was not so young. But it also shows the linguistic and cultural situation that Sephardim Jews experienced in Vienna, where different cultures came into contact with each other, not only resulting in cultural transmission from one to the other, but also bringing languages (Judeo-Spanish, Serbian, Turkish and German) and their correspondent linguistic communities into contact.

## Vocabulary

In the following tables we offer a selection of the vocabulary included in the *Otsar Habayim*. We have kept the original structure, with Hebrew words transcribed according to the traditional Sephardic pronunciation. For the transcription of Judeo-Spanish words we have turned to the spelling system of modern Judeo-Spanish. German words are transcribed according to modern German spelling. Where we observe pronunciation differences between the German words in the Vocabulary and the German language, we transcribe according to the pronunciation of those sounds represented by the German graphemes written in Hebrew characters that appear in each word, and we mark these words with italics. In every case where there are no distinctive markers of German in the Hebrew writing, which is the case with vowel length and quality, we have added the orthographic marker for vowel length in italics: *Bo/bnen* or *drit/ter* instead of *Bonen* or *driter*. It is not possible to deduce, from Hebrew script, if Sephardim distinguished vowel quality in German or not, as Hebrew spelling follows the norm of Sephardi, where vowel quality is not

marked, for example in Turkish words not integrated in Judeo-Spanish. The only exception to this would be in the words *Hebr* (Heer) and *Bebr* (Beer), which we have already referred to above.

### Numeru kuarenta i ochu

Tudesku		Embras		Ombriš		
<i>German</i>	<i>Judeo-Spanish</i>	<i>Transcription</i>	<i>Hebrew</i>	<i>Judeo-Spanish</i>	<i>Transcription</i>	<i>Hebrew</i>
ich [ix]				yo	a'ni, ano'xi	אני, אָנכי
du	in mujer tu	at	את	tu	at'ta	אתה
<i>ir</i> <sup>18</sup> sie [zi:]	eya	hi	היא	el	hu	הוא
wir				muzotrus	a'naxnu	אָנחנו
er	vuzotras	at'ten	אתָן	vos	at'tem	אתם
sie [zi:]	eyas	hen, hen'na	הן, הֵנָּה	eyus	hem, hem'ma	הם, הֵמָּה

### Numeru kuarenta i nuevi

<i>German</i>	<i>German</i>	<i>Numeral</i>	<i>Judeo-Spanish</i>	<i>Transcription</i>	<i>Hebrew</i>
eints	numerieren	1	unu	e'xad	אָחד (א)
eini			una	a'xat	אחת
dsveije		2	dos	še'nayim	שנים (ב)
dreije		3	tres	šelo'sa	שלושה (ג)
fire		4	kuatru	arba'a	אַרבעה (ד)
fünve		5	sinku	xamiš'sa	חמשה (ה)
sekse		6	sešh	šiš'sa	ששה (ו)
sibene		7	sieti	šiv'a	שבעה (ז)
achte		8	ochu	šemo'na	שמונה (ח)
neine		9	nuevi	tiš'a	תשעה (ט)
dschene		10	diez	asa'ra	עשרה (י)
elbe		11	onzi	a'xad a'sar	אחד עשר (יא)
dswelwe		12	dozi	še'neim a'sar	שנים עשר (יב)
dreisene		13	trezi	šelo'sa a'sar	שלושה עשר (יג)
firtsene		14	katorzi	arba'a a'sar	אַרבעה עשר (יד)
fuftsene		15	kinzi	xamiš'sa a'sar	חמשה עשר (טו)
sechtsene		16	dizishes	šiš'sa a'sar	ששה עשר (טז)
sibetsene		17	dizisieti	šiv'a a'sar	שבעה עשר (יז)
achtsene		18	diziochu	šemo'na a'sar	שמונה עשר (יח)
neintsene		19	dizinuevi	tiš'a a'sar	תשעה עשר (יט)
dswantsik		20	venti	es'rim	עשרים (כ)
dreisik		30	trenta	šelo'sim	שלושים (ל)
firtsik		40	kuarenta	arba'im	אַרבעים (מ)

<sup>18</sup> Personal pronouns of 3<sup>rd</sup> pers. sing. (*ir*, Ger. *er*) and 2<sup>nd</sup> pers. plur. (*er*, Ger. *ihr*) are interchanged.

<i>German</i>	<i>German</i>	<i>Numeral</i>	<i>Judeo-Spanish</i>	<i>Transcription</i>	<i>Hebrew</i>	
funftsik		50	sinkuenta	xamiš'sim	חמשים	(ד)
sechstsik		60	sisenta	šiš'sim	ששים	(ה)
sibetsik		70	sitenta	šiv'im	שבעים	(ו)
achtsik		80	uchenta	šemo'nim	שמונים	(ז)
neintsik		90	nuventa	tūš'im	תשעים	(ח)
hundert		100	sien	me'ah	מאה	(ט)
tausend		1000	mil	'elef	אלף	
million		1000000	milaria	reva'va	רבבה	

### Numeru sinkuenta Il kuentar di ordinis

	embras			in ombris		
<i>German</i>	<i>Judeo-Spanish</i>	<i>Transcription</i>	<i>Hebrew</i>	<i>Judeo-Spanish</i>	<i>Transcription</i>	<i>Hebrew</i>
erschter [eršter]	primera	rišo'na	ראשונה	primeru	ri'son	ראשון
zweiter	sigunda	šeni'ya	שנייה	sigundu	še'ni	שני
drit'er	trisera	šeli'sit	שלישית	triseru	šeli'si	שלישי
vierter	kuartena	revi'tit	רביעית	kuartenu	revi'i	רביעי
fünfter	sinkena	xami'sit	חמישית	sinkenu	xami'si	חמישי
sechster	sizena	šiš'sit	שישית	sizenu	šiš'si	שישי
siebenter	sitena	ševi'tit	שביעית	sitenu	ševi'i	שביעי
achter	uchena	šemi'nit	שמינית	uchenu	šemi'ni	שמיני
neinter	nuvena	tešit	תשיעית	nuvenu	teš'i	תשיעי
zehenter	dizena	asi'rit	עשירית	dizenu	asi'ri	עשירי

### Numeru sinkuenta i unu Lus numerus ispartidus in partis

	embras			in ombris	
<i>German</i>	<i>Numeral</i>	<i>Judeo-Spanish</i>	<i>Transcription</i>		<i>Hebrew</i>
dihelfte	1/2	mediu	xa'tsi, maxa'tsit		חצי, מחצית
ein drittel	1/3	un tersiu	šeli'sit		שלישית
ein viertel	1/4	un kuartu	revi'tit		רביעית
ein fünftel	1/5	un kvintu o kintu	xami'sit		חמישית
ein sechstel	1/6	unu dišesh	šiš'sit		שישית
ein siebentel	1/7	unu dišieti	ševi'tit		שביעית
ein achtel	1/8	unu di ochu	šemi'nit		שמינית
ein neintel	1/9	unu dinuevi <sup>19</sup>	tešit		תשיעית
ein zehentel	1/10	un diezmu	asi'rit		עשירית

<sup>19</sup> Correction of the error in the text, where it says *inu di numeru*.

## Numeru sinkuenta i dos

German	turkesku	Lus mezis <sup>20</sup>					
		Turkish	Transcription	Hebrew	Judeo-Spanish	Transcription	Hebrew
April	I	jeahir	ni'san	ניסן	il mez il primeru	xo'deš hari'son	חַדֵּשׁ הָרֵאשׁוֹן
Mai	II	rejab	i'yar	אֵיָר	il mez il segundu	xo'deš hašše'ni	חַדֵּשׁ הַשֵּׁנִי
Juni	III	ša'aban	si'van	סִיבָן	il mez il triseru	xo'deš haššeli'si	חַדֵּשׁ הַשְּׁלִישִׁי
Juli	IV	remazan	tam'muz	תַּמּוּז	il mez il kuar-tenu	xo'deš harevi'i	חַדֵּשׁ הָרִבְעִי
Aguste <sup>21</sup>	V	šecvval	av	אָב	il mez il kintenu	xo'deš haxami'si	חַדֵּשׁ הַחֲמִישִׁי
September	VI	sil qade	e'lul	אֶלוּל	il mez il sizenu	xo'deš haššis'i	חַדֵּשׁ הַשִּׁשִּׁי
October	VII	zilkade	tiš'ri	תִּשְׂרִי	il mez il sitenu	xo'deš hašševi'i	חַדֵּשׁ הַשְּׁבִיעִי
November	VIII	zilhije	xeš'van	חֶשְׁבָן	il mez il uchenu	xo'deš haššemi'ni	חַדֵּשׁ הַשְּׁמוֹנִי
Dizember	IX	muharrem	kis'lev	כֶּסֶלִי	il mez il nuvenu	xo'deš hatteš'i	חַדֵּשׁ הַתְּשִׁיעִי
Jänner	X	sefer	te'vet	טֵבֵת	il mez il dizenu	xo'deš haasi'ri	חַדֵּשׁ הָעֲשָׂרִי
Februar	XI	reevvel	še'vat	שֶׁבַט	il mez il unzenu	xo'deš haa'xad	חַדֵּשׁ הָאֲחָד
März	XII	reahir	a'dar	אֲדָר	a'sar	xo'deš haššeneim	חַדֵּשׁ הַשְּׁנַיִם
Schaltmonat		jeevvel	vaa'dar	וְאָדָר	a'sar		חַדֵּשׁ הַשְּׁלִישִׁי

## Numeru sinkuenta i tres

## Palavras o avlas di lus sielus kun las planetas

Tudesku	Judeo-Spanish	Transcription	Hebrew
Gott	sinyor (i Dio)	ado'nai	אֲדֹנָי
	Dio	elo'him	אֱלֹהִים
	Dio	el	אֵל
Allmächtiger	Abastadu	šad'dai	שָׂדֵי
Welt	mundu	o'lam	עוֹלָם
	mundu	te'vel	תֵּבֵל
Himmel	sielus	šamay'yim	שָׁמַיִם
Hebr	funsadu	tsa'va	צָבָא
Erden	tierra	'erets	אֶרֶץ

<sup>20</sup> Table 52 also includes the months of the year of the Islamic calendar, at the time officially used in the Ottoman Empire. Here Hayim de Belgrado tries to adapt the Turkish calendar to the Hebrew calendar, which is not so easy, as even though both are lunar calendars, the differences between them are obvious, especially because the Islamic calendar does not readjust adding a month every so many years, as is done in the Hebrew one. As a result, the month that Hayim de Belgrado proposes as adjustment actually corresponds to the last month of the Islamic calendar, whilst it includes the so called *sil qade*, which in reality does not correspond to any of the months of the Hebrew year, but rather seems to be a repetition of the month that follows, that is *zilkade*. On the other hand, from the Hebrew writing which Hayim de Belgrado uses to write the names of the months in the Turkish calendar, we can gather that their pronunciation was somehow different from Turkish – e.g. *remazan* – and that the longest names had been shortened: *reevel* ('rebil cv'vel), *reahir* ('rebil a'khír), *jeevel* ('jemazil cv'vel) and *jeahir* ('jemazil a'khír).

<sup>21</sup> Noted following the vowelisation that it presents in Hayim de Belgrado's Vocabulary.

<i>Tudesku</i>	<i>Judeo-Spanish</i>	<i>Transcription</i>	<i>Hebrew</i>
Wesen	firmeza o firmamentu	ye'kum	יקום
Son $\ddot{a}$ e	sol	'šemeš	שמש
Mond	luna	ya'reax	ירח
Sterren	istreya	ko'xav	כוכב
Planeten	planeta	maz'zal	מזל
Licht	luz	or	אור
Finster	iskuridad	'xošex	חשך
Tag	día	yom	יום
Nacht	nochi	'laila	לילה
oben	sovri (o altu)	al	על
unten	dibashu	'taxat	תחת

### Numeru sinkuenta i kuaru Adjuntamentu di lus tienpus

<i>German</i>	<i>Judeo-Spanish</i>	<i>Transcription</i>	<i>Hebrew</i>
Zeit	tiempu	ze'eman	זמן
Morgenröte	alburada	'šaxar	שחר
Morgen	manyana	'boker	בקר
Mittag	mediu día	tsoho'rayim	צהריים
Abend	tardi	'erev	ערב
Aufgang der Son $\ddot{a}$ e	salidura di il sol	tset	(צאת)
Untergang der Son $\ddot{a}$ e	intrada di il sol	bo	(בוא)
Gestern	ayer	te'mol	תמול
Heite	esti día	hay'yom	היום
Morgen	amanyana	ma'xar	מחר
Vergangen	lu pasadu	a'var	עבר
Gegenwärtig	lu prizenti	ho've	הנה
Zukünftig	lu vinideru (o ispiran purvindir)	a'tid	עתיד
Einteilung	partis	maxle'ka	מחלקה
Ja/ır	anyu	ša'na	שנה
Monat	mez	'xodeš	חודש
Woche	simana	ša'vua	שבוע
Stund	ora	ša'a	שעה
Teil	parti (o minutu)	'xelek	חלק
Sekunde	puntu	'rega	רגע
Zeit	tiempu (o ora)	et	עת
Frühling	il tinpranu	a'viv	אביב
Sommer	inviranu	'kayyits	קיץ
Herbst	il tardu	'xoref	חורף
Winter	inviernu	se'tav	סתיו

Numeru sinkuenta i sesh  
Di las aguas i di las maris

<i>German</i>	<i>Judeo-Spanish</i>	<i>Transcription</i>	<i>Hebrew</i>
Versammlung	apanyamiento di aguas	mik've	מיקוּוֹה
Wasser	aguas	'mayyim	מַיִם
viel	munchu	rav	רַב
gross	grandi	ga'dol	(גָּדוֹל)
wreit	anchu	ra'xav	רַחֵב
Meer	mar	yam	יָם
<i>Bodin</i>	suelu (o tierra)	'karka	קַרְקַע
Abgrund	abizmu	te'hom	תְּהוֹם
<i>Ufir</i>	urilya	sa'fa	שֵׁפָה
<i>Küste</i>	portu di mar	xof	חַף
<i>Quelle</i>	fuenti	maay'yan	מַעְיָן
zwischen	entri (in mediu)	ben	(בֵּין)
Bach	arroyu	'naxal	נַחַל
Teich	riu sirradu (o fueya di agua)	a'gam	אָגַם
Strom	riu kurienti	na'har	נָהָר

Numeru sinkuenta i sieti  
Di lus vientus i di las partis di il mundu

<i>German</i>	<i>Judeo-Spanish</i>	<i>Transcription</i>	<i>Hebrew</i>
Luft, Wind	airi (ispiritu)	'ruax	רוּחַ
Ringsumher	diridor (ridondu)	sa'viv	קָבִיב
Stark	fuerti	xa'zak	חָזַק
Sturm, Wind	timpesta buraska (airi fuerti)	su'fa	סוּפָה
		sea'ra	סַעְרָה
Welé, Wäge	munton, o la kebra	gal	גַּל
		miš'bar	מִשְׁבָּר
Gegend	lugaris (arinkonis)	pi'na	פִּנָּה
<i>vorne</i>	fasis (dilantri)	pa'nim	פָּנִים
hinten	ditras (dispues)	a'xor	אֲחֹר
rechts	direchu	ya'min	יְמִין
links	ksiedru	se'mol	שְׂמאל
Ort	lugar (il Kriador)	ma'kom	מָקוֹם
Ost Morgenseite	urienti: ondi isklaresi il sol	'kedem	קֵדֶם
		miz'rax	מִזְרָח
West Abendseite	punenti ondi abasha il sol	maa'rav	מַעֲרָב
		yam	יָם
dort	ayi (o ondi)	šam	(שָׁם)
<i>Süd</i> Mit/agseite	il mediu dia di la vanda direcha por ondi isklaresi il sol	'negev	נֶגֶב
		te'man	תֵּימָן
		da'rom	דָּרוֹם
Nord Mit/ernachtseite	la parti di media nochi a la iksiedra ondi abasha il sol	tsa'fon	צָפוֹן



Numeru sinkuenta i nuevi  
Di sinbradus

<i>German</i>	<i>Judeo-Spanish</i>	<i>Transcription</i>	<i>Hebrew</i>
Haupt; vorne; Kopf	kavesa, prisipiu	roš	ראש
Grund; Element	fundamentu	ye'sod	יסוד
Schöpfung	kriasion	yetsi'ra	יצירה
Wohn Ort	lugar di murada	miš'kan	משכן
Lebendige	bives	xay'yim	חיים
Gewäckse	irmoyu	'tsemax	צמח
Speise	kumida	'oxel	אכל
Durst	sed	tša'ma	צמא
Atem	riflu	ne'sama	נשמה
Nase	naris	af	אף
Graz	yerva	'deše	דשא
grünes	verdura	ye'rak	ירק
Kraut	yerva	'esev	עשב
Getreide	sivera	da'gan	דגן
Baum	arvol	ets	עץ
Wiese	pradu	'axu	אחו
Hei	paja	xa'tsir	חציר
Blume	flor	pe'rax	פרח
Rose	roza	šošan'na	שושנה
Lilie <sup>22</sup>	liru	xava'tselet	חבצלת
Veilichen	zumbulis	duda'im	דודאים
gut	buenu	tov	טוב
Ansehen	vista	mar'e	מראה
Farbe	kulor	'tseva	צבע
Weis	blanku	la'van	לבן
Schwarz	pretu	ša'xor	שחור
Rot	kuluradu	a'dom	אדום
Grün	verdi	ya'rok	ירק
Gelb	amarilyu	tša'hov	צהוב
Blau	mavi	te'xelet	תכלת

Numeru sisenta  
Di guertus i sinbradus

<i>German</i>	<i>Judeo-Spanish</i>	<i>Transcription</i>	<i>Hebrew</i>
Garten	guerta	gan	גן
Samen	simienta	'zera	זרע
Grün Kohl	verdura	ya'rak	ירק
Bohnen	fijonis, lugumbris	pol	פול
Linsen	lintejas	ada'sim	עדשים
Zwiebel	sivoyas	ba'tsel	בצל
Knoblauch	ajus	šu'mim	שום
Kürbis	kalavasa	kišu'im	קשואים
Gurken	milonis o pipinus	avatti'xim	אבטיחים
Kümmel	kuminu, anason	'ketsax ka'mun	קצת כמון
Koriander	kuliandru	gad	גד

<sup>22</sup> Spellt "Linge", which I consider a misprint.

<i>German</i>	<i>Judeo-Spanish</i>	<i>Transcription</i>	<i>Hebrew</i>
Wermut	pelin amargu	laa'na	לַעֲנָה
<i>Bebt</i>	kama di la guerta o tarla	aru'ga	עֲרוּגָה
Feld	kanpu	sa'de	שָׂדֶה
Ofen	ornu	ta'nur	תַּנּוּר
Brod	pan	'lexem	לֶחֶם
Mensch	onbri	a'dam	אָדָם
leer	bañu	rek	(רֶק)
Weizen	trigu	xi'ta	חֶסֶה
<i>Gerschte</i>	sivada	seo'ra	שַׁעוּרָה
Dinkel	spelta	kus'semet	בִּסְמֵת
Flachs	linu	piš'tim	פִּשְׁתִּים
Alm Rohr	kanya	ka'ne	קֵנָה
Stengel	vergitas, palikus	giv'ol	גִּבְעוּל
Spitze	punta, estias	roš	(רֹאשׁ)
Ähren Zangen	ispigas	šibo'lim	שִׁבּוּלִים
Koren	granu	gar'gar	גִּרְגֵר
Garbe Haufen	munton	alum'ma 'omer	אֶלְמָה עֹמֵר
Schein	era	'goren	גֵּרֵן
<i>Mühle</i>	mulinu	re'xayim	רֵיחִים
Mehl	arina	'kemax	קֶמַח
Teig	masa	ba'tsek ari'sa	בִּצֵּק אֶרִיסָה
Stoppel	paja	kaš	קַשׁ
Strob	saman	'teven	תֵּבֵן
Fut'er	sivada o kumida di las kuatrupeas	mis'po	מִסְפָּא
Vizh	kuatrupeas	behe'ma	בִּהֶמָה

### Numeru sisenta i unu Di las raizis i di las frutas

<i>German</i>	<i>Judeo-Spanish</i>	<i>Transcription</i>	<i>Hebrew</i>
Wurzel	raiz	'soreš	שָׂרֵשׁ
Stamm	arvol	'geza	גִּזַּע
Ast	inyudu di arvol	'xoter	חֹטֵר
Zweig	rama (o ala)	a'naf	עֵנָף
Blatt	oja	a'le	עֵלָה
Frucht	frutu fruta	pe'ri	פְּרִי
Blü	flor	tsits	צִיץ
Reif	fruta kocha	bi'kur	(בְּכוּר)
<i>Weinpeeren</i>	uvas	ana'vim	עֲנַבִּים
Feigen	igus	tee'na	תְּאֵנָה
Granat Apfel	mangranas	rim'mon	רִמּוֹן
Oliven	ulibas, azeituna	zay'yit	זַיִת
<i>Mandlen</i>	almendras	šeke'dim	שִׁקְדִים
Saft	sumu, bivienda	maš'ke	מִשְׁקָה
<i>DatleꞤ</i>	datelen	tema'rim	תְּמָרִים
Nuss	alviana	luz	לוֹז
WalnuꞤs	nues, mues	e'goz	אֶגוּז
Apfel	mansana	ta'puax	תְּפוּחַ
Kastanien	kastanya	ar'mon	עֲרַמּוֹן
Maulbeeren	amoras	bexa'im	בִּבְרָאִים
Pistazen	pinyonis	bot'nim	בִּטְשִׁימִים

<i>German</i>	<i>Judeo-Spanish</i>	<i>Transcription</i>	<i>Hebrew</i>
Weinberg	vinya	'kerem	כֶּרֶם
Weinstock	vid	'gcfen	גֶּפֶן
Wein Rebe	salkom	zemo'ra	זְמוּרָה
Weintraube	razumu	eš'kol	אֶשְׁכּוֹל
<i>Keren</i>	kueshku	xar'tsan	חֶרֶץ
Hülse	kashka	zag	זָג
Öl	azciti	'šemen	שֶׁמֶן
Honig	miel	de'vaš	דְּבַשׁ
Wein	vinu	'yayin	יַיִן

Numeru sidenta i dos  
Di lus arbulis ki no azen frutu

<i>German</i>	<i>Judeo-Spanish</i>	<i>Transcription</i>	<i>Hebrew</i>
Zeder	alarzi	'erez	אֶרֶז
Eiche	meshe, pinu	a'la	אֵלָה
<i>Kiefern</i>	enzinu	a'lon	אֵילָן
Fichten	argava	live'na	לִבְנָה
Wacholder	sabuku	'rotem	רֹתֵם
<i>Doren</i>	punchon	kots	קוֹץ
Distel	kardu ispinu	dar'dar	דָּרְדָּר
<i>Zimmermanu</i>	dolyer o maestru	xa'raš	חֶרֶשׁ
Balken	techu	ko'ra	קוֹרָה
Haus	kaza	'bayyit	בַּיִת
Scheit	kaja	'beka	בֵּקָה
<i>Spon</i>	punchon	ša'vav	שָׁבָב
Splitter	istiya	ka'pis	כַּפִּיס
Stock <sup>23</sup>	mangu di la pala, tronku	ga'zar	גָּזָר
Speis	kumida	maa'xal	מֵאֲחַל
<i>Flam</i>	flama	'lahav	לֶהָב
Funke	sintaya	'rešef	רֶשֶׁף
Rauch	fumu	a'šan	עָשָׁן
<i>Koble</i>	braza	'gaxal	גַּחַל
<i>Koble</i>	k'imur, blankura	pe'xam	פֶּחַם
Russ	sisku di la urnaja o pavesa	'piax	פִּיחַ
Asche	siniza	'efer	אֶפֶר

Numeru sidenta i tres  
Di lus sierpis i guzanus

<i>German</i>	<i>Judeo-Spanish</i>	<i>Transcription</i>	<i>Hebrew</i>
Geschöpf	kriansa (forma)	ye'tsur	צֶדֶר
lebendige, Tihre	vives o vivu (vidas)	xay'yim	חַיִּים
Wile	viluntad	ra'tson	(רִצּוֹן)
<i>Männlein</i>	machu	za'xar	זָכָר
Weiblein	enbra	neke'va	נְקֵבָה
Tihr	animal	xa'ya	חַיָּה
Geflügel	avi	of	עוֹף
Fische	peshi	dag	דָּג
Kriechende	sierpi	'šerets	שָׂרָץ

<sup>23</sup> I have corrected “Stick” and changed it for “Stock”.

<i>German</i>	<i>Judeo-Spanish</i>	<i>Transcription</i>	<i>Hebrew</i>
Gewiitm	rimuvivli	'remes	רָמֵשׁ
Rindvieh	vaka	ba'kar	בָּקָר
Schafe	uveja	tson	צֹאן
Pferd	kavayu	sus	סוּס
Esel	aznu	xa'mor	חֲמֹר
Kamel	gamelyu	ga'mal	גָּמֵל
Schwein	puerku	xa'zir	חֲזִיר
Hund	peru	'kelev	כֶּלֶב
Katze	gatu	xa'tol	חֲתוּל
Hase	lievri, taushan	ar'nevet	אַרְנֵבֶת
Kaninchen	kuneju, taushaniku blanku	ša'fan	שָׁפָן
Maus	raton	ax'bar	עֶבְבָר
Ochs	bucy	šor	שׁוֹר
Stier	toru	par	פָּר
Kub	vaka	pa'ra	פָּרָה
Jung	tiernu	rax	(רָךְ)
Kalb	bizeru di vaca	'egel	עֵגֶל
Lamm	karneru	'keves	כֶּבֶשׂ
		'kesev	כֶּשֶׁב
	kurderu	ta'le	טֵלָה
Ziege	kavra	ez	עֵז
Ziegen bok	kabron	sa'ir	שְׂעִיר
Schaf	uveja	ra'xel	רְחֵל
Böcklein	kavrika	'gedi	גִּדִי
Widder	barves	'ayil	אֵיל
Bock	kavron	'tayyiš	תַּיִשׁ
Maulesel	mulu	'pered	פֶּרֶד
Eslin	azna	a'ton	אֲתוֹן
Fälän	bizeru di kavayu	'ayyir	עִיר

## Numeru sisenta i kuatru

## II animal

<i>German</i>	<i>Judeo-Spanish</i>	<i>Transcription</i>	<i>Hebrew</i>
Bild	zevru yabani	'pere	פָּרָא
Raub	arivator	'teref	טֶרֶף
Hirschkuh	sierva o korsu	tse'vi	צִבִי
Hirsch	siervu	ay'yal	אֵיל
Steinbock	kavra sirvestra	a'ko	אֶקוֹ
Gämse	kabron sirvestru	di'son	דִּישׁוֹן
Löwe	lion	ari'ye	אַרְיֵה
Alter Löwe	kadilyu	ke'fir	כַּפִּיר
Löwin	liona	la'vi	לְבִיָּא
Leopart	lion pardu	la'yiš 'šaxal	לִישׁ שַׁחַל
Rentier	unikornu	re'em	רְאֵם
Bär	onsu o lonsu	dov	דָּב
Wolf	lovu	ze'ev	זָאֵב
Tiger	anyamere	na'mer	נֶמֶר
Fuchs	rapoza	šu'al	שׁוּעָל
Elefant	fil	šen'hav	שְׁנַהֵב
Affe	maimon	kof	קוֹף

Numeru sisenta i sinku  
Di las avis

<i>German</i>	<i>Judeo-Spanish</i>	<i>Transcription</i>	<i>Hebrew</i>
Vogel	pasharu	tsi'por	ציפור
Flügel	ala	ka'naf	כנף
Taube	palomba	yo'na	יונה
Turtel	tortola	tor	תור
Junge Taube	palunbinu	go'zal	גוזל
Wachtel	kvadirniz	se'lav	שלב
Fleder Maus	mursieganu	ata'lef	עטלף
Rabe	korvu graja	o'rev	עורב
Raub Vogel	arribatador, tahmas	tax'mas	תחמס
Adler	agila	'nešer	נשר
<i>Pelikon</i>	pilikon	ka'at	קאת
Storch	asiguonya, leylek	xasi'da	חסידה
Wiedehopf	insinyadera	ana'fa	אנפה
<i>Fischreiger</i>	raiger pishkador	ša'lax	שלקף
Sperber	falkon	nets	נץ
Grünspecht	saka	raxa'ma	רחמה
Geier	butru	da'a	דאה
Kranich	milanu	ay'ya	איה
<i>Hanicht</i>	daya	day'ya	דייה
Rebhuhn	gaina di kampu	ko're	קורא
<i>Nachtaile</i>	gavilyota	yan'suf	ינשוף
Kuckuk	kukuk	'šaxaf	שחקף
Uhu	gayu muntas	duxif'fat	דוכיפף
Schwalb	gulundrina	sis	סיס
Pfau	pavon	tuki'yi	תכיי
Elster	gabilan	kos	כוס



# The spread of the German (?) calque *ansí un ...* (Eng. *such a ...*) in Judeo-Spanish\*

by Aitor García Moreno

## Zusammenfassung

In diesem Artikel werden mehrere Beispiele der syntaktischen Konstruktion *ansí un...* analysiert, bei der es sich vermutlich um eine Entlehnung des deutschen Ausdrucks *so ein...* handelt, die ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in verschiedenen judenspanischen Texten auftaucht. Die ältesten Beispiele zeigen sich in judenspanischen Übersetzungen deutscher Romane, die in Wien veröffentlicht wurden – was bedeuten könnte, dass sie einfache Fälle einer Übersetzung sein könnten, die sich zu eng am Original orientiert. Es finden sich zudem vermehrt Beispiele in sephardischen Texten von außerhalb des deutschsprachigen Raums (Bosnien, Bulgarien etc.), die nicht notwendigerweise Übersetzungen des deutschen Originals sind. Im Folgenden werden all diese Fälle genauer betrachtet und die Verbreitung der syntaktischen Konstruktion *ansí un* in moderner judenspanischer Prosa dargestellt (und erklärt).

## Abstract

In this article we analyze several examples of the syntactic structure *ansí un...* (Eng. *such a...*) apparently calqued from the German expression *so ein...* that can be found in different Judeo-Spanish texts since the second half of 19th Century. Although the eldest examples appeared in Judeo-Spanish translations of German novels, published in Vienna – what suggests that they could be mere cases derived from a kind of translation too attached to the original –, we can also find more examples in Sephardic texts produced outside the German speaking area (Bosnia, Bulgaria, etc.), not being necessarily translations of a German original. Dealing with all these cases, we will try to trace (and explain) the spread of the *ansí un* syntactic structure in modern Judeo-Spanish prose.

\* This work has been carried out within the project *Sefarad, siglo XXI (2013–2014): Edición y estudio filológico de textos sefardíes* (ref. FFI2012-31390), funded by the Spanish MINECO.

## 0. Introduction

Since the middle of the nineteenth century, some Judeo-Spanish versions of German novels published in Vienna began to show a syntactic construction unknown in Sephardic texts until then.<sup>1</sup> It consists in the use of the adverb *ansí* (Sp. *así*, Eng. *thus*) modifying a noun phrase but, unlike what happens in standard Spanish, it appears always preceding it. That is what we find in the following examples that show various possible structures (italics are ours):<sup>2</sup>

### A. *ansí* + N<sup>3</sup>

- [1] ¿Llamateš *ansí uno* y declaró que el treslado de ellos es justo? (*El rabí y el ministro*<sup>4</sup> [1877] 66a);

<sup>1</sup> That is the result of a query in a particular corpus of 750.000 words comprising (in chronological order): *The Ferrara Bible* (1553), apud The Ladino Bible of Ferrara. Ed. by Moshe Lazar. Culver City 1992, hereafter *BF*; the exemplary tales included in the two volumes (Constantinople 1733 and 1746) of the rabbinical commentary *Me'am lo'ež Šemot*, written by Ya'acob Julí and Yišhaac Magriso, respectively, apud García Moreno, Aitor: *Relatos del pueblo ladinán: Me'am lo'ež de Éxodo*. Madrid 2004, hereafter *MŠ1* and *MŠ2*, respectively; the partial edition of Abraham Asá's translation of the Bible (*Séfer Nebiim ašaronim* [Constantinople 1743]) included in Albarral Albarral, Purificación: Biblia de Abraham Asá: Los doce profetas menores. Logroño 2010, hereafter *Asá*; the miscellaneous work of David Moše Attias *La Güerta de Oro* (Livorno 1778), apud the unpublished edition prepared by Ángel Berenguer Amador, hereafter *GO*; Yišhaac Amarillo's book, *Séfer Lel šimurim* (Vienna 1819), apud Romero, Elena: *El libro del buen retajar: textos judeoespañoles de circuncisión*. Madrid 1998, hereafter *Lš*, and Eliézer Papo's *Séfer Měšec betí* (Sarajevo 1874), edited by Šmid, Katja: *El Séfer Měšec betí, de Eliézer Papo: Ritos y costumbres sabáticas de los sefardíes de Bosnia*. Madrid 2012, hereafter *Mb*.

<sup>2</sup> Please, consider that this is a non-exhaustive list of examples. The listed examples are presented following the system proposed by Hassán, Jacob M.: *Transcripción normalizada de textos judeoespañoles*. In: *Estudios Sefardíes* 1 (1978), pp. 147–150, with the little corrections exposed in García Moreno, Aitor: *Relatos del pueblo ladinán: Me'am lo'ež de Éxodo*. Madrid 2004, pp. 31–33. Also, we use intervocalic <-r-> and <-rr-> in our edition according to the rules of Spanish normative spelling, independently that originals always show a single *reš*. Last, I would mention with gratitude that those examples corresponding to Judeo-Spanish versions of Marcus Lehmann's novels have been kindly provided to me by my colleagues Beatrice Schmid and Yvette Bürki, who are currently preparing a critical edition of those novels.

<sup>3</sup> According to Borrego Nieto, Julio: *La incidencia del adverbio sobre los sustantivos: el caso de así*. In: *Filología y Lingüística: Estudios ofrecidos a Antonio Quilis*. [Vol. I], Madrid 2006, pp. 399–410: 406, we accept that *ansí* functions – in principle – as a predicative of the noun phrase inside a small clause, and that's why we situate it out of the brackets comprising the noun phrase in the following schematic structures.

<sup>4</sup> Hereafter *RM*, this novel was published in *El Correo de Viena* VIII (Vienna 1877), between numbers 3 and 24. It is the Judeo-Spanish version of Ludwig Philippson's novel *Der Rabbi und der Minister* (2nd Ed. Leipzig 1855).



B. *ansí* + [DET + N]

- [2] Y este título se le dio a él solo en corto tiempo porque supieron los rabañim de Mainz que dejó un tan grande señorío mundial lo cual a otro no se le da *ansí un título* hasta que no estudia quince años en el Talmud (*Rabí Elhanán*<sup>5</sup> [1871] nr. 9: 1a);
- [3] Con maravía miró la prinçesa al jidió. *Ansí una habla* no oyó may de boca de un *gevayirgí* (*La salvación*<sup>6</sup> [1874] 24b);
- [4] Mientras abajó la tempesta con toda la fuerza. En la Polonia son *ansí unas tempestas* raras emperó mucho más fuertes que en otras partes (*El yerno del rey*<sup>7</sup> [1875] 17b);
- [5] La figura de este roš hacáhal, de este riquísimo señor Mendel, no era según mos parece que úsa nuestro ojó de veer y de encontrar *ansí unos señores* [...] todo al rovés de que se úsa a veer onde *ansí unos hombres ricos* (RM 18a);
- [6] ¡¿Qué importancia tiene *ansí una canchelería*, *ansí una sía* y *ansí una meša* tapada con paño vedre llena de documentos para un pueblo entero?! (RM 33b);
- [7] Prínçipe: – ¡Mucho, muy mucho! Si yo podía llevarme *ansí una persona* a mi patria tenía grande plaçer para mostrarlo a los de mi casa (*De Pinto de Amsterdam*<sup>8</sup> [1880] 103b);
- [8] ¿Oíteš alguna vez darsar a un jidió reformador? ¡Oh! *Ansí un predicante* no tiene más en su boca que palabras dulces, palabras dulces para los que tienen la fiesta. A *ansí un predicante* no le sale de su boca ninguna palabra de crítica [...]! (*La asolada*<sup>9</sup> [1880] 69c);

<sup>5</sup> Hereafter RE, this novel was published in *El tesoro de la casa* (Vienna 1871) between numbers 1 and 12. It is the Judeo-Spanish version of Marcus Lehmann's novel *Rabbi Elchanan*, appeared in the weekly German newspaper *Der Israelit* VIII/9–16 (Mainz 1867).

<sup>6</sup> Hereafter *Salb*, this novel was published in *La Güerta de Historia* vol. 1 (Vienna 1874). It is the Judeo-Spanish version of Marcus Lehmann's novel *Die Rettung*, appeared in the German weekly newspaper *Der Israelit* VIII/4–8 (Mainz 1867).

<sup>7</sup> Hereafter YR, this novel was published in *La Política* (Vienna 1875). It is the Judeo-Spanish version of Marcus Lehmann's novel *Des Königs Eidam*, appeared in the German weekly newspaper *Der Israelit* VIII/29–44 (Mainz 1867).

<sup>8</sup> Hereafter PA, this novel was published in *Ilustra Güerta de Historia* vol. 1 (Vienna 1880). It is the Judeo-Spanish version of Marcus Lehmann's novel *De Pinto von Amsterdam*, appeared in the German weekly newspaper *Der Israelit* VIII/20–28 (Mainz 1867).

<sup>9</sup> Hereafter *Asol*, this novel was published in *El Correo de Viena* XI (Vienna 1880). It is the Judeo-Spanish version of Marcus Lehmann's novel *Die Verlassene*, appeared in the German weekly newspaper *Der Israelit* VIII/45–52 (Mainz 1867).

C. *ansí* + [DET + [ADJ + N]]

- [9] ¿cómo vas a\_cargar sobre ti y sobre toda tu casa *ansí un gran pecado?* (*Salv* 20b);
- [10] No dejs de la mano *ansí un precioso gévayir*; *ansí una hermosura* no topas en toda la Polonia (*YR* 34b);
- [11] Dunque, querido marido, yo empatrono *ansí un preciado diamante*, con el cual te quise haçer un gusto (*YR* 56a);
- [12] La figura de este roñ hacáhal, de este riquísimo señor Mendel, no era según mos parece que usá nuestro ojo de veer y de encontrar *ansí unos señores [...]* todo al rovés de que se usá a veer onde *ansí unos hombres ricos* (*RM* 18a);
- [13] Ellos decían: “culpó vuestro padre... que seya él castigado, empero no lo quiten *ansí un canex bonrado, ansí un famoso rabí*, de la sía del rañanut (*RM* 22a);
- [14] El capitán no somportó más las palabras de sus navegueros y con rabia les dijo: – Si otra una vez me habláš *ansí unas palabras enloquecidas*, vos deço atar con farropias (*PA* 34b);
- [15] El prete le declaró a Frederike que ella no tiene de menester ningún amezamiento en la religión nueva teniendo a\_lado de ella *ansí un vero cristiano* (*Asol* 84b).

D. *ansí* + [DET + [(ADJ) + [N + SP]]]

- [16] [...] daldes el gustooso avíso de la géneroosidad de Ester que vos enpreésentó *ansí una suma grande de moneda* (*YR* 60a);
- [17] ¿Qué coşa vos sontrujo en vuestro corazón *ansí una enemistidad temeroosa contra de vuestros bermanos?* (*RM* 34a);
- [18] Arrepoásdvos, *ansí unas vistas de flamas* se aparecen en los montes de aquí diversas veces, emperó no dañá (*PA* 9b);
- [19] Yo no tengo – respondió Frederike –, *ansí un recío caractro*. Yo no empatrono *ansí un alto grado de reliquiosidad*. Empatrónese – le respondió el rabí –, *ansí un caractro* (*Asol* 84b);

## E. p + [ansí + [DET + [N + [(ADJ)]]]]

- [20] En aquel tiempo no se hacía muchos exámes *con ansí un pecador* y no quiere dicho cuando era jidió (*Salv* 21b);

- [21] Ella se pensó: ¿cómo, si yo quiero sostener la religión de mi padre, debo casarme y vivir *con ansí un jidió*? (YR 14a);
- [22] *En ansí unos casós* buscaban nuestros antiguos ayuda onde el Dio, y ansí lo propio fue aquí (YR 47b);
- [23] [...] cierto que me interesí por estudiar en sus historia y en sus ciencias, y no yo sola que topo interese *en ansí un estudio* (YR 52b);
- [24] ¿Cree ella, que una juidía que hable *con ansí un coraje* y se moverá ansí como por enjemplo una prinçesa como ella? (YR 56a);
- [25] ¿Seré yo tan mažaloša topar torna a mi padre? ¿y *a ansí un padre* como éste, que es el más grande hombre en Yisrael? (YR 64a);
- [26] A ansí una ĝente ya los podemos tener por seguros que hacen *ansí unas malas hechas* (RM 33a);
- [27] una persona como a vós que entrega a todos su correligionarios *en ansí una desgracia*; una persona como a vós que hicíteš ansí un paso (RM 38a);
- [28] may tiene él visto a su padre *en ansí un grado* altereado (RM 53b–54a);
- [29] ¿Oíteš alguna vez darsar a un jidió reformador? ¡Oh! Ansí un predicante no tiene más en su boca que palabras dulces, palabras dulces para los que tienen la fiesta. ¡*A ansí un predicante* no le sale de su boca ninguna palabra de crítica [...].! (*Asol* 69c);
- [30] El palacio del papa en Roma tiene muchas puertas secretas [...] *Por ansí una puerta secreta* se fue una noche luvioša del mes de marzo Elhanán de su palacio (RE nr. 8: 1b).

Considering especially the structure of *E*, the form *ansí* is suggested to belong to the noun phrase, given its position just after the preposition when the noun phrase functions as object of the preposition. If this is right, we should consider that the form *ansí* – together with the determinative *un, una, unos, unas* – must be understood as a kind of complex determinative being equivalent of other deictic (and ponderative) adjectives like *tal, semejante* that, when preceding the noun, act as determinatives.<sup>10</sup> Unlike them, in the complex form *ansí un*, deictic information is provided by *ansí*, while concordance is ensured by the gender and number motion of *un, -a, -os, -as*.

<sup>10</sup> See Sánchez López, Cristina: Los cuantificadores: clases de cuantificadores y estructuras cuantificativas. In: Gramática Descriptiva de la Lengua Española. Dir. by Ignacio Bosque; Violeta Demonte. Madrid 1999, pp. 1025–1128.

But, what would be the origin of this new use of *ansí*?

## 1. Predecessors and parallels

### 1.1 In Judeo-Spanish

As we said at the beginning, in earlier Judeo-Spanish texts, the adverb *ansí* never appears modifying a noun phrase; it always functions as a verbal complement or as a consecutive connector in the formulations *y ansí* or *que ansí*. Parallel expressions with a deictic and ponderative value usually contain adjectives like *tal, tales* – mainly before the noun phrase and functioning many times as a mere determinant of its nucleus.

That is what we can see in the following examples:<sup>11</sup>

- [31] El talmid se encantó de sentir *tales bablas* siendo dito Šim'ón ben Šétaḥ era uno de los tanaím y sabio muy grande según aviśí en la hacdamá del libro (*MiŠ1* 34a);
- [32] Siendo vido su bá'al din *tal modo de acometer* y tener corazón a ĵurar en mentira claro, se tomó mucho šá'ar y se encendió con muncha rabia (*MiŠ1* 286b);
- [33] Todos los que allí estaban presentes se quedaron encantados de sentir *tal milagro* (*MiŠ1* 307a);
- [34] ¿Quién son esta ĝente que queren haćer *tal cośa*? (*MiŠ2* 48b);
- [35] el sabio es cadir de ayoltar *tal naturaleza negra* (*GO* 16a);
- [36] y *con tales negros pareceres* se quita la gana de haćer el bien (*GO* 22a);
- [37] pudrimento de salud y de-rrretimiento de bolsa de *aquel tal hombre* que tiene la desventura de pelear con eyos (*GO* 60a);
- [38] – Si *tal cośa* haćes, sábeta que conpras muchos enemigos y no te podrás valer (*Ls* 1b).

Curiously, in the *Séfer Mešec betí* (Sarajevo 1872), we do not document any use of *tal* but within the phrases *en tal de* and *en tal que*, however the equivalent (?) form *semejante* appears as an adverb – not as an adjective – modifying a noun phrase in the same way as *ansí* in examples 1 to 30, both before and after its nucleus.

<sup>11</sup> See note 1 for the list of abbreviations.

- [39] ¡Guay por ellas y guay por sus almas *de unas mujeres semejante* que non tienen temor del Criador y dan a\_comer guásanos a\_la gente de su caśa! (*Mb* 209);
- [40] Y así caścas de carpuz o de melón o de pepino y *semejante cośas* que non son cadir de comer las aves si non las corta, las puede cortar en šabat (*Mb* 269).

## 1.2 In Spanish

As some scholars have aptly shown, in the nineteenth century there was a movement to Hispanicize Judeo-Spanish among Viennese Sephardic intellectuals,<sup>12</sup> so the influence of contemporary Spanish syntactic models must be considered.<sup>13</sup> In the Spanish Royal Academy's *Corpus Diacrónico del Español*, we can find some similar uses of *así un* in Spanish texts before 1850, like:

- [41] e avía ally *así una grant vuelta* e grandes voces que los mandamientos del cónsul non podían ser oydos;<sup>14</sup>
- [42] La otra, con gran sencillez, se anduvo paseando algunas horas, hasta que una hermana le dijo que cómo se paseaba tanto, o *así una palabra*, y ella le dijo que se lo habían mandado;<sup>15</sup>
- [43] No sé, amado Muza, cómo tu valor consiente que *así un tirano*, sin razón ni ley, tenga usurpado el reino de nuestro padre y abuelos, y que tan sin causa me persiga y tenga desterrado de mi reino.<sup>16</sup>

Nevertheless, these examples are too rare in the History of the Spanish language – less than 5 cases among more than 500 examples of *así un* ~ *así un*, *-a*,

<sup>12</sup> See Bunis, David M.: Modernization and the Language Question among Judezmo-Speaking Sephardim of the Ottoman Empire. In: Sephardi and Middle Eastern Jewries: History and Culture in the Modern Era. Ed. by Harvey E. Goldberg. Bloomington/Indianapolis 1996, pp.226–239: 229; and Quintana Rodríguez, Aldina: Proceso de recastellanización del judesmo. In: Jewish Studies at the turn of the Twentieth Century. Ed. by Judit Targarona Borrás; Ángel Sáenz Badillos. Leiden, Bosto, Köln 1999, pp.593–602: 595–596.

<sup>13</sup> At least in *RM*, we can find some linguistic features pointing in that direction, like the use of the address pronoun *usted* or the reintroduction of final *-d* in plural imperative verbal forms like *venid* and *asentadvos*.

<sup>14</sup> Pero López de Ayala: Traducción de las Décadas de Tito Livio (ca. 1400), apud Wittlin, Curt J. ed. Barcelona 1982, p. 441.

<sup>15</sup> Santa Teresa de Jesús (Teresa de Cepeda y Ahumada): Libro de las fundaciones (1573–1582), apud García de la Concha, Víctor, ed. Madrid 1991, p. 163.

<sup>16</sup> Ginés Pérez de Hita: Guerras civiles de Granada. 1ª parte (1595), apud . Bryant, Shasta M, ed. Newark Delaware 1982, p.265.

-os, -as – to be taken as the predecessors of the Judeo-Spanish structure. Furthermore, in Spanish texts we have not found any example corresponding to the prepositional structure described above in *E*.

### 1.3 In German

Taking into account that it is in Vienna, a German speaking area, where these examples of *ansí un* appear in Sephardic texts for the first time, and that it is in Judeo-Spanish versions of German texts where this occurs, the possibility of an influence of German syntax seems to us more acceptable.<sup>17</sup>

In fact, the German language permits to express contents as those expressed by *ansí un...* by means of the parallel construction *so ein...* that, furthermore, is placed just after the preposition in examples like those described above in *E*. That is what we find in examples of the type of:

[44] Ich kann nicht mit *so einer* Person zusammenleben (Eng. ‘I cannot live with such a person’).

However, most of the original German texts translated into Judeo-Spanish in examples 1 to 30 do not show that kind of expression containing the adverb *so* but, if anything, the use of the adjective *solche* in equivalent constructions like:

[45] Ich kann nicht *mit einer solchen* Person zusammenleben (Eng. ‘I cannot live with such a person’).

Thus, our search in the original German novels<sup>18</sup> gives a somewhat surprising result as we have not found any case of *so ein*, just a couple of *solch ein* – always leading the sentence – as well as other deictic constructions using the demonstrative pronoun *dieser, dieses*.

<sup>17</sup> It is symptomatic to some extent that in other Judeo-Spanish versions of Ludwig Philippson’s novel *Der Rabbi und der Minister*, there are no examples of *ansí un*. That is what happens in the romance *El justo salvado*, published in the Sephardic newspaper from Belgrade *Hašalom: Karmí šelí* (1906), between – at least – numbers 1 and 3, the only preserved, and the reason might very well be that this version of the German novel follows an interposed translation into Hebrew entitled *Šadíc venisgab* (Warsaw 1882).

<sup>18</sup> I want to thank my collaborator Taja Stoll for her helpful collaboration in localizing the corresponding passages in the original German novels.

#### 1.4 In Yiddish

The influence of Yiddish in Viennese Judeo-Spanish has not been sufficiently studied yet but, in the same way that it is not unusual to find Yiddish words in these Judeo-Spanish versions of German novels – as they would be easily understood by Sephardic readers –, we can suppose that the Sephardic community of Vienna had been in contact with Yiddish spoken by Viennese (Ashkenazi) Jews. If this is right, it is not impossible to think that the Yiddish parallel structure of examples of the type of:

[46] מענטש (א) מיט אזא (א) איך קענען נישט לעבן / Ikh kenen nisht lebn mit azá (a) mentsh (Eng. 'I cannot live with such a person'),<sup>19</sup>

probably together with the German one of *so ein* (and even of the emphatic *solch ein*), would have influenced significantly in the word order of the Judeo-Spanish *ansí un* examples. In any case, this influence would not be due to the translation into Judeo-Spanish of Yiddish versions of these German novels, as we have not found any.<sup>20</sup>

According to all this, we are still far from being able to give a satisfactory answer to the concrete origin of the Judeo-Spanish structure *ansí un*, as a kind of complex determinative preceding the nucleus of the noun phrase it modifies. We might conclude that the *ansí un* innovative construction – understood as a hypothetical calque on the base of the German *so ein/solch ein* structure, fostered as well by the Yiddish parallel *azá (a)*, and not being completely unknown in the history of the Spanish language – would be at that moment enough established in Viennese (spoken?) Judeo-Spanish, as to be used in literary works in many more contexts than the corresponding German parallels. But considering that those examples showed in 1 to 30 are the earliest we have found, this seems difficult to accept.

<sup>19</sup> Prof. David M. Bunis, together with his colleague Prof. Chava Turniansky, expert in Yiddish Literature, in personal communication, tell me that in normal Eastern European Yiddish, the Yiddish version of Eng. *I cannot live with such a person* would be 'Ikh ken nit lebn mit azá mentsh', and the *azá* form does not usually feature the presence of the indefinite article. Actually, examples of *azá a* – more parallel to the Judeo-Spanish *ansí un* – are extremely rare in Yiddish texts.

<sup>20</sup> That is the result of our search [on February 25, 2013] in the online catalogue of Yiddish books available at <http://archive.org/details/nationalyiddishbookcenter>. Anyway, Prof. Beatrice Schmid, in personal communication, affirms that there were some translations of Lehmann's novels into Yiddish (as well as into a dozen more languages) but none of them were previous to Judeo-Spanish translations.

## 2. Successors: the spread of the construction in Judeo-Spanish

After our previous analysis, unfortunately, the only true thing relating the *ansí un* construction is that the eldest examples correspond to Judeo-Spanish texts from Vienna appeared in the late 70's of the nineteenth century. Examples from other places and not necessarily corresponding to Judeo-Spanish versions of German texts can be found at least one or two decades later in Ruse, Sofia (Bulgaria) and Sarajevo (Bosnia).<sup>21</sup>

- [47] se le asemejó que la sobrina *de ansí una santa y celoša católica* se permitió a mirar con mala ośadía a la persona santa (*Los marranos*<sup>22</sup> [1896], p. 33);
- [48] nunca esperaba *ansí una repuesta* de parte de los “muy temidos” (*Marr* 35);
- [49] En los ojos de Juan se reflectó *ansí un bondo sentimiento de amor y devuamimiento verso María* (*Marr* 52);
- [50] no tienen otro que bendecir al Criador por esto que los hace gozar de la sublime bondad *de ansí un podestador* (*La Alborada* I/4 [Sarajevo 1901]: 20b–21a);
- [51] y algunos cléricos arribaron hasta ofender la Redacción que recibió *ansí un ubraje* (*La Alborada* I/5 [Sarajevo 1901]: 26a);
- [52] tú sos bastante venturošo de tener *ansí una mujer* que se ganó tanta querencia de tu parte (*La Alborada* I/15 [Sarajevo 1901]: 26a);
- [53] Todo aquel que quiere gozar de *ansí unos avantajos*, se puede suscribir onde los señores afirmados abajo, lo más tadre hasta el 10 april (*Eco Jdaico* I/5 [Sofia 1901]: 40).

<sup>21</sup> The following examples are taken from texts included in the *Mem-Tet Corpus* of modern non-religious Sephardic texts produced between 1880 and 1930 in the Balkans and the Ottoman Empire, developed at the University of Basel (Switzerland) between 2004 and 2008 under the direction of Prof. Beatrice Schmid. For further information, see [http://pages.unibas.ch/sefaradi/tradmod/Compos\\_MemTet\\_esp.pdf](http://pages.unibas.ch/sefaradi/tradmod/Compos_MemTet_esp.pdf) and [http://pages.unibas.ch/sefaradi/tradmod/Siglas\\_Corpus.pdf](http://pages.unibas.ch/sefaradi/tradmod/Siglas_Corpus.pdf).

<sup>22</sup> Hereafter *Marr*, its complete title is *Los marranos: un paso de la vida de los jidiós en España en el 15<sup>to</sup> secló*. Traducido de Ya'acob ben Hayim. Editado de Mijael Šelomó Biđerano (Rustchuk 1896). It is a Judeo-Spanish version of Phoebus Phillipson's German novel *Die Marranen* (2nd ed. Leipzig 1855).



Meanwhile, examples from texts corresponding to the Judeo-Spanish South-Eastern variety, from places like Izmir or Istanbul, will be found at the turn of the century. That is what we see in:<sup>23</sup>

- [54] Si otra vez te permetes *ansí unas palabras*, yo te hago atar con cadenas (*Pinto de Amsterdam*<sup>24</sup> [1901], p. 13);
- [55] será difícil de creer *a ansí unas terribles crueldades* (*El prisionero de la Inquisición*<sup>25</sup> [Izmir 1905] nr. 1716, p. 4d);
- [56] si el duque sabía que él tenía *ansí una muy hermosa hija* (*La maldición del judío*, p. 7);
- [57] Este último iñoraba, dunque, que Rigoletto tenía *ansí una hija tan hermosa* (*Mald* 7);
- [58] *Ansí una habla* no oyó may de boca de un ġevayirġi (*Salvación* [Izmir 1913]: 36);
- [59] *Ansí un comperto* no era de ġusto para un mešared (*El ġuguetón* IV/14 [Istanbul 1913]: 3);
- [60] Se voltó atrás a\_fin de no hacerse triaquí *por ansí una mujer* (*Meseret* XXV/36 [Izmir 1921]: 3).

According to examples 47–60, in both areas, the *ansí un* construction would have entered first in narrative texts – in most cases Judeo-Spanish translations or adaptations of originals produced in other languages –,<sup>26</sup> and appear later in original Judeo-Spanish texts like those appeared in Sephardic newspapers.

At least in a first moment, the spread could also have been fostered by the existence of similar structures in Serbian and Bulgarian, for instance, where an adjective (although not an adverb) with both deictic and ponderative value is placed before the nucleus of a noun phrase like in:

- [61] Serb. Никада / *Nikada* [‘never’] нисам упознао / *nisam upoznao* [‘I didn’t meet’] таквог / *takvog* [‘such a’] човека / *čoveka* [‘man’];
- [62] Bulg. Никога / *Nikoga* [‘never’] не / *ne* [‘not’] съм срещал / *săm sreshtal* [‘I met’] такъв / *takǎv* [‘such a’] човек / *chovek* [‘man’].

<sup>23</sup> I thank my colleague Prof. David M. Bunis for providing me with examples 58–60.

<sup>24</sup> Hereafter *Pinto*, its complete title is *Pinto de Amsterdam: cuento histórico judío. Folletón del “Meseret”* (Izmir 1901). It is another Judeo-Spanish version of Marcus Lehmann’s novel *De Pinto von Amsterdam* (see note 8). Actually, this example is parallel to number 14 presented above.

<sup>25</sup> Published in the Sephardic newspaper *La Buena Esperanza* (Izmir), between numbers 1716 and 1718 (June–July 1905).

<sup>26</sup> See Romero, Elena: *La creación literaria en lengua sefardí*. Madrid 1992, pp. 177–194.

### 3. Conclusion

According to the data presented in this contribution, and always taking the small corpus of texts we handle into consideration, we could say that the *ansí un* syntactic innovation shown for the first time in Viennese Judeo-Spanish has spread first to the area of the Balkans – traditionally more exposed to any German influence and with the Danube once again as a route of entry<sup>27</sup>, and later to texts produced in the South-Eastern area of Judeo-Spanish.

This spreading, probably fostered by the existence of similar structures in some Balkan languages like Serbian and Bulgarian, however did not affect the configuration and use of other Judeo-Spanish forms with the same deictic value as the adjectives *tal* and *semejante*, which continued being used. On the contrary, the eruption of the *ansí un* structure even probably increased their use as determinatives as at least this seems to have occurred with *semejante*. But that is another story.

<sup>27</sup> See Quintana Rodríguez, Aldina: Geografía lingüística del judeoespañol: estudio sincrónico y diacrónico. Bern 2006, pp.309–310; and García Moreno, Aitor: Río abajo, tiempo después diferencias léxicas en dos versiones sefardíes danubianas (Viena 1877 y Belgrado 1906) de la novela alemana *Der Rabbi und der Minister*. In: Sefarad an der Donau. Ed. by Michael Studemund-Halevy. Barcelona 2013, pp.205–221: 219.

# Vom *Binger Loch* bis *Vinzedliñ*: Das Schicksal von deutschen Namen in judenspanischen Texten

von *Beatrice Schmid*

## **Zusammenfassung**

Anhand von Beispielen aus der sephardischen Presse und aus Übersetzungen von deutschsprachigen Werken wird der Frage nachgegangen, wie Orts- und Personennamen aus dem deutschen Sprachraum im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert in das judenspanische Sprach- und Schriftsystem transferiert wurden. Dabei zeigt sich, dass der Ort der Publikation eine entscheidende Rolle spielte. Während in Wiener Publikationen im Allgemeinen die Transkription der Namen gemäß der deutschen Aussprache bevorzugt wird, macht sich in Drucken aus anderen Städten der Einfluss von Mittlersprachen bemerkbar. Mit zunehmender Entfernung und abnehmender Kenntnis der deutschen Sprache und Realität nehmen außerdem die Druckfehler deutlich zu, so dass das Entziffern und Identifizieren von deutschen Namen in judenspanischen Texten zuweilen einem Detektivspiel gleicht.

## **Abstract**

By means of examples from the Sephardic press and from translations of German literary works this paper aims to examine the question of how place and personal names from the German-speaking area were transferred into the Ladino language and its writing system in the late 19th and early 20th century. It is shown that, in this issue, the place of publication plays a key role. For publications printed in Vienna, the transcription of names is usually in accordance with the German pronunciation, while prints from other places reveal the influence of intermediary languages. With increasing distance and decreasing knowledge of the German language and reality the number of misprints increases significantly, so that deciphering and identifying German names in Judeo-Spanish texts sometimes turns into a detective game.

## Einleitung

Die Verwendung von Namen aus anderen Sprachräumen ist von vielerlei Faktoren abhängig. Die Frage, ob und wie fremde Eigennamen ins eigene Sprachsystem integriert werden, unterliegt kulturellen Traditionen und wurde auch in den europäischen Sprachen in verschiedenen Epochen unterschiedlich gehandhabt. Im besonderen Ausmaß wird die Problematik des Namenstransfers in den Ausbauphasen einer Sprache aktuell sowie in Zeiten, in denen sich neue Kontakte erschließen. Beide Aspekte treffen für das Ladino<sup>1</sup> in der zweiten Hälfte des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu. Zum einen führte im 19. Jahrhundert die Öffnung des Osmanischen Reiches gegenüber Westeuropa auch für die Sepharden zu neuen Kontakten und neuen Informationsströmen. Zum anderen machten die Einführung von neuen Literaturgattungen und die Verbreitung der Presse die Ausarbeitung von neuen Sprachstilen und den Ausbau des Wortschatzes notwendig.

Eigennamen aus Sprachen mit einer anderen Schrift als der hebräischen wurden in den judenspanischen Texten des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in verschiedener Weise ins eigene Schriftsystem transferiert, je nach Art und Intensität des Sprachkontaktes. Namen aus entfernten Kulturen, mit denen kein direkter Kontakt bestand, fanden den Weg ins Judenspanische indirekt, beispielsweise in englischer, französischer oder türkischer Form.<sup>2</sup> Bei der direkten Übernahme wurden die Namen entweder transkribiert indem man versuchte, die Aussprache so gut wie möglich wiederzugeben, oder sie wurden transliteriert, indem man sich am Schriftbild orientierte und dieses buchstabengetreu in die hebräische Schrift umsetzte.

In diesem Aufsatz möchte ich der Frage nachgehen, wie Eigennamen aus dem deutschen Sprachraum in sephardischen Texten der genannten Zeitspanne behandelt wurden, das heißt, ob und in welcher Form sie zu den sephardischen Lesern gelangten. Werden sie übersetzt oder in ihrer deutschen Form übernommen? Ist bei der Übertragung in die hebräische Schrift die deutsche Schreibung oder die Lautung maßgebend? Werden sie direkt übernommen oder ist eine Mittlersprache im Spiel?

<sup>1</sup> Die Sprachbezeichnungen *Ladino* und *Judenspanisch* werden hier synonym gebraucht.

<sup>2</sup> Aufgrund des Kriegsgeschehens im Fernen Osten zu Beginn des 20. Jahrhundert gelangen beispielsweise immer wieder chinesische und japanische Ortsnamen und Personennamen in die judenspanischen Zeitungen.

Deutschen Namen begegnen wir beispielsweise im internationalen Teil von Zeitungen und in Übersetzungen von deutschsprachigen Werken. Ich werde deshalb auf den folgenden Seiten zuerst einige Beispiele aus der Presse und anschließend Personen- und Ortsnamen aus literarischen Übersetzungen vorstellen. Bei den journalistischen Beispielen handelt sich nicht um eine systematische Auswertung sondern um eine Auswahl von Namen, welche die angesprochenen Aspekte exemplarisch illustrieren sollen, ohne Anspruch auf Vollständigkeit.<sup>3</sup> Im ersten Teil liegt das Hauptgewicht auf den Ortsnamen, im zweiten Teil auf den Personennamen. Der abschließende dritte Teil ist den Verwandlungen gewidmet, welche deutsche Personen- und Ortsnamen auf dem Weg von Wien ins Osmanische Reich durchmachten.

## 1. Deutsche Namen in der sephardischen Presse (19./20. Jahrhundert)

### 1.1. Ländernamen: Häufigkeit und Variation

Üblicherweise werden Namen von Ländern und Staaten übersetzt. So spricht man auf Deutsch zum Beispiel von *Frankreich*, *Finnland* und *Spanien*. Die Länderbezeichnungen gehören zum Wortschatz der jeweils verwendeten Sprache und unterscheiden sich mehr oder weniger stark von den landeseigenen Bezeichnungen *France*, *Suomi* und *España*. Bei Ländern wie den drei genannten gibt es kaum Unklarheiten, weder den Namen noch das entsprechende Adjektiv betreffend: *Frankreich* – *französisch*, *Finnland* – *finnisch* und *Spanien* – *spanisch*. Unsicherheiten kommen dann auf, wenn es sich um ein Land handelt, von dem selten die Rede ist. Auch im Fall von neuen Staaten gibt es meist eine anfängliche Phase der Unsicherheit bis sich eine bestimmte Namensform durchsetzt und konsolidiert. Insofern verhalten sich Ländernamen wie andere Entlehnungen und Neologismen.

Heutigen Journalisten und Übersetzern stehen für Zweifelsfälle vielerlei Nachschlagewerke und Informationsquellen zur Verfügung. Die

<sup>3</sup> Aus diesem Grund wird, mit Ausnahme von seltenen oder besonders interessanten Formen, auf genaue Stellenangaben für jeden einzelnen Namen verzichtet. Aus praktischen Gründen werden die Originalformen in hebräischen Buchstaben und/oder die phonetische Umschrift nur dann angegeben wenn dies für den Kontext wichtig ist, ansonsten werden die Namen in normalisierter Transkription (also eigentlich in einer „Rücktranskription“) zitiert. Dabei gelten folgende Entsprechungen:  $\dot{\text{š}}$ ,  $\dot{\text{šh}}$  = <š> = [ʃ];  $\dot{\text{ch}}$  = <ʕ> = [ç];  $\dot{\text{š}}$ ,  $\dot{\text{j}}$  = <ʔ> = [ʔ];  $\dot{\text{š}}$ ,  $\dot{\text{s}}$  = <ʔ> = [ʔ];  $\dot{\text{š}}$ ,  $\dot{\text{j}}$  = <ʕ> = [ç];  $\dot{\text{s}}$  = <ʕ> = [ç];  $\dot{\text{h}}$  = <h> = [x];  $\dot{\text{h}}$  = <ʕ> = [ç].

sephardischen Autoren konnten in dieser Beziehung weder auf eine schriftliche Tradition noch auf Archive oder andere Hilfsmittel zurückgreifen. Sie mussten im Bedarfsfall ihre eigenen Sprachkenntnisse aktivieren und entweder den Namen direkt aus einer anderen Sprache entlehnen oder aufgrund bekannter Elemente eine neue Bezeichnung bilden. Dies zeigt sich exemplarisch bei den Namen der deutschsprachigen Länder.

Eine feststehende, allgemein bekannte und akzeptierte Bezeichnung gibt es nur für Österreich: *Austria*.<sup>4</sup> Ebenso einheitlich ist das Bezugsadjektiv, *austriaco*, was umso bemerkenswerter ist, als dieses eine atypische Bildung aufweist.<sup>5</sup> Die beiden aus dem mittelalterlichen Latein stammenden Termini dürften zur Zeit der Vertreibung aus Spanien genügend geläufig gewesen sein, um in den judenspanischen Wortschatz zu gelangen, wo sie dank Nähe und Kontakt zu Österreich offenbar so gebräuchlich blieben, dass sie sich selbst gegen den Einfluss des französischen *Autriche*, *autrichien* behaupten konnten.

Von den deutschsprachigen Ländern wird Deutschland in der sephardischen Presse erwartungsgemäß am häufigsten erwähnt. Dennoch fehlt es an einer feststehenden, spezifischen Bezeichnung. Obwohl der Gallizismus *Alemania* bereits im Mittelalter auf der Iberischen Halbinsel bezeugt ist, vermochte er offenbar im Ladino nicht richtig Fuß zu fassen. Historische Kontinuität ist nur beim hebräischen Namen *Askenaš* und dem davon abgeleiteten Adjektiv *aškenašj* festzustellen, die jedoch einen viel weiteren semantischen Bereich abdecken. Für *Deutschland* und *deutsch* in einem moderneren und engeren Sinn griffen deshalb Journalisten und Schriftsteller im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert, als Deutschland in ihr Blickfeld trat, lieber zu Entlehnungen aus anderen Sprachen.

Am häufigsten ist das aus dem Französischen stammende *Alemaña* / *Almaña* (frz. *Allemagne*, türk. *Almanya*). Es wurde in sephardischen Publikationen aller Druckzentren von Wien bis Jerusalem gebraucht, jedoch fast überall alternierend mit einer oder mehreren Bezeichnungen anderer Provenienz. Dazu gehören in Saloniki und Wien das aus dem Italienischen übernommene

<sup>4</sup> Möglicherweise gab es Schwankungen was die Betonung des Namens angeht (*Austria* oder *Anstria*). Die Schreibung auf *אוסטריא*- (bzw. *אויסטרין*- in Wien und Belgrad) deuten eher auf *Austria* hin, was im Übrigen der Tendenz zu Ländernamen auf *-ia* im modernen Judenspanischen entspricht.

<sup>5</sup> Einem Toponym auf *-ia* / *-ia* entspricht meist ein Adjektiv auf *-iano*.

Ġermania (< ital. *Germania*),<sup>6</sup> in Bulgarien *Guermania* [germania] (< bulg. *Германия*)<sup>7</sup> sowie mit der slawischen Wurzel *nemc-* ‚deutsch‘ gebildete Formen wie *Nemšija/Nemšia*.<sup>8</sup>

Dementsprechend vielfältig ist auch die Variation beim Eigenschaftswort für ‚deutsch‘. Neben *alemán/almán* finden sich Analogiebildungen wie *alemano* und *almano* sowie Wörter anderer etymologischer Herkunft. In Wien und auf dem Balkan ziemlich verbreitet sind die Italianismen טודיסקו (*tudesco/todesco*) und טידיסקו (*tedesco*).<sup>9</sup> Daneben findet man weitere Adjektive unterschiedlicher Provenienz wie *guermano, ġermano, ġermanico* (EJ),<sup>10</sup> *german* (LP; < rum. *german*) und *nemši* (AL).<sup>11</sup> Der Gebrauch ist sehr schwankend, unterschiedliche Lexeme und Formen kommen nebeneinander vor, oft in derselben Publikation.

Wenig Variation ist hingegen bei *Prusia* (Preußen), *Saxonia/Sasonia* (Sachsen) und *Baviera* (Bayern) zu beobachten, was zweifellos darauf zurückzuführen ist, dass in diesen Fällen die Namengebung auch in den maßgeblichen Kultur- und Kontaktsprachen einheitlich ist.<sup>12</sup> Offensichtlich aus einer französischen Vorlage stammt die Bezeichnung des Großherzogtums Baden “*Gran ducato de Bad*”<sup>13</sup> (< frz. *Grand-duché de Bade*). Auch das Elsass wird mit dem französischen Namen *Alšas* benannt.

Die Schweiz wird in der sephardischen Presse kaum erwähnt. Es erstaunt daher nicht, dass es keinen judenspanischen Namen für dieses Land gibt. Während die in Saloniki bezeugten Formen *Svičera* und *Esvičera* (AV, MAK, JID) sowie das Adjektiv *svicherano* (JID) an italienisch *Svizžera*<sup>14</sup> erinnern, ist

<sup>6</sup> Auch in der in lateinischen Buchstaben gedruckten Zeitschrift *Luzero de la Pasensia* (Turnu-Severin) wird die Bezeichnung *Germania* verwendet. Hier war wohl eher rum. *Germania* das Vorbild.

<sup>7</sup> Z. B. EJ (Sofia) 1901, Jg. 1, Nr. 2, S. 15c. Für die verwendeten Kürzel der Zeitungsnamen siehe das Quellenverzeichnis am Ende des Artikels.

<sup>8</sup> Z. B. AP (Belgrad) 1894, Jg. 6, Nr. 13, S. 201.

<sup>9</sup> In CV (Wien), AV (Saloniki), EJ (Sofia), AP (Belgrad), usw. Aus ital. *tedesco* und dialektal *todesco*; vgl. span. (veraltet) *tudesco*.

<sup>10</sup> Zum Wortschatz des EJ siehe “Diccionario del sefardí de Sofia (1901–1913)” von D. Mancheva, in: Mancheva, Dora N.: *El Diccionario judeo-español – búlgaro de Albert Pipano: edición y estudio* (=unveröffentl. Diss.). Genf 2008.

<sup>11</sup> Als Glottonym kommt noch *nemšesco* ‘Deutsch, deutsche Sprache’ hinzu.

<sup>12</sup> Vgl. beispielsweise für Bayern: frz. *Bavière*, ital. *Baviera*, türk. *Baviera*.

<sup>13</sup> *La Nación* (Saloniki) 1910, Jg. 2, Nr. 1, 13a.

<sup>14</sup> Eine direkte Transkription aus dem Italienischen ist טביצירה ([svitsera], AV (Saloniki, 1902), Nr. 37, S. 2b). Sie erscheint in einer aus der *Tribuna di Roma* zitierten Meldung. Auch die kuriose Form טביצירה [svizera]; EJ 1901, Jg. 1, Nr. 8, 64a) beruht auf ital. *Svizžera*, allerdings dürfte hier das Schriftbild ausschlaggebend gewesen sein.

סואיסיאה (BE)<sup>15</sup> vermutlich mittels Suffix *-ia* aus französisch *Suisse* abgeleitet und folglich als *Suisia* zu lesen. An der rumänischen Bezeichnung *Elveția* [elvētsia] orientieren sich die Herausgeber Abraham A. Cappon, der lange in Rumänien gelebt hatte, und L.M. Crispin in ihren Periodika: אילֶבֶצִיָה in *La Alvorada*, *Elvecia* (in lateinischen Buchstaben) im *Luzero de la Pasensia*.

## 1.2. Städtenamen: Endonyme und Exonyme

Im Gegensatz zu den Namen von Ländern werden Städtenamen in den meisten Fällen nicht übersetzt. Dass dies nicht immer so war, bezeugen noch zahlreiche traditionelle sogenannte Exonyme, z. B. dt. *Venedig*, frz. *Venise* oder span. *Venecia* für ital. *Venezia*, dt. *Moskau*, engl. *Moscow* oder ital. *Mosca* für russ. *Москва* (*Moskva*) sowie frz. *Aix-la-Chapelle*, ital. *Aquisgrana* oder span. *Aquisgrán* für die deutsche Stadt *Aachen*. Allerdings geht der Gebrauch von solchen Fremdbezeichnungen stetig zurück, sei es aus Gründen der *Political Correctness*, sei es weil sie wenig gebraucht werden und deshalb allmählich in Vergessenheit geraten.<sup>16</sup> Wie die angeführten Beispiele zeigen, kann der Unterschied zwischen dem Exonym (Fremdbezeichnung) und dem Endonym (Eigenbezeichnung) etymologisch sein oder auch nur eine morphologische, orthographische oder phonetische Anpassung abbilden, weshalb der Übergang zwischen den beiden Kategorien manchmal fließend ist.<sup>17</sup> Ortsnamen aus Sprachen mit einer anderen Schrift werden entweder transliteriert oder der Lautung nach transkribiert, wobei oft die Phonetik einer Mittlersprache im Spiel ist.<sup>18</sup>

In der sephardischen Presse erscheint der deutschsprachige Raum eher als peripher. Deshalb sind deutsche Toponyme nicht sehr zahlreich. Namentlich erwähnt werden natürlich die Hauptstädte Berlin und Wien, die wichtigsten Großstädte, vor allem wenn sie eine bedeutende jüdische Gemeinde oder eine Universität besitzen. Dazu kommen Namen von Gemeinden oder Orten, die

<sup>15</sup> BE (Izmir) 1905, Nr. 1711, 3d und Nr. 1734, 2c. Den Gallizismus סואיסיאה findet man auch in den "Notas geográficas", in: Buqueto de Historia. Wien 1904, S.22.

<sup>16</sup> Zahlreiche Exonyme sind längst außer Gebrauch und erscheinen höchstens noch in historischen Kontexten. So taucht etwa die deutsche Bezeichnung für die italienische Stadt *Verona* nur noch im Zusammenhang mit *Dietrich von Bern* auf.

<sup>17</sup> Z. B. wird der Name *Barcelona* auf Katalanisch, Spanisch, Italienisch oder Deutsch jeweils verschieden ausgesprochen, was sich jedoch nur im Italienischen in der Orthographie (*Barcellona*) niederschlägt.

<sup>18</sup> Häufige Mittlersprachen sind beispielsweise Englisch (bei asiatischen Namen) oder Russisch (bei Namen aus dem Einflussbereich der ehemaligen Sowjetunion), Spanisch (bei Namen aus dem katalanischen oder galicischen Sprachgebiet) etc.



wegen eines bestimmten Ereignisses vorübergehend in die Schlagzeilen gerieten. Die Anzahl von deutschen Toponymen ist auch deshalb relativ gering, weil sich die Redaktoren oft mit allgemeinen Angaben wie “en la Almaina” oder “en Austria” begnügten, wahrscheinlich in der Annahme, dass die Ortsnamen (und die Orte) den Lesern ohnehin unbekannt seien.

Ein konsolidiertes sephardisches Exonym, das von allen Zeitungen verwendet wird, liegt nur für Wien vor: *Viena*.

Für die Benennung der deutschen Hauptstadt alternieren *Berlin* und *Berlino*, ohne dass eine diatopische Verteilung zu beobachten wäre. Bei der Variante mit *-o* dürfte es sich um eine Adaption handeln, also ein judenspanisches Exonym, das sich aber noch nicht konsolidiert hat.<sup>19</sup> Auch die Bezeichnung für Hamburg kennt die Alternanz zwischen der konsonantisch auslautenden deutschen Form und einer Variante mit *-a*. In diesem Fall kommt jedoch noch die Schwierigkeit hinzu, das anlautende *b-* wiederzugeben, so dass mehrere Varianten in Umlauf sind. *El Eco Jdaico*, beispielsweise, schwankt zwischen אמבורג und אמבורו (*Amburg* vs. *Amburgo*), während in *La Buena Esperanza* die Formen אמבורג und האמבורג (*Amburg* vs. *Hamburg*) konkurrieren. Sowohl der Verlust von [h] als auch die „übertriebene“ velare Artikulation als [x] sind typisch für die Aussprache von deutschen Wörtern in Sprachen, die dieses Phonem nicht kennen. Als dritte Variante kommt gelegentlich auch die Wiedergabe von <h> durch <ה> vor, nämlich האמבורו (*Hamburg*). Dabei ist allerdings unklar, ob damit tatsächlich die Aussprache [h] gemeint ist oder nur eine Nachahmung der deutschen Schreibung vorliegt.<sup>20</sup>

In der Mehrzahl der Fälle werden die deutschen Endonyme verwendet und der Lautung gemäss ins judenspanische Schriftsystem transkribiert. Dabei werden Doppelkonsonanten vereinfacht: בון ([bon] *Bonn*), דיסאוו ([desau] *Desau*); der Digraph <ie> wird durch einfaches <i> transkribiert: קיל ([kil] *Kiel*), בײַסבאדן ([visbaden] *Wiesbaden*); der Diphthong <ei> meistens durch <איי> [aj]<sup>21</sup> wiedergegeben: אײדלברג ([ajdelberg] *Heidelberg*),<sup>22</sup> מאנחאיים ([manxajm]

<sup>19</sup> Auch ein Einfluss von ital. *Berlino* ist nicht ausgeschlossen.

<sup>20</sup> Dass nicht nur <ה> sondern auch <ח> eine Transliteration des Buchstabens <h> sein kann, zeigen Beispiele von Personennamen bei denen auch das Dehnungs-*h* zu <ח> wird wie im Nachnamen *Behring* (gemeint ist der Nobelpreisträger für Medizin Emil von *Behring*).

<sup>21</sup> Seltener durch <א>, <יי> oder <אאי>.

<sup>22</sup> Wie im Fall von *Hamburg*, finden sich auch bei der Transkription von *Heidelberg* Varianten mit anlautendem -ח, -א und -ה: z. B. *Aidelberg* (EJ 1901, Nr. 3, 22), *Haidelberg* (EP 1902, Nr. 1311, 3b) und *Haidelberg* (EJ 1901, Nr. 7, 55c).

*Mannheim*]. Eher an der Schreibung orientiert scheint die Wiedergabe der Digraphe <tz> und <ae> durch <טס> bzw. <אאי> in קוניטס (*Konitz*)<sup>23</sup> und קוניגראיטס (*Königgrätz*).<sup>24</sup>

Nicht selten wird alternativ zum deutschen Namen das französische Exonym gebraucht: מוניק ([munik] < frz. *Munich*), מאייאנס ([majans] < frz. *Mayence*) vs. מאיינצ ([majnts] < dt. *Mainz*), באל ([bal] < frz. *Bâle*) vs. באזיל ([bazel] < dt. *Basel*). Eine hybride Form ist זוריח<sup>25</sup> ([zurih] für *Zürich*), da die Aussprache von <z> als stimmhaften Reibelaut [z] auf französischen Einfluss hindeutet. Diese französischen Exonyme sind nicht allein auf den allgemeinen Einfluss der französischen Sprache und Kultur zurückzuführen, sondern auch auf den Umstand, dass viele Meldungen aus französischen Nachrichtenagenturen oder direkt aus französischen Zeitungen übernommen wurden.<sup>26</sup>

Französisch war jedoch nicht die einzige Mittlersprache. Bei *Berlino* und *Amburgo* könnte italienischer Einfluss mit im Spiel gewesen sein. Und für Dresden gebraucht Abraham A. Cappon anstelle des in anderen Zeitungen verwendeten Endonymen die rumänische Form *Dresda*.<sup>27</sup>

### 1.3. Personennamen

Bei Personennamen stellt sich die Frage der Übersetzung noch weniger als bei den Städtenamen, wohl wegen der engen, individuellen Verbindung zwischen Namen und Referent. Auch hier lässt sich eine generelle diachrone Entwicklung zugunsten des internationalen Gebrauchs einer einheitlichen, endonymen Form beobachten, und auch hier bestehen Unterschiede zwischen den

<sup>23</sup> Das pommerische Konitz (heute Chojnice) geriet 1900 wegen einer Mordaffäre international in die Schlagzeilen der Presse, auch der sephardischen. Es kam zu Pogromen, nachdem der Mord an einem Gymnasiasten von antisemitischen Kreisen als jüdischer Ritualmord bezeichnet wurde.

<sup>24</sup> Hierbei könnte es sich auch um einen Druckfehler handeln. Im Zusammenhang mit der Transkription von deutschen Namen sei erwähnt, dass es sehr häufig zu offensichtlichen Fehlern kommt. Beispiele: קונגראיטס [kongraets], קונגראיטס [viasbaden] (beide *EJ* 1901, Nr. 7, 54), ביסדאדן [visdaden] (*BE* 1905, Nr. 1720, 2d), חאאידלבייר, [haidelberb] (*EP* 1902, Nr. 1311, 3b), מארבורג, [marburʃ] (*EJ* 1901, Nr. 7, 55), etc.

<sup>25</sup> *BE* 1905, Nr. 1742, 4c.

<sup>26</sup> Dies ist keine ungewöhnliche Erscheinung. In spanischen Medien erscheinen auch heute noch deutschschweizerische Toponyme oft in französischer Form, wie z. B. in dieser Meldung zu einem Zugzusammenstoß zwischen Schaffhausen und Winterthur: “[...] los trenes, uno procedente de la localidad de *Wintertbour* y el otro de *Schaffhouse*, colisionaron lateralmente” (*La Vanguardia* vom 10.1.2013).

<sup>27</sup> *AL* 1901, Nr. 15, 67b

Sprachen. So ist es auf Deutsch zwar üblich, die Namen von Monarchen früherer Epochen zu übersetzen (*Alexander* der Große, König *Heinrich* VIII von England, Zar *Nikolaus* II von Russland, usw.), bei den noch lebenden ist dies jedoch – mit Ausnahme des Papstes – nicht mehr üblich. Auf Spanisch spricht man hingegen von der englischen Königin *Isabel* II, ihrem Sohn *Carlos* und ihren Enkeln *Guillermo* und *Enrique*. Auch die Vornamen von international erfolgreichen Autoren wurden bis ins 20. Jahrhundert hinein übersetzt: *Emil* Zola, *Alexander* Dumas, *Leo* Tolstoi usw.<sup>28</sup>

Die sephardische Presse des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts widerspiegelt den damaligen Usus. Die Beispiele für übersetzte Vornamen stammen vorwiegend aus den beiden erwähnten Bereichen, den Namen von Monarchen und von Schriftstellern.

Ein häufig genannter Monarch ist der österreichische Kaiser Franz Joseph I. Sein Name erscheint in verschiedenen Sprachen und Sprachkombinationen, z. B. deutsch: *Franz* *Yoséf*<sup>29</sup>; französisch: *Fransuá* *Jośéf*<sup>30</sup>; deutsch-französisch: *Franz* *Jośef*<sup>31</sup>; deutsch-italienisch: *Franz* *Júsepo*.<sup>32</sup>

Der deutsche Kaiser Wilhelm II erscheint unter französischem Namen, als *Guillaume* ([gijóm] geschrieben גױליום), ebenso sein jüngerer Bruder, Prinz Heinrich von Preußen, der *Henri* (אנרי [anri]) genannt wird, wie in dieser Kurzmeldung: “El príncipe *Anrí* de Prusia, hermano de su Maestad el Emperador *Guíllom Segundo* partió a destinación de la Quina”.<sup>33</sup>

Eine Ausnahme macht der Sohn des Kaisers, Prinz Eitel Friedrich von Preußen. Sein ungewöhnlicher Name *Eitel* war offenbar unübersetzbar und wurde daher unverändert transkribiert: אײטל [ajtel].

Beispiele für Schriftsteller, deren Vornamen ins Französische übersetzt werden, sind Ludwig Philippson und Heinrich Heine. Ersterer wird *Lui/Luis* *Filipson* genannt, wobei das im Französischen stumme -s von *Louis* einmal

<sup>28</sup> Einige dieser Übersetzungen werden auch heute gelegentlich noch verwendet. Im Spanischen ist es durchaus noch üblich von *Alejandro* Dumas und *León* Tolstoy zu sprechen.

<sup>29</sup> *AL* 1901, Nr. 4, 20.

<sup>30</sup> *BOZ* 1908, Nr. 1, 1c. Siehe Martínez Gálvez, Cristina: *El periodismo sefardí ante su público* (= *Diss.*). Bd. II, Valencia 2012, S. 354. Nicht nur in Istanbul, sondern auch in Izmir ist die französische Form verbreitet (z. B. *BE* 1905, Nr. 1726, 6b).

<sup>31</sup> *EJ* 1901, Nr. 3, 23b.

<sup>32</sup> *EP* 1884, S. 614b. *AV*, 1897, Nr. 2, 3a.

<sup>33</sup> *AV* 1897, Nr. 2, 3a. Übersetzt werden natürlich auch die Namen anderer gekrönter Häupter, beispielsweise “el czar *Nicola* el segundo” (*AV*) oder “el rey *Leopoldo* de Bélgica” (*NAC* Saloniki, 1910).

geschrieben wird und einmal nicht.<sup>34</sup> Bei Heinrich Heine ist auch die Form des Nachnamens interessant. In *El Eco Judaico* (1901, Nr. 5, 39c) wird er אנרי חייני geschrieben, was [anrí ajne] oder [anrí ejne] gelesen werden kann, in *El Avenir* (1897, Nr. 1, 4b) erscheint er hingegen als “el grande poeta yisraelita Anrí Heine” (אנרי חייני).

Die hauptsächliche Mittlersprache ist also auch bei den Herrscher- und Schriftstellernamen das Französische. Dass dies beim österreichischen Kaiser nur teilweise zutrifft, deutet darauf hin, dass die Nachrichten über ihn nicht nur aus französischen Quellen stammen.

Die allermeisten Personennamen werden in der Ursprungsform übernommen und mittels hebräischer Buchstaben transkribiert. Die Transkription erfolgt dabei nach den gleichen Mustern wie bei den Ortsnamen (s. Abschnitt 1.2.). Es sind dabei fast noch mehr Druckfehler zu verzeichnen als bei den Toponymen. Dies kommt daher, dass komplizierte und unbekannte Ortsnamen sich in Zeitungsnachrichten eher vermeiden lassen – zum Beispiel indem man sie durch eine allgemeine Ortsangabe ersetzt – als Personennamen.

## 2. Deutsche Namen in literarischen Übersetzungen

### 2.1. Die Personennamen in Bezés’ *Werther*-Übersetzung

Im Unterschied zur Presse und zu Sachbüchern, wo es um Namen von existierenden Personen geht, hat es der Übersetzer von literarischen Werken größtenteils mit fiktiven Personen zu tun, die von einem Autor bewusst mit einem bestimmten Namen versehen worden waren. Die Frage, wie der Übersetzer mit Eigennamen umgehen soll, vor allem mit transparenten oder symbolträchtigen Namen, ist daher in der angewandten Translatologie, besonders in der literarischen Übersetzung, ein immer wieder diskutiertes Thema.

Übersetzungen, Adaptionen und Bearbeitungen von Werken aus anderen Sprachen machten einen großen Teil des judenspanischen Schrifttums aus. Die Übersetzungen spielten bei der Entwicklung der modernen Literatursprache eine entscheidende Rolle. Der deutschsprachigen Literatur kommt dabei allerdings eine relativ bescheidene Bedeutung zu. Unter den Werken mit deutschem Original dürften die Übersetzungen von Erzählungen und Romanen jüdischer Autoren des 19. Jahrhunderts wie Ludwig und Phöbus Philippson

<sup>34</sup> *EJ* 1901, Nr. 7, 55b.

oder Marcus Lehmann den wichtigsten Teil ausmachen.<sup>35</sup> Sie erschienen zuerst meist anonym als Fortsetzungsromane in der sephardischen Presse in Wien und wurden später in Saloniki und in anderen Städten in Nachdrucken weiterverbreitet.<sup>36</sup> Dazu kamen weitere Werke der zeitgenössischen deutschen und österreichischen Unterhaltungsliteratur,<sup>37</sup> die aber größtenteils noch nicht zugeordnet werden konnten.

Aus der deutschen Klassik verzeichnet Romero<sup>38</sup> einzig eine Version von Goethes *Werther*. Das Titelblatt informiert den Leser zwar darüber, dass er einen sehr berühmten Roman (“romanzo muy renomado”) in den Händen hält, aber weder auf der Titelseite noch im Vorwort ist der Autor des Werkes namentlich erwähnt. Man erfährt auch, dass das Buch von Benedeto Bezés, dem Sohn des Verlegers, übersetzt wurde, aber nicht aus welcher Sprache. Die Ausgangssprache der Übersetzung lässt sich jedoch anhand der Eigennamen leicht eruieren. Die vier Hauptpersonen tragen in Bezés’ Übersetzung folgende Namen:

Werther: בִּירְטִיר

Charlotte / Lotte / Lottchen: שאַרלוֹט / לולוט

Wilhelm: גיליום

Albert: אלבִּירטו

Der Name שאַרלוֹט (*Charlot*) transkribiert die französische Aussprache von *Charlotte*; לולוט ist als [lolót] zu lesen und stellt die französische Koseform *Lolotte* dar, גיליום [gijóm] widerspiegelt den Namen *Guillaume*, also das französische Äquivalent für *Wilhelm*, und אלבִּירטו [albérto] ist die ladinisierte Form von *Albert*, mit expliziter Genuskennzeichnung. Aus dem Vergleich der Namen wird offensichtlich, dass Bezés eine französische Version vor Augen hatte und deren Namen nach dem phonetischen Prinzip transkribierte. Tatsächlich werden *Wilhelm* und *Lottchen* in einigen französischen *Werther*-Übersetzungen

<sup>35</sup> Siehe dazu Cimeli, Manuela: Encuentros literarios entre Asquenaz y Sefarad. La recepción en la literatura judeoespañola de la obra narrativa de los hermanos Philippon y de Marcus Lehmann (= unveröffentl. Diss.). Basel 2009.

<sup>36</sup> Von Lehmann wurden mindestens elf Werke ein- oder mehrmals auf Ladino übersetzt, acht davon gelangten über Wien in die sephardische Literatur. Nur drei judenspanische Ausgaben erwähnen den Namen des Autors.

<sup>37</sup> Offenbar auch aus der Feder des Vielschreibers Theodor Scheibe, vgl. Romero, Elena: La creación literaria en lengua sefardí. Madrid 1992, S. 251.

<sup>38</sup> Romero: Creación, S. 251.

des 18. und 19. Jahrhunderts *Guillaume* und *Lolotte* genannt.<sup>39</sup> Nur bei *Werther* selbst scheint auf den ersten Blick die judenspanische Version mit dem Originalnamen übereinzustimmen, vermutlich ist jedoch auch hier eine französisch beeinflusste Aussprache mit Betonung auf der Endsilbe [vertér] gemeint.

Mit Ausnahme von *Albert/Alberto* transkribiert der Übersetzer die Namen der Hauptpersonen also unverändert aus seiner französischen Vorlage. Anders verfährt er mit den Nebenfiguren. Die meisten von ihnen bekommen neue, für die sephardische Leserschaft gebräuchlichere Namen. Lottes Freundin *Friederike* und ihr Verlobter *Herr Schmidt* werden zu *Julia* und *Yosef*, und *Heinrich* verwandelt sich in *Saul*. Auch Lottes jüngere Schwestern bekommen sephardische Mädchennamen: *Sophie* wird zu *Alegre*, *Mariane* zu *Esterina* und das kleine *Malchen* zu “la chica *Raĥel*” (mit französischer Aussprache, wie es zu Beginn des 20. Jahrhunderts Mode war). Im Vergleich zum französischen Übersetzer, der die deutschen Namen ins Französische mitübersetzt, also durch ihre französischen Äquivalente ersetzt (*Friederike* > *Frédérique*, *Malchen* > *petite Amélie*, *Heinrich* > *Henri*, usw.), ist *Bezés*’ Eingriff noch tiefgreifender: Er überträgt die Namen in eine andere Namenskultur.

## 2.2. Deutsche Eigennamen in Wiener Lehmann-Übersetzungen<sup>40</sup>

Auch bei den Werken aus der deutsch-jüdischen Literatur des 19. Jahrhundert geben die Personen- und Ortsnamen meist einen ersten Anhaltspunkt, ob ein Text direkt aus dem Deutschen oder über eine Mittlersprache ins Ladino übersetzt wurde. Im Gegensatz zum *Werther* und zahlreichen Werken aus anderen Literaturen, die über das Französische ins Judenspanische gelangten, fungierte in diesem Genre in der Regel das Hebräische als Mittlersprache.<sup>41</sup>

Dass die Eigennamen ein guter Indikator sind, belegen die unterschiedlichen Namen in verschiedenen Übersetzungen des gleichen Textes, beispielsweise in den judenspanischen Versionen der Erzählung *Des Königs Eidam* von Marcus

<sup>39</sup> Zum Beispiel in der anonymen Übersetzung *Passions du jeune Werther*. Paris: Chez Devaux, 1795 (books.google.ch/books?id=jtcNAAAAQAAJ, letzter Zugriff am 17.4.2013).

<sup>40</sup> Dieses Kapitel entstand im Rahmen des Projektes “*Tresladado del nemésco: Cinco novelas de Marcus Lehmann en judeoespañol*” von Yvette Bürki, Manuela Cimeli und Beatrice Schmid an der Universität Basel (<http://ladino.unibas.ch/>).

<sup>41</sup> Über die Rolle des Französischen und des Hebräischen als Mittlersprachen siehe Romero: *Creación*, S.245–250.

Lehmann.<sup>42</sup> Kurz zusammengefasst zeigt der Vergleich der Toponyme, dass in den direkten Übersetzungen italienischen oder französischen Exonymen der Vorzug gegeben wird, falls denn solche bekannt sind, andernfalls werden die deutschen Namen transkribiert. Die indirekten Übersetzungen übernehmen die Toponyme aus der direkten Vorlage, d. h. sie gebrauchen vorzugsweise hebräische oder jiddische Formen. Beispiele für solche Unterschiede sind: *Ġermania* (ital.) vs. *Aškenaz* (hebr.), *Polonia* (ital.) vs. *Polin* (hebr.), *Lita(en)* vs. *Lita* (hebr.), *Krakau* (dt.) vs. *Kraka* (jidd.), usw.

Im Folgenden möchte ich etwas ausführlicher auf deutschsprachige Personen- und Ortsnamen in direkten Übersetzungen aus dem Deutschen eingehen. Als Beispiele für solche Übersetzungen mögen die in Wien in den Periodika von Šem Tov Semo veröffentlichten judenspanischen Versionen von Erzählungen des Mainzer Rabbiners Marcus Lehmann dienen. Charakteristisch für dessen Werke ist, dass sich darin jüdische Protagonisten in einer nichtjüdischen, räumlich und zeitlich genau umrissenen Umgebung, beispielsweise in Mainz im 11. Jahrhundert, in Polen im 14. Jahrhundert oder im Rheinland in der Mitte des 19. Jahrhunderts, bewegen. Neben fiktiven jüdischen und christlichen Personen – mit den entsprechenden, sorgfältig ausgewählten Namen – kommen in diesen Erzählungen jeweils auch historische Persönlichkeiten sowie zahlreiche geographische Angaben vor. Die Eigennamen spielen somit in Lehmanns Werken in mehrfacher Hinsicht eine wichtige Rolle. Sie identifizieren die literarischen Personen, sie gehören zum Bildungswissen, das vermittelt werden soll, und sie dienen dazu, den historischen, geographischen und sozialen Rahmen zu konstruieren und Authentizität zu erzeugen.

In den judenspanischen Übersetzungen bleibt davon allerdings wenig übrig. Diese zeichnen sich nämlich dadurch aus, dass sie sich primär auf die Handlung und die Moral konzentrieren und für gewöhnlich auf Beschreibungen, geographische Präzisierungen und historische Hintergründe verzichten, welche offenbar nach Ansicht des Übersetzers für die sephardischen Leser weder bekannt noch interessant waren. Für das Schicksal der Eigennamen ist deshalb die Art des Referenten entscheidend. Personen und Orte, die für das

<sup>42</sup> Direkte Übersetzungen erschienen 1886 in Wien und 1902 in Russe; Übersetzungen über eine hebräische Vorlage erschienen 1886 in Jerusalem und 1888 in Saloniki. Siehe dazu Schmid, Beatrice: “La hermosa Ester” y “La segunda Ester”. Itinerario de dos novelas. In: Selected Papers from the Fifteenth British Conference on Judeo-Spanish Studies (29–31 July 2008). Hg. von Hilary Pommeroy; Pountain, Christopher J.; Romero, Elena. London 2012, S. 227–244.

Handlungsgerüst unwichtig sind, also solche die den historischen und geographischen Rahmen bilden, werden nämlich nur teilweise und oft in unpräziser Form in die Übersetzung übernommen.<sup>43</sup>

### 2.2.1. Personennamen

Bei den Personennamen wird unterschieden zwischen Namen hebräisch-aramäischen Ursprungs, getragen von jüdischen Personen, und den übrigen Anthroponymen. Erstere werden übersetzt, alle übrigen transkribiert.

Namen wie *Mordechai*, *Jakob*, *Juda*, *Leah*, *David*, *Elchanan*, *Simon* und *Sebulon*, die bei Lehmann in deutscher Form geschrieben werden, erscheinen in der Übersetzung in etymologischer Schreibung, wie dies in judenspanischen Texten üblich war: זבולון, שמעון, אלחנן, דוד, ליאה, יאודה, יעקב, מרדכי.

Die übrigen Namen fiktionaler Personen werden transkribiert: *Victor* > טומאס > *Herz* > בִּיקטור, *Wilhelmine* > בִּילהִלמיני, *Ernst* > אִירנסט, *Thomas* > נאָייבִירג, *Friederike* > פֿרידיריקי, *Adele* > אַדילי; *Steinfurt* > שטאַינפֿורט, *Neuberg* > נאַייבִירג, *Salz* > אַזלצ, *Skopp* > סקוף, *Laditz* > לאַדיצ, *Wiesenborn* > וויינבורן und *Winterstein* > ווינטירשטאַין. In einigen wenigen Fällen werden die Namen leicht verändert, wahrscheinlich aus euphonischen Gründen, etwa durch Reduktion von Konsonantengruppen oder Metathese, z. B. *Mainkahn* > מאַיקאַן (*Maikan*), *Margaretha* > מאַגאַריטה (*Magareta/Magarita*) und *Felix* > פֿיקסיל (*Fixel?*).<sup>44</sup> Wie man sieht, haben wir es mit einer Transkription zu tun, die der deutschen Aussprache folgt soweit es das judenspanische Schriftsystem erlaubt, so dass z. B. <s> je nach Standardartikulation stimmlos als <ס> (z. B. in *Ernst*), stimmhaft als <ז> (z. B. in *Salz* und *Wiesenborn*) oder palatalisiert als <ש> (z. B. in *Steinfurt* und *Winterstein*) geschrieben wird. Ausgesprochenes <h> wird durch <ה> transkribiert (in *Herz* und *Wilhelmine*), während es weder im Digraph <th> (wie in *Thomas*) noch als Dehnungszeichen (wie in *Mainkahn*) wiedergegeben wird. Überhaupt wird die Vokaldehnung in der Transkription außer Acht gelassen (s. *Friederike* und *Wiesenborn*). Die Diphthonge *ai*, *ei* und *eu* werden einheitlich als אַי [ai] wiedergegeben.

Was die Namen von historischen Persönlichkeiten betrifft, ist das Vorgehen weniger einheitlich. Einige werden ebenfalls transkribiert, beispielsweise

<sup>43</sup> Die Beispiele stammen aus den drei Erzählungen *La salvación* (*Die Rettung*), *Rabí Elbanán* (*Rabbi Elchanan*) und *La asolada* (*Die Verlassene*). Die Wahl fiel auf diese drei Erzählungen, weil sich deren Handlung ganz oder größtenteils in Deutschland und Österreich abspielt.

<sup>44</sup> Es handelt sich in diesen drei Fällen nicht um Druckfehler sondern um konsequent durchgeführte Änderungen.



der berühmte Wiener Kantor Sulzer (זולציר), Papst *Gregor* (גריגור), Kaiser *Heinrich IV* (האיינריך) oder der Rheingraf *Emicho* (אימיחו) “el gran conde del Rain Emiho”). Ein beträchtlicher Teil der im Original erwähnten Namen taucht jedoch in der Übersetzung nicht auf, sei es weil die ganze Passage weggelassen wurde, sei es weil die Person nicht erwähnt wird oder aber nur noch als namenloser Graf, Herzog, Fürst oder Bischof. Da es sich um Wiener Übersetzungen eines Mainzer Autors handelt sei erwähnt, dass „das Haus Habsburg“ mit “la dinastía austriaca” übersetzt wird, und dass der im Original nur als „der Kaiser“ bezeichnete Franz Joseph I, entgegen der allgemeinen Tendenz zu kürzen, in der Übersetzung mit vollem Namen, halb deutsch, halb italienisch als “el Emperador de Austria Fran\$ Jusépo el Primo” zitiert wird.

### 2.2.2. Ortsnamen

Die Erzählungen Lehmanns spielen sich in konkreten geographischen Räumen ab, die kleinen und großen Reisen der Protagonisten lassen sich anhand der Beschreibungen auf der Landkarte verfolgen. Dieser geographische Rahmen und die genauen räumlichen Beschreibungen gehen in den Übersetzungen noch mehr verloren als die historische Kulisse, was mit dem Wegfall der meisten Toponyme einhergeht. Und selbst dort wo der Übersetzer nicht kürzt, ersetzt er oft Eigennamen durch Gattungsnamen, zum Beispiel „der Jakobsstift“ > “el convento” (*Rabbi Elchanan/Rabí Elhanán*). Folgender kurzer Ausschnitt aus *Die Verlassene/La asolada* illustriert das Vorgehen des Übersetzers, der ganz bewusst auf die für Lehmanns Stil so charakteristische Nennung von Eigennamen verzichtet:

„Nachmittags wurden gewöhnlich Ausflüge gemacht nach *Nußdorf* oder nach *Baden*, nach dem *Kahlenberge* oder nach *Hietzing*; den Abend brachte man dann im Theater zu, bald sich über die Komiker im *Karltheater* amüsierend, bald sich an dem classischen Spiele der Künstler im *Burgtheater* ergötzend, bald dem prachtvollen Orchester im *Kärnthnertheater* lauschend.“<sup>45</sup>

„Después de medio día vígitavan las campañas de afuera de Viena. Las nochadas las pasavan en los teatros y en los balos.“<sup>46</sup>

<sup>45</sup> *Der Israelit* 1867 Nr. 46, 789b (Hervorhebungen der Autorin).

<sup>46</sup> *El Coreo de Viena* 1880, Nr. 19, 73c.

[Nach dem Mittag besuchten sie die Umgebung von Wien. Die Abende verbrachten sie in den Theatern und auf den Bällen]

Neben Wien (*Viena*), finden nur wenige deutsche Städte namentliche Erwähnung in der judenspanischen Version. Die meisten Namen werden der Lautung nach transkribiert, z.B. *Bamberg*, *Dresden*, *Frankfurt*, *Hanover* (האנובר), *Mainz* (מאיינץ) und *Regensburg*; morphologisch adaptiert erscheinen *Berlino* und *Hamburgo* (האמבורג),<sup>47</sup> während bei *Kolon* (קולון) für *Köln* wahrscheinlich das französische *Cologne* Pate stand. Kleinere Ortschaften und Örtlichkeiten werden nur dann namentlich erwähnt, wenn sie für die Erzählung relevant sind, beispielsweise das schwäbische Dorf *Lommersheim* (לומירסהיים), einer der Hauptschauplätze in *Die Rettung/La salvación*.

Erstaunlicherweise gibt es auch Passagen, in denen der Übersetzer selbst mehr oder weniger willkürlich Toponyme einfügt, nämlich dort wo Lehmann in journalistischer Manier Andeutungen macht. So werden „die Stadt am Rhein“ (gemeint ist Mainz) und der „benachbarte Badeort W.“ (gemeint ist Wiesbaden) in der Übersetzung zu *Kolon* und *Vestbad*.

### 3. Zum Schluss: Von Wien nach Saloniki und Izmir

Wien nimmt eine Sonderstellung in der sephardischen Welt ein, und es ist natürlich kein Zufall, dass die meisten Übersetzungen aus dem Deutschen ins Ladino gerade hier erschienen. Es erstaunt auch nicht, dass in diesen in einem deutschsprachigen Umfeld entstandenen Übersetzungen die Transkription der deutschen Eigennamen höchstens bei den Umlauten und Diphthongen gewisse Vereinfachungen verlangt, sonst aber keine Schwierigkeiten bereitet und nur selten zu Schwankungen oder Druckfehlern führt. Dass die deutschen Personen- und Ortsnamen in anderen sephardischen Druckzentren als schwieriger empfunden werden, konnten wir anhand der Beispiele aus der Presse bereits feststellen. Deshalb ist es interessant zu sehen, was mit den in Wien transkribierten deutschen Namen geschieht, wenn die Übersetzungen später im Osmanischen Reich nachgedruckt werden, wie dies bei den drei erwähnten Erzählungen von Lehmann der Fall ist.

Einerseits beobachten wir eine gewisse sprachliche Adaptation der Namen, beispielsweise indem das <h>, das für deutsches [h] steht, verschwindet oder

<sup>47</sup> Vgl. oben, Abschnitt 1.2.

aber velar wird (als <ח> geschrieben).<sup>48</sup> Dazu zwei Beispiele aus *Die Rettung/La Salvación*:

- a) ה > Ø: der Ortsname *Lommersheim* wird zunächst als לומירסהיים transkribiert (Wien, 1874), dann zu לומירסאיים (Izmir, 1913) und schließlich zu לומירסאיים (Saloniki, 1929);
- b) ה > ח: der Vorname *Wilhelmine* wird über *Vilbelmine* (Wien) schließlich in der Version von Saloniki, mit der weiblichen Endung -a versehen, zu *Vilhelmina*.

Andererseits weisen diese beiden Namen auch Schwankungen und Verwechslungen von Buchstaben auf. Die Prinzessin Wilhelmine erscheint in der Ausgabe von Izmir abwechselnd als *Vilbelmine* und *Vilbermine*, und in der Ausgabe von Magda Jean Florian (Saloniki 1929) finden wir außer der erwähnten Form *Vilhelmina* gelegentlich auch noch *Vilbelmine* und die Zwischenform *Vilhelmina*.

Mit zunehmender Entfernung nimmt nicht nur die Vertrautheit mit der deutschen Sprache sondern auch die Kenntnis der Referenten aus Geschichte und Geographie ab, und die Namen werden vollends intransparent. Somit wächst die Wahrscheinlichkeit, dass Buchstaben ausgelassen oder verwechselt werden, wie folgende Beispiele aus *Die Verlassene/La asolada* zeigen:

Original	Wien (1880)	Saloniki (1893) <sup>49</sup>	
<i>Friederike</i>	<i>Friderike</i>	<i>Friderike/Fridrike</i>	Auslassen eines Buchstaben
<i>Sulzer</i>	<i>Šulser</i>	<i>Dulser</i>	Buchstabenverwechslungen
<i>Herr Winterstein</i>	<i>siñor Vinterstain</i>	<i>siñor Vutestain/Višeštain/Viteštrain/etc.</i>	Buchstabenverwechslungen und Auslassungen
<i>Dresden</i>	<i>Dresden</i>	<i>Dersden</i>	Falsche Reihenfolge der Buchstaben
<i>Hamburg</i>	<i>Hamburgo</i>	<i>Amburgo/Žamburgo</i>	Ersetzen von anlautendem ח durch א und Verwechslung mit י.
<i>Hannover</i>	<i>Hanover</i>	<i>Anber</i>	Ersetzen von anlautendem ח durch א, Auslassen des Buchstaben ו und Übersetzen des diakritischen Zeichens auf dem ב.
<i>Köln</i>	<i>Kolon</i>	<i>Tolon/Kilon/Kolon</i>	Verwechslungen ק mit ט bzw. ו mit י.
<i>Badeort W.</i>	<i>“Vestbad”</i>	<i>Vesgnar</i>	Verwechslungen ו/ב, ג/ט und ד/ך.
F:	<i>Frankfurt am Main</i>	<i>Frankfurt Atmein</i>	Verwechslung פ/מ, Reduktion אים zu י, Uminterpretation

<sup>48</sup> Vgl. oben, Abschnitt 1.2.

<sup>49</sup> Die Transkriptionen in dieser Spalte sind als Annäherungen zu verstehen, da wir nur darüber spekulieren können, wie die Leser diese Buchstabenfolgen vokalisiert und aussprachen.

Die beiden letzten Beispiele zeigen deutlich, wie der Verlust der Transparenz die „Verwandlung“ der Namen begünstigt. Ohne Kenntnis der deutschen Sprache wird der vom Wiener Übersetzer geprägte transparente Name *Vestbad* zu einer bloßen Buchstabenfolge, so dass es für den Drucker/Herausgeber in Saloniki – und für seine Leser – keinen Unterschied macht, ob der Ort nun *Vestbad* oder *Vesgnar* heißt, und ohne die entsprechenden Geographiekennntnisse interpretiert er den Zusatz *am Main* (אם מאיין) als zusätzlichen Namen (אטמייין).

Eine ähnliche Metamorphose machte auch die Bezeichnung des Rheindurchbruchs in der Nähe von Bingen, das *Binger Loch*, durch. Die Stelle lautet im Original folgendermaßen:

„Das Dampfboot war indeß in die Nähe des Binger Loch’s gekommen. Der Strudel warf weißen Schaum empor. [...] Das ist das Binger Loch. Früher war es bedeutend enger [...]“.<sup>50</sup>

In der Wiener Übersetzung wird die Bezeichnung nicht übersetzt sondern als zusammengesetzter Ortsname aufgefasst und phonetisch transkribiert: „בינגירלוח“, allerdings in Anführungszeichen. Um die fehlende Transparenz von *-loh* im Ladino und damit den Verlust des semantischen Gehaltes des deutschen *Loch* zu kompensieren, werden die Folgen der Verengung des Flusslaufes im zweiten Satz expliziter dargestellt als im Original:

“Mientras, se acercó el vapor a un lugar nombrado ‘Binguerloh’. Ahí estava la agua coriendo con tanta furia, que se aboltava en una scuma blanca. [...] Este lugar se llama ‘Binguerloh’. Este lugar era antes mucho más estrecho que agora.”<sup>51</sup>

[Unterdessen näherte sich das Schiff einem „Bingerloch“ genannten Ort. Dort floss das Wasser mit solcher Wucht, dass es sich in einem weißen Schaum überschlug. [...] Dieser Ort heißt „Bingerloch“. Dieser Ort war früher viel enger als jetzt.]

Offenbar war das Binger Loch dem Übersetzer unbekannt, aber er konnte dank seiner Deutschkenntnisse die Bezeichnung lautgemäß transkribieren und semantisch interpretieren.

Im Nachdruck in der *Giuerta de Historia* von Saloniki werden bei der ersten Erwähnung des Namens bereits zwei Buchstaben verwechselt, beim zweiten Mal sogar deren vier: “un lugar nombrado *Vizgerloh*”, “este lugar se llama

<sup>50</sup> *Der Israelit* 1867, Nr. 48, S. 826b.

<sup>51</sup> *El Correo de Viena* 1880, Nr. 20, 79c.

*Vinzédliḥ*?. Würde man mit den Namen בַּיְנוּדִלִּיחַ/בַּיְנוּדִלִּיחַ konfrontiert, ohne die Wiener Fassung oder das Original zu kennen, käme man wohl kaum auf die Idee, sie mit dem Binger Loch zu verbinden. Ein typisches Beispiel dafür, dass das Entziffern von deutschen Namen in judenspanischen Texten zuweilen einem Detektivspiel gleicht.

## Quellenverzeichnis

Zitierte Zeitungen:

- AL *La Alvorada* (Sarajevo)  
 AP *El Amigo del Pueblo* (Belgrad)  
 AV *El Avenir* (Saloniki)  
 BE *La Buena Esperanza* (Izmir)<sup>52</sup>  
 BOZ *La Boz* (Istanbul)  
 CV *El Coreo de Viena* (Wien)  
 EJ *El Eco Jûdaico* (Sofia)<sup>53</sup>  
 EP *La Epoca* (Saloniki)  
 JID *El Jidió* (Saloniki)  
 LP *Luzero de la Pasensia* (Turnu-Severin)  
 MAK *El Makabeo* (Saloniki)  
 NAC *La Nación* (Saloniki)

Zitierte literarische Übersetzungen:

*La asolada. Historia muy interesante.* Saloniki 1893. (*Güerta de Historia*, Bd. 4. Nr. 1–3).

*La asolada. Historia muy intresante.* In: *El Coreo de Viena* Jg. 11, Nr. 18–25 Wien. 1880.

<sup>52</sup> Gestützt auf: Rieder-Zelenko, Elena: *Novedades de Esmirna. Edición de noticias publicadas en el periódico judeoespañol La Buena Esperanza en 1905.* Barcelona 2013. Das Buch enthält ein vollständiges Verzeichnis der in den Texten erwähnten Eigennamen (Personennamen S. 241–259, Ortsnamen S. 260–268).

<sup>53</sup> Gestützt auf: Mancheva: *Diccionario.*

*La salvación.* In: *Nueva Güerta de Historias*, hg. von Florian, Magda Jean. Bd. 3, Saloniki 1929, S. 152–169.

*La salvación. Historia muy interesante.* Izmir 5673 [1912/13].

*La salvación. Historia muy intresante.* Wien 1874 (*La Güerta de Historia*, Jg. 1, Nr. 1–2).

*Rabi Elḥanán. Historia muy intresante.* Wien 1871. (*El Tesoro de la Casa*. Beilage zu *El Coreo de Viena*, Nr. 1–12).

*Verter. Romanzo muy renomado.* Saloniki 5666 [1905/06].

# Sepharden auf Wanderschaft. Vom Bosphorus an die Spree, Elbe und Isar

*von Corry Guttschick*

## **Zusammenfassung**

750 bis 1.000 türkische Sepharden lebten in den 1920er und 1930er Jahren in Deutschland und bildeten damals die Mehrheit der ersten Migrantengeneration aus der Türkei. In Berlin gründeten sie eine eigene Gemeinde, die bis zur Auslöschung durch die Shoah die größte sephardische Gemeinde in Deutschland war. Trotz ihrer überschaubaren Zahl bildeten diese türkischen Sepharden keineswegs eine homogene Gruppe. Sie unterschieden sich nach Migrationszeitpunkt, sozialem Status sowie nicht zuletzt im Verhältnis zu ihrem Herkunftsland. Der Artikel untersucht die Geschichte dieser Community vor allem als Migrationsgeschichte.

## **Abstract**

Between 750 and 1,000 Turkish Sephardim were living in Germany during the 1920s and 1930s; they thus constituted the majority of the first generation of Turkish migrants in Germany. In Berlin they built their own congregation, which became the biggest Sephardic community in Germany until its annihilation during the Shoah. Despite their limited numbers, these Turkish Sephardim did not constitute a homogeneous group. They differed with respect to their year of immigration, their social situation and their relation to their country of origin. The article narrates the history of the Sephardim in Germany as a history of migration.

„Mein Großvater, Yitzhak Behar, wurde im Herzen der sephardischen Gemeinde in Berlin geboren [...]. Nach den vier Jahrhunderten, in denen unsere Vorfahren in Istanbul gelebt hatten, erinnerten sich immer noch viele an die Vertreibung aus Spanien. Dann kam die Auswanderung nach Berlin, die nur teilweise freiwillig geschah, wo die Familie mit dem tragischen Schicksal des jüdischen Volkes des zwanzigsten Jahrhunderts konfrontiert wurde, und die Umwandlung Europas in den größten jüdischen Friedhof in der Geschichte stattfand.

Unsere Vorfahren haben die große Katastrophe nicht vorhergesehen, als sie Anfang des Jahrhunderts aus Istanbul kamen. Beide Eltern meines Großvaters, Lea und Elijah, wurden Ende des neunzehnten Jahrhunderts in Istanbul geboren und hatten Hoffnung, in Deutschland Arbeit zu finden. Ein großes Feuer hatte das Galata-Viertel westlich des Bosphorus zerstört, wo die Familie eine Teppich-Werkstatt besaß. Die erweiterte Familie wanderte nach Europa aus und versuchte, ihre Teppich-Werkstätten wieder aufzubauen. Die jüdisch-sephardische Gemeinde in Berlin war vor ihrer Zerstörung eine Insel innerhalb einer Insel. Im Hause meines Großvaters wurde Espaniol gesprochen, seine Großmutter kannte keine andere Sprache.<sup>41</sup>

Die Familie von Yitzhak Behar, über den sein Enkel Almog Behar berichtet, gehörte zu den 750 bis 1.000 türkischen Sepharden<sup>2</sup> die in den 1920er und 1930er Jahren in Deutschland lebten. In Berlin gründeten sie schon vor dem Ersten Weltkrieg eine eigene Gemeinde, die nach dem Niedergang der portugiesisch-sephardischen Gemeinde in Hamburg für drei Jahrzehnte zur größten sephardischen Gemeinde Deutschlands werden sollte – bis die Shoah sie auslöschte.

Die konkreten Migrationsrouten und Lebensbedingungen dieser Menschen waren vor allem von Einwanderungsquoten und Aufenthaltsbestimmungen, ökonomischen und politischen Faktoren, Marktchancen und Wirtschaftskrisen bestimmt. So untersucht dieser Artikel die Geschichte dieser Community<sup>3</sup> im Folgenden vor allem als Migrationsgeschichte.

## Juden auf Wanderschaft – Zahlen und Wege der Migration

Die Migration von Sepharden aus dem Osmanischen Reich nach Deutschland begann in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und setzte sich während

<sup>1</sup> Behar, Almog: Halomot be-España (Träume von Spanien). Tel Aviv Juli-September 2005 (<http://almogbehar.wordpress.com/חלומות-באספניה/>; letzter Zugriff am 15.2.2013). Ich danke Anat Frumkin für die Übersetzung von Passagen aus diesem Text.

<sup>2</sup> Die Migration sephardischer Juden aus den Gebieten der heutigen Türkei, Griechenlands, vor allem aus Saloniki, und zum geringeren Teil auch aus dem heutigen Bulgarien vollzog sich zeitlich parallel zum Zerfallsprozess des Osmanischen Reichs und während der Entstehungsphase seiner Nachfolgerstaaten. Der Lesbarkeit halber bezeichne ich diese im Folgenden als „türkische Sepharden“, nicht als nationale sondern als geografisch-kulturelle Eingrenzung der *Judezmo*-sprachigen Sepharden (und ihrer Nachfahren), die im Osmanischen Reich überwiegend in den Gebieten um die Ägäis gelebt hatten, und die sich selbst oft als *Spaniolen* oder *Turkanos* bezeichneten.

<sup>3</sup> Der Begriff *Community* bezeichnet im Folgenden die türkisch-sephardischen Einwanderer als soziale Gruppe im Unterschied zur organisierten religiösen *Gemeinde*.



und nach dem Zerfall des Reiches durch Einwanderung von Juden aus den entstandenen Nachfolgestaaten fort. Seit dem späten 19. Jahrhundert erlebte das Osmanische Reich eine enorme Auswanderungswelle. Allein zwischen 1890 und 1920 erreichten etwa 300.000 osmanische Emigranten die USA, unter denen Griechen, Armenier und Assyrer die größten Gruppen stellten.<sup>4</sup> Die Zahl der türkischen Sepharden, die bis zur Verschärfung der Einwanderungsbedingungen 1925 in die USA einwanderten, wird auf 30.000 geschätzt.<sup>5</sup> Weitere wichtige Ziele jüdischer Emigration aus dem Osmanischen Reich waren Lateinamerika, wohin im gleichen Zeitraum noch einmal weit über 10.000 türkische Sepharden auswanderten, sowie Frankreich, das während der 20er Jahre die USA als Hauptmigrationsziel ablösten und etwa 20–25.000 türkische Sepharden aufnahm.<sup>6</sup> Erwähnt werden muss ebenfalls, dass das Osmanische Reich um die Jahrhundertwende für Juden gleichzeitig Ein- wie Auswanderungsland war: Karpat beziffert die jüdischen *Immigranten*, die zwischen 1862 und 1914 ins Osmanische Reich kamen, auf 120.000.<sup>7</sup> Hierbei handelt es sich keineswegs nur um frühe zionistische Einwanderer nach Palästina, sondern auch um Juden, die sich als Kaufleute oder Handwerker in Konstantinopel niederließen und die vorzugsweise aus Italien, Österreich und dem Deutschen Reich stammten.

Diese Zahlen zur jüdischen Migration ins und aus dem Osmanischen Reich verdeutlichen, dass die etwa 750 bis 1.000 türkischen Sepharden, deren Weg sie nach Deutschland führte, nicht nur eine „Insel in der Insel“ (Behar), sondern in mehrfacher Hinsicht auch eine verschwindend kleine Minderheit der Minderheit bildeten: Sowohl im Verhältnis zu den aschkenasischen Einwanderern aus Osteuropa, als auch im Vergleich zu den sephardischen Emigranten in Frankreich und „den Amerikas“ war ihre Zahl geradezu minimal.

<sup>4</sup> Bali, Rifat N.: *Anadolu'dan yeni Dünya'ya, Amerika'ya ilk Göç Eden Türklerin Yaşam Öyküleri*. Istanbul 2004, S.50–54.

<sup>5</sup> Papo, Joseph M.: *Sephardim in Twentieth Century America*. San Jose 1987, S.43.

<sup>6</sup> In der Literatur sind Zahlen bis zu rund 50.000 zu finden. Zu den verschiedenen Zahlen und Schätzungen und den Gründen der recht eklatanten Abweichungen: Guttstadt, Corry: *Die Türkei, die Juden und der Holocaust*. Hamburg, Berlin 2008, S.114. Die bevorzugte Migration nach Frankreich erklärt sich zum einen daraus, dass zu jener Zeit ein Großteil der Juden im Osmanischen Reich Schulen der *Alliance Universelle Israélite* besuchten und sich nicht nur sprachlich sondern auch kulturell nach Frankreich orientierten. Nicht wenige osmanische Juden hatten sich als *Protégés* dem Schutz des französischen Konsulats unterstellt.

<sup>7</sup> Karpat, Kemal H.: *Jewish Population Movements in the Ottoman Empire 1862–1914*. In: *The Jews of the Ottoman Empire*. Hg. von Avigdor Levy. Princeton 1994, S.399–415, hier S.411.

## Zur Quellenlage

Ihre geringe Zahl und die Position als „Minderheit der Minderheit“ können leicht zu der Vorstellung verführen, die türkischen Sepharden hätten eine homogene Gruppe gebildet. Verstärkt wird dies durch den Mangel an Quellen: Die meisten jüdischen Archive, wie das des Israelitisch-Sephardischen Vereins, wurden zerstört oder sind verschollen; erhalten ist das Protokollbuch der portugiesischen Gemeinde in Hamburg, in der auch einige türkische Sepharden Funktionen übernahmen (s.u.).

Die meisten der verfügbaren Quellen gehören einer der folgenden drei Gattungen an: Einzelakten der Ausländerbehörden aus der Zeit vor 1933,<sup>8</sup> Firmenakten derjenigen Sepharden, die einen eingetragenen Betrieb besaßen, sowie drittens Dokumente der NS-Verfolgung. Von der Existenz vieler der ärmeren türkischen Sepharden wissen wir nur aus den Akten der Verfolger.

Es gibt so gut wie keine Egodokumente aus der Zeit vor 1933. Die biografischen oder autobiografischen Berichte über bzw. von Überlebenden, die nach 1945 entstanden sind, behandeln vor allem die Zeit der Verfolgung. Auch die Zeit vor 1933 wird darin, soweit überhaupt erwähnt, in erster Linie als „Vorlauf“ auf die folgende Katastrophe geschildert.<sup>9</sup> Trotz dieser dürftigen

<sup>8</sup> Durch die Verschmelzung der Ordnungspolizei, zu der die Ausländerpolizei gehörte, mit der SS im Jahre 1936 bzw. 1937 gerieten in den meisten Städten auch die Akten der Ausländerpolizei vor 1933 in die Hände der SS bzw. der entsprechenden Abteilungen des RSHA und wurden in den meisten Städten am Ende des Krieges vernichtet. Dies gilt für Berlin, wo die meisten der türkischen Sepharden lebten. Bei den erwähnten Einbürgerungsakten (auch abgelehnten Anträgen auf Einbürgerung) handelt es sich entweder um Bestände aus der Zeit vor 1918 (so im Hamburger Staatsarchiv) und einen kleineren Bestand im Landesarchiv Berlin, der Akten enthält, die sich auf Anfragen oder Klärungen der Staatsangehörigkeit einzelner Personen beziehen.

<sup>9</sup> Als biografische oder autobiografische Berichte liegen mir vor: die Erinnerungen von Isaak Behar: Versprich mir, dass du am Leben bleibst. München 2002; Christoph Kreuztmüller; Björn Weigel: Nissim Zacouto: Jüdischer Wunderknabe und türkischer Teppichgroßhändler, Berlin 2010; einzelne autobiografische Schilderungen in den Kolumnen von Alberto Assa, als Sammelband: Rincones de Casandra. Barranquilla (Kolumbien) 1994; sowie der Artikel von José David Villalobos Robles: Alberto Assa – Quijote bizantino en Barranquilla (1952–1996). In: Huellas (Zeitschrift der Universidad del Norte in Barranquilla) Doppelnummer 83–84 (2009), S.9–14; der unveröffentlichte Bericht von Albert Eskenazi, der seine Odyssee während der Jahre 1933–1948 zum Thema hat, den ich im Archiv des United States Holocaust Memorial Museum in Washington DC dankenswerterweise einsehen und kopieren konnte; den bereits zitierten Text von Almog Behar: Halomot be-España, der dort über seinen Großvater Yitzhak Behar berichtet; die Biografie von Leon Veissid auf <http://www.annefrank.de/mensch/leon-veissid/biografie> (letzter Zugriff am 1.4.2013); Schneider, Hans Joachim: Enrique Bassat y Stroumza – ein Solinger Stahlwarenfabrikant, geboren in Konstantinopel. In: Die Heimat 22 (2006), S. 54–58, sowie eigene Interviews mit

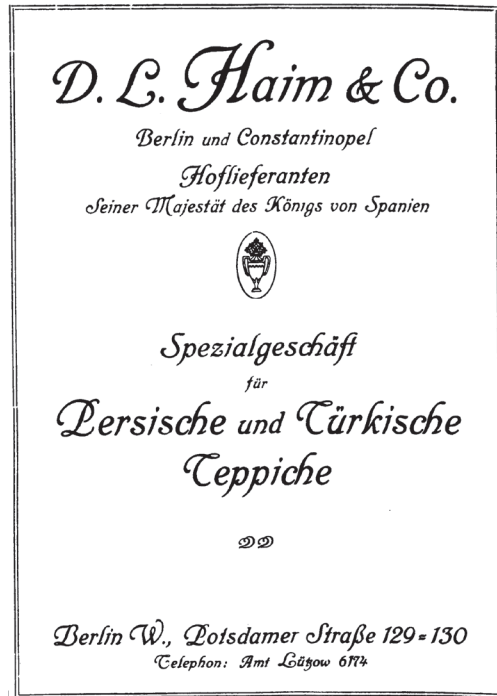


Abb. 1:  
Firmenanzeige  
von D. L. Haim.<sup>10</sup>

Quellenlage soll im Folgenden versucht werden, die verschiedenen Facetten der in sich heterogenen türkisch-sephardischen Migranten-Community vor 1933 unter Einbeziehung möglichst unterschiedlicher Quellen und Perspektiven nachzuzeichnen.

### Die erste Generation: Eine Gemeinde von Teppichhändlern

Bei den ersten osmanischen Sepharden, die sich in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts in Deutschland niederließen, handelte es sich fast

Fred Zacouto am 8.11.2004 in Paris sowie mit Hans/Jochanan Asriel am 6.5.2008 in Haifa, die beide im Rahmen meiner Forschung zum Thema türkische Juden im Holocaust geführt wurden und sich daher auf dieses Thema konzentrierten. Kurze biografische Skizzen finden sich zudem in den „Erinnerungsbüchern“ einzelner Städte oder Berufszweige, die an die Verfolgung der Juden während der Shoah erinnern und dabei einzelne türkisch-sephardische Juden vorstellen.

<sup>10</sup> Anzeige in der Zeitschrift Die Neue Türkei 1 (1919). Privataarchiv C. Guttstadt.

ausschließlich um Kaufleute, darunter zahlreiche Importeure orientalischer Teppiche: Die 1885 gegründete Firma des Istanbuler David Leon Haim, gehörte zu den ersten, die in größerem Umfang Orientteppiche nach Österreich und Deutschland einführten.

D.L. Haim steht damit beispielhaft für die erste Generation türkisch-jüdischer Einwanderer in fast allen Metropolen Europas. Von Paris über Brüssel, Mailand, Amsterdam, Hamburg und Berlin finden wir unter den ersten türkisch-sephardischen Juden an prominenter Stelle Teppichhändler. In Berlin waren dies neben D.L. Haim Isidoro Covo, die Gebrüder Alfandary, Nissim Zakouto, Isaac Cohen und Mois Behar, in Hamburg David Benezra und Haim Isaak Bessoudo, in Stuttgart Abraham Behar und in München Sabetai Gabai, um nur einige zu nennen.<sup>11</sup> Der Grund: Um die Jahrhundertwende fand der Teppich, als Teil einer bürgerlichen Wohnkultur, in größerem Umfang Eingang in deutsche Wohnstuben. Innerhalb der fünfzehn Jahre von 1894 bis 1912 stieg die Einfuhr von Orientteppichen ins Deutsche Reich um das 900-fache.<sup>12</sup>

Weitere Handelszweige, die orientalischen Juden Chancen boten, war der Import landwirtschaftlicher Rohprodukte aus der Türkei wie sie die Firmen der aus Smyrna/Izmir stammenden Gebrüder Cori in Hamburg und der Gebrüder Asriël in Berlin betrieben, insbesondere der Tabakhandel. Die Türkei war eines der Hauptlieferländer von Rohtabak für Deutschland. In Hamburg gründete der aus Saloniki stammende Sabatay Isidor Assaël 1903 die *Firma Assael & Co. Rohtabakgroßhandel*.

Insgesamt handelte es sich jedoch um einen kleinen erlauchten Kreis: Die Statistik des Deutschen Reiches gibt die Zahl der 1905 in Deutschland lebenden *Israeliten* aus der „Türkei“ (gemeint: aus dem Osmanischen Reich) mit 227 an.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Guttstadt, Corinna: Sepharden an der Spree. Türkische Juden im Berlin der Zwanziger- und Dreißigerjahre und ihr Schicksal während der Schoah. In: Jahrbuch des Landesarchivs Berlin, Berlin 2008, S. 215–223; Zu den ersten osmanischen Sepharden in Hamburg: Halévy, Michael: Die Sepharden des Sultans. In: Zenith 3 (2003), S. 46f.

<sup>12</sup> Die Importe stiegen von 80 Doppelzentnern aus dem gesamten Orient im Jahr 1894 auf 7.767 Doppelzentner allein aus dem Osmanischen Reich im Jahr 1912 (Lettenmair, Josef Günther: Das Große Orientteppichbuch. München 1985, S. 449).

<sup>13</sup> Vierteljahreshefte zur Statistik des Deutschen Reiches, Ergänzungshefte Die Deutschen im Ausland und die Ausländer im Deutschen Reich für 1905. Berlin 1905, S. 38. In dieser Zahl wie der für 1916 sind auch aschkenasische Juden aus dem Osmanischen Reich enthalten, deren Zahl aber gering war.

## Migrationsgründe

In den folgenden elf Jahren (bis 1916) stieg die Zahl der osmanischen Juden in Deutschland auf 835, also auf fast das Vierfache.<sup>14</sup> Mehrere, voneinander unabhängige Gründe veranlassten Juden zum Verlassen des Osmanischen Reiches: 1908 und noch einmal 1911 zerstörten Brände die große Teile der Istanbuler Stadtteile Balat und Galata, in denen besonders viele Juden wohnten, und machten Tausende Familien obdachlos. Auch die Einführung des obligatorischen Militärdienstes für Nichtmuslime 1908 trieb viele Juden zur Emigration, denn die Nichtmuslime mussten zwar Wehrdienst leisten, hatten aber im Militär keine Aufstiegschancen. Zudem befand sich die Türkei in den Jahren von 1909 bis 1922 ununterbrochen im Krieg.<sup>15</sup> Dies veranlasste junge Männer ganzer Städte (nicht nur Nichtmuslime) zum Verlassen des Landes und brachte Eltern dazu, ihre Söhne außer Landes zu schicken. So ließ Rafael Alfandary, der damals bereits einen Teppichhandel in Berlin besaß, das Alter seines in Istanbul lebenden Sohnes Albert durch Bescheinigung eines Rabbiners um zwei Jahre auf 14 Jahre „herabsetzen“. Dies ermöglichte ihm, die Türkei ungehindert zu verlassen und nach Berlin zu kommen, wo er das Gymnasium besuchte.<sup>16</sup>

Auch die seit Ende des 19. Jahrhunderts intensivierten deutsch-osmanischen Beziehungen erleichterten die Immigration. 1913 existierten in der Türkei 51 deutsche Schulen, zu deren 7.000 Schülern viele Juden gehörten. Der Besuch einer deutschsprachigen Schule in Istanbul erleichterte einigen türkischen Juden den Start in Deutschland. Nissim Zakouto, einer der führenden Mitglieder der sephardischen Gemeinde in Berlin, war Schüler des österreichischen Gymnasiums in Istanbul gewesen.

Schließlich trieb auch der türkische Nationalismus Angehörige der nicht-muslimischen Minderheiten aus dem Land. Unter den Jungtürken richtete sich

<sup>14</sup> Vierteljahreshefte zur Statistik des Deutschen Reiches, Ergänzungshefte Die Deutschen im Ausland und die Ausländer im Deutschen Reiche für 1916. Berlin 1918, S.13\*. Zur Einordnung dieses Anstiegs um fast 400% muss mitbedacht werden, dass die oben genannte „erste Generation“ inzwischen Familien gegründet und Kinder bekommen hatte, die nach dem deutschen auf dem *ius sanguis* beruhenden Staatsangehörigkeitsrecht auch weiterhin als „Türken“ gezählt wurden.

<sup>15</sup> Jemenkrieg (1904–1911), osmanisch-italienischer Krieg (1911), Balkankriege (1911–1912), Erster Weltkrieg (1914–1918) und türkisch-griechischer Krieg (1919–1922).

<sup>16</sup> Information von Albert Alfandarys Tochter Jacqueline Alfandari am 25.6.2009 an die Verfasserin.

dieser in erster Linie gegen Armenier und Griechen, kumulierend in Völkermord und Vertreibung. Während einige prominente Sprecher der Juden im Osmanischen Reich die Jungtürken als Bündnispartner betrachteten, empfanden andere Juden den Nationalismus schon in dieser Phase als bedrohlich. So die Eltern von Isaak Behar, die 1915 nach Berlin kamen.<sup>17</sup> Die nach Gründung der Republik 1923 einsetzende *Türkisierungspolitik* führte dann zu einem Massenexodus von Juden aus der Türkei, deren Zielland aber vor allem Frankreich war.

### **Teppichstopfer, Tabakschneider und Zigarettdreher ...**

Die Teppichbranche verschaffte nun auch den nachfolgenden, meist ärmeren jüdischen Immigranten aus der Türkei ein Auskommen als Teppichstopfer oder Teppichreiniger usw., wobei sie oftmals bei den bereits etablierten Händlern der ersten Generation Arbeit fanden.

Auch die Zigarettenproduktion wuchs in den Jahren zwischen 1890 und 1925 um das 50fache. Bis sich ab Mitte der Zwanzigerjahre die industrielle Zigarettenproduktion durchzusetzen begann, existierten Hunderte von Klein- und Kleinstbetrieben.<sup>18</sup> Die Branche bot mittellosen Einwanderern Arbeitsmöglichkeiten als Tabakschneider, Zigarettenproduzenten sowie im Handel mit Tabakwaren. Die *Zigarettenfabrikanten* produzierten ihre Ware zum Teil in der eigenen Wohnung auf dem Küchentisch, wie aus Akten der Ausländerbehörden hervorgeht.

Im Stadtteil Mitte um die Kreuzung Brückenstraße, Köpenickerstraße und in den Seitenstraßen Ohmstraße, Rungestaße entstand eine kleine sephardische Kolonie. Zahlreiche türkisch-jüdische Familien, untereinander großenteils verwandt, wohnten hier in unmittelbarer Nachbarschaft zueinander. Viele von ihnen arbeiteten als Teppichstopfer oder Zigarettenarbeiter.

### **... Opernsänger und Stahlfabrikanten**

Doch wir finden türkische Sepharden auch in anderen Berufen: Der 1875 in Adrianopel (Edirne) geborene Leon Aschil absolvierte in Wien ein Gesangsstudium und kam 1905 nach Stuttgart, wo er als Bassist im Chor der Stuttgarter Oper sang. Fuat Matalon war 1914 als Student der Agrarwissenschaften

<sup>17</sup> Behar: Versprich mir, S.21.

<sup>18</sup> Gerstner, Josua: Die Konzentration der deutschen Zigarettenindustrie (= Diss.). Jena 1933.

nach Berlin gekommen und nach seinem Diplom 1921 zunächst in die Türkei zurückgekehrt. Als er dort beruflich keine Möglichkeiten fand, kam er nach Berlin zurück und gründete in der Meraner Straße im Stadtteil Schöneberg eine Buch- und Antiquitätenhandlung.<sup>19</sup> Enrique Bassat y Stroumza, dessen Familie aus Shumla (Shumen) in Bulgarien stammte, gründete nach seiner Eheschließung mit Rosa Asseo 1920 zunächst eine Firma in Hamburg, die er 1926 nach Solingen-Ohligs verlegte. Das Unternehmen produzierte und exportierte Stahlwaren wie Rasierklingen, Taschenmesser und Scheren.<sup>20</sup> Benno Russo war Fabrikant in Wernigerode, sein Bruder Moritz Russo Börsenmakler in Berlin und der dritte Bruder Alfred Russo Kunstmaler.<sup>21</sup> Salvator Nahoum und Rudolf Eskenazy produzierten Benzinuhren.<sup>22</sup>

### Studenten und Intellektuelle

Viele der Armenier, die gegen Ende des 19. Jahrhunderts zeitgleich zu den ersten Sepharden ins Deutsche Reich kamen, waren Studenten. In Leipzig und Berlin gründeten sie bereits 1885 armenische Studentenvereinigungen. Dagegen finden wir die ersten türkischen-sephardischen Studenten erst ab der Jahrhundertwende. Moris Asriël war einer der ersten Sepharden, die in Deutschland promovierten. Er gehörte zu der in Belgrad und Wien ansässigen Familie Asriël, die auch in der Sephardischen Gemeinde in Wien stark vertreten war.<sup>23</sup> 1908 gründete er mit zwei Brüdern in Berlin die Firma *Brüder Asriël & Farchy*. Sein Neffe Davisco Asriël war ab 1930 Vorsitzender des Israelitisch-Sephardischen Vereins in Berlin.

Mehrere der Söhne und Töchter der ersten „Händlergeneration“, namentlich auch der Gründer der sephardischen Gemeinde, sehen wir dann an den Universitäten: Rudolf Levy, geboren 1901 in Berlin als Sohn des aus Belgrad stammenden Heinrich Levy studiert in Berlin und Hamburg Jura. Im Juni

<sup>19</sup> Adressbuch des Berliner Buchhandels von 1935 und 1939, sowie Schreiben Fuat Matalons vom 9.9.1946 an die Vertretung des *Joint* (AJJDC) in Istanbul, Fundort: Joint Archives IS/7/15.

<sup>20</sup> Schneider: Enrique Bassat y Stroumza, S. 54–58.

<sup>21</sup> Schreiben Benno Marcus an das Auswärtige Amt Berlin vom 24.2.1930. Fundstelle: Bundesarchiv Berlin, R 901: 25580.

<sup>22</sup> Landesarchiv Berlin, Firmenakte A Rep. 342–02 Nr. 9489.

<sup>23</sup> Die Geburtsurkunde seiner Tochter Antonia, geb. 1904, in Mailand, bezeichnet ihn als „Moriz Asriël, Chemiker, „zuständig nach Smyrna, türkischer Untertan“, seine Frau Regina geborene Enriquez stammte ebenfalls aus Smyrna (aus Privatbesitz).

1925 schloss er seine Promotion in Hamburg mit einer Dissertation zum Verhältnis von Staatsrecht und Völkerrecht beim Schutz der nationalen Minderheiten ab.<sup>24</sup> Fina Haim, geboren 1887 in Istanbul und eine der vier Töchter des erwähnten Teppichhändlers David Leon Haim, studierte zunächst an der privaten Lewin-Funcke-Schule in Berlin Charlottenburg, später auch in Paris Bildhauerei. Sie wurde Mitglied der Berliner Sezession.<sup>25</sup> Alberto Assa, 1909 in Haydarpaşa, Istanbul geboren, war als Jugendlicher nach Hamburg gekommen, wo er das Realgymnasium besuchte und die Reifeprüfung ablegte. Ab November 1929 studierte er an der Hamburger Universität Geschichte, Philosophie und Literatur.<sup>26</sup>

Andere türkische Sepharden kamen nur zum Studium nach Deutschland. Der 1899 in Konstantinopel geborene Fernando Gerassi, hatte in Istanbul die deutsche Schule besucht. Er studierte bei Cassirer in Berlin und bei Husserl in Freiburg Philosophie, wechselte dann zur Kunstgeschichte, später wurde er als Künstler selbst weltberühmt. Ab 1924 lebte er in Paris und war mit Picasso, Sartre und anderen Linksintellektuellen seiner Zeit befreundet. Auch Albert Caraco, 1919 ebenfalls in Istanbul geboren, der als Schriftsteller vor allem nihilistischer Werke international bekannt wurde, verbrachte einen Teil seiner Jugend in Berlin, wo weitere Angehörige der Familie Caraco lebten.<sup>27</sup>

## Jüdische Studien

Die jüdisch-theologischen Hochschulen, wie das jüdisch-theologische Seminar in Breslau und die Berliner Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, zogen zahlreiche jüdische Studenten aus dem Ausland an, darunter zwei

<sup>24</sup> Levy, Rudolf: Das Verhältnis von Staatsrecht und Völkerrecht beim Schutz der nationalen Minderheiten (= Diss.). Hamburg 1924.

<sup>25</sup> Sie änderte vermutlich nach ihrer Eheschließung mit dem Maler Julius Wentscher ihren Vornamen ab, so dass sie als Künstlerin unter dem Namen Tina Wentscher bekannt ist. Australian Dictionary of Biography (<http://adb.anu.edu.au/biography/wentscher-tina-11998>; letzter Zugriff am 20.1.2013), sowie Tafel der Ausstellung „Vom Bosphorus an die Spree“ im *Centrum Judaicum* in Berlin, 2010. Fina Haim verdanken wir frühe Informationen über die Gründungsphase des „Israelitisch-Sephardischen Vereins zu Berlin“. 1904 berichtete sie Dr. Ángel Pulido Fernández, der weltweit Informationen über Sepharden zusammentrug, in einem Brief über die in Berlin entstehende Gemeinde (Pulido Fernández, Ángel: *Españoles sin patria y la raza sefardí*. Madrid 1905, Nachdruck Granada 1993, S. 294–297).

<sup>26</sup> Universität Hamburg, Archiv des Studierendensekretariats, Karteikarte Alberto Assa.

<sup>27</sup> <http://www.ilustracionliberal.com/9/fernando-gerassi-1899-1974-javier-rubio-navarro.html>; letzter Zugriff am 3.4.2013; sowie <http://albertcaraco.free.fr/>; letzter Zugriff am 3.4.2013.



Sepharden, die später bedeutende Persönlichkeiten wurden. 1922 begannen Isaac S. Emmanuel aus Saloniki und Asher I. Hananel aus Shumen (Bulgarien) ein Studium am jüdisch-theologischen Seminar in Breslau. Emmanuel, der bereits das Rabbinerseminar in Saloniki abgeschlossen und dort als Rabbiner gearbeitet hatte, wurde von der jüdischen Gemeinde von Saloniki nach Breslau geschickt und mit einem Stipendium unterstützt.<sup>28</sup> 1927 erhielt er in Breslau seine (zweite) Rabbinerordination, ging dann aber nicht zurück nach Saloniki sondern nach Lausanne, wo er mit einer Dissertation über die Geschichte der Juden in Saloniki promovierte.<sup>29</sup> 1930 publizierte die renommierte Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums des Breslauer Seminars Emmanuels Artikel „Saloniker Grabschriften aus dem 16. und 17. Jahrhundert“.<sup>30</sup> Nach seiner Promotion übernahm er die Position des Oberrabbiners auf Curaçao, später in Rio de Janeiro; er verfasste zahlreiche bedeutende Standardwerke zur sephardischen Geschichte. Asher Hananel promovierte in Breslau.<sup>31</sup> Nach seiner Rückkehr nach Bulgarien wurde er Oberrabbiner in Sofia. Dieses Amt führte er auch während des Holocaust und versuchte sich in dieser Funktion schützend vor die Gemeinde zu stellen. Im Mai 1943 hielt er auf einer Demonstration der Juden Sofias gegen ihre angekündigte Deportation eine Rede und führte Verhandlungen mit Regierungsstellen wie Oppositionskräften.

Über die zu vermutenden Kontakte Emmanuels und Hananels während ihrer Zeit in Deutschland zur sephardischen Gemeinde von Berlin, unter der sich auch Landsleute beider befanden, ist nichts überliefert. In Briefen Isaac Emanuels an seine Heimatgemeinde in Saloniki finden sich Andeutungen über sein Verhältnis zu seinen aschkenasisch-deutschen Professoren und Kollegen am Seminar in Breslau. Darin bringt er auch seine Verunsicherung darüber zum Ausdruck, dass er sich als „Orientale“ betrachtet und herabgesetzt fühlt.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> Emmanuel und Hananel werden erwähnt in den Jahresberichten des jüdisch-theologischen Seminars in Breslau ab 1922. Ich danke Devin Naar, University of Washington, für die Informationen bezüglich Emmanuel aus seiner Dissertation *Jewish Salonica and the Making of the "Jerusalem of the Balkans"* (= Diss.). Stanford University 2011.

<sup>29</sup> *Histoire des Israélites de Salonique* (= Diss.). Paris 1936.

<sup>30</sup> *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 6 (1930), S.421–429.

<sup>31</sup> *Der Ehescheidungsbrief im jüdischen Recht* (= Diss.). Breslau 1927.

<sup>32</sup> Information von Devin Naar, der Emmanuels Korrespondenz auswertete, an die Verfasserin.

## Kommen und Gehen

Die Migration von Personen oder Familien vollzieht sich häufig nicht als einmaliger, endgültiger Akt, sondern in Etappen und Ellipsen, gekennzeichnet durch Kommen und Gehen, Weiterwandern und erneute Rückkehr. Zahlreiche Namen in den Fremdenregistern der Städte Berlin und Hamburg lassen darauf schließen, dass es eine ganze Reihe türkischer Sepharden gab, die sich während der Zwanzigerjahre immer wieder oder dauerhaft in Deutschland aufhielten, ohne hier offiziell „wohnhaft“ zu sein.<sup>33</sup>

Orient-Handelshäuser, wie die der Gebrüder Alfandary, Gabai, oder Asriël hatten neben den Häusern in Berlin bzw. München auch Niederlassungen in anderen europäischen Metropolen, zwischen denen sie zum Teil wechselten. Dies erleichterte einigen von ihnen nach 1933 die Emigration aus Nazi-Deutschland.

Doch auch viele der ärmeren Sepharden wanderten von Deutschland aus weiter und versuchten ihr Glück in anderen Ländern. Isaak Behar schildert zwei Versuche seiner Familie, sich in Paris bzw. in Barcelona niederzulassen – angeregt jeweils durch dort lebende Verwandte. Es blieb beide Male beim Versuch, die Familie kehrte nach Berlin zurück.<sup>34</sup>

Bis zur Volkszählung von 1933 sank die Zahl der türkischen Sepharden in Deutschland wieder leicht auf 753 (von 835 im Jahr 1916), wobei sie statistisch schon durch die hier erfolgten Geburten hätte wachsen müssen.<sup>35</sup> Da die Zählung bereits im Juni des Jahres, also nur vier Monate nach der Regierungsübernahme durch die Nationalsozialisten stattfand, dürfte dieser Rückgang nur zum Teil auf Flucht und Emigration vor den Nationalsozialisten zurückzuführen sein. Es ist eher davon auszugehen, dass bereits vor 1933 türkische Sepharden Deutschland in Folge der Wirtschaftskrise von 1929 oder aufgrund des politischen Klimas wieder verlassen haben.

<sup>33</sup> Daten hierzu z.B. im Bundesarchiv Berlin, Bestand: R/1501: 14047; im Hamburger Staatsarchiv, 331–3, Signatur. Abl. 38, Best. 12 SA 14 (Türken).

<sup>34</sup> Behar: Versprich mir, S. 24, S. 33–34.

<sup>35</sup> Ergebnisse der Volkszählung von 1933, Statistisches Jahrbuch für das Deutsche Reich, Berlin 1935, S. 15.

## Gemeindestrukturen

Bereits 1891 hatten in Berlin ansässige Sepharden den ersten Gottesdienst nach sephardischem Ritus abgehalten.<sup>36</sup> 1905 riefen sie den Israelitisch-Sephardischen Verein zu Berlin ins Leben. Die Namensliste der Gründungsmitglieder liest sich wie das Branchenbuch des Orienthandels.<sup>37</sup> In der Lützowstraße 111 mietete der Verein eine größere Wohnung an, die als Privatsynagoge zu einem Betsaal umgestaltet wurde (siehe Foto der Synagoge auf dem Titel des Heftes).

Als die Zahl der türkischen Sepharden in Berlin wuchs, wurde 1915 in den Vereinsräumen eine Schule für den Religionsunterricht eingerichtet, die Mitte der Zwanzigerjahre von rund 70 Kindern besucht wurde. Die Unterweisung erfolgte durch den Chacham Avigdor aus Edirne, den sämtliche damals in Berlin aufgewachsenen (männlichen) Sepharden im Zusammenhang mit ihrer Bar Mitzwa erinnern.<sup>38</sup> Der Verein, dem Anfang der Zwanzigerjahre etwa 150 Familien angehörten, diente auch als Anlaufstelle für Neueinwanderer und sozialer Treffpunkt. Dieser Doppelcharakter als religiöse Vereinigung und *landsmanschaft* ist wiederum typisch für die besondere Funktion religiöser Institutionen in Migrationsprozessen und lässt sich heute bei den Moscheevereinigungen muslimischer Einwanderer oder dem durch die Zuwanderung aus Russland gewandelten Charakter der jüdischen Gemeinden genauso beobachten.

Mit der bereits seit dem 16. Jahrhundert existierenden portugiesischen Gemeinde, fanden die türkischen Juden, die sich an der Elbe niederließen, bereits eine sephardische Gemeinde vor, in der einige von ihnen sich auch aktiv beteiligten. Raphael Cori<sup>39</sup> und David Benezra, die aus Smyrna (Izmir) stammten, gehörten jeweils mehrere Jahre dem Gemeindevorstand an. Angesichts des Mitgliederschwundes und der finanziellen Schwierigkeiten der portugiesischen Gemeinde, bemüht man sich um die Gewinnung türkischer

<sup>36</sup> Galliner, Nicola: Wegweiser durch das jüdische Berlin. Berlin 1987, S. 186.

<sup>37</sup> Sinasohn, Max Mordechai: Die Berliner Privatsynagogen und ihre Rabbiner, 1671–1971. Jerusalem 1971, S. 87. Pulido Fernández: Españoles, S. 294f.

<sup>38</sup> Artikel von Bath Hillel im Gemeindeblatt der Jüdischen Gemeinde zu Berlin, 7.7.1935. Erinnerungen gegenüber der Verfasserin von Isaak Behar, Fred Zacouto und Jochanan Asriël.

<sup>39</sup> Zu Cori: Ayala, Amor und Halévy, Michael: Un sefardí de Hamburgo en Madrid: Refael Cori y Roditi. In: Raíces 62 (2005), S. 47–50.

Sepharden als neue Mitglieder. Zu diesem Zweck rief der Gemeindevorstand eine eigene Kommission ins Leben.<sup>40</sup>

In den übrigen Städten, schlossen sich die Sepharden – soweit sie religiös waren – den existierenden, aschkenasischen Gemeinden an. Der erwähnte Leon Aschil in Stuttgart sang auch im Chor der dortigen Synagoge und auf Veranstaltungen des Vereins Esra Achim.<sup>41</sup> Zahlreiche Sepharden, darunter mehrere Vorstände und Repräsentanten der sephardischen Gemeinden,<sup>42</sup> waren mit aschkenasischen Ehefrauen verheiratet. Die Familien besuchten im Wechsel beide Synagogen.

Viele der hier aufgewachsenen Jugendlichen der „zweiten Generation“ frequentierten jüdische Clubs und Organisationen der (aschkenasischen) Mehrheitsrichtung. Yitzhak Behar trat (vor 1933) der zionistischen Jugendorganisation HaChalutz bei. Albert Eskenazi war begeistertes Mitglied der Boxabteilung des Sportclubs Makkabi.<sup>43</sup> Die von Behar bezeichnete „Insel“ erscheint als eine eher „offene Insel“.

### „Orientalen“

Über offizielle Kontakte zwischen der aschkenasischen Mehrheitsgemeinde und den Sepharden ist wenig bekannt. Ein Artikel von Bath Hillel im Gemeindeblatt der Jüdischen Gemeinde zu Berlin vom Juli 1935 präsentiert die türkisch-sephardische Gemeinde Berlins in orientalisierender Weise als exotische Glaubensbrüder:

„Wenige nur wissen, dass mitten unter uns deutschen Juden, im Herzen der Großstadt, kleine Judengemeinschaften leben, die ungestört vom Getriebe der Umwelt, das sie umwohlt [...] noch immer die uralten Pfade gehen, die einst ihre Vorväter wandelten, als sie noch am Ufer des Tago saßen und an spanischen Königshöfen [...] sich Ruhm erwarben. [...]

<sup>40</sup> Protokollbuch der portugiesisch-jüdischen Gemeinde im Hamburger Staatsarchiv (Eintrag für den 2.6.1927) sowie Studemund-Halévy, Michael: Biographisches Lexikon der Hamburger Sepharden. Hamburg 2000, S. 55.

<sup>41</sup> Heer, Hannes u. a.: Verstumte Stimme: die Vertreibung der „Juden“ aus der Oper 1933 bis 1945. Der Kampf um das Württembergische Landestheater Stuttgart. Berlin 2008.

<sup>42</sup> So in Hamburg David Benezra und Raphael Cori, in Berlin Davisco Asriél und Heinrich Levy.

<sup>43</sup> A. Behar: Halomot, Bericht Albert Eskenazi.



Abb. 2: Foto von Herbert Sonnenfeld. Der Begleittext zu den Fotos führt die „Kunst des Teppichwirkens“ und die Geschicklichkeit in der manuellen Herstellung von Zigaretten auf die „maurisch-spanische“ Herkunft der Sepharden zurück.

An Bauernbräuche mag man dabei denken, wie sie auch unter anderen Völkern noch fortleben, und vom Alter der Gemeinschaft zeugen. Ob aber die Enkel noch jemals aus dem Verfall allen geistigen Lebens wieder erwachen?<sup>44</sup>

Vier Monate später berichtet auch das Israelitische Familienblatt in seiner Beilage mit mehreren Fotos von Herbert Sonnenfeld und einem Begleittext, mit ähnlichem Tenor.<sup>45</sup>

Diese Artikel deuten darauf hin, dass die türkischen Sepharden in Berlin von der Mehrheitsgemeinde kaum wahrgenommen wurden und es zwischen den Gemeinden wenig Kontakt gab. Ausgelöst wurde dieses plötzliche Interesse möglicherweise durch ein „Sephardisches Fest“, das der israelitisch-sephardische Verein im Februar 1935 als Wohltätigkeitsball organisierte, und zu welchem alle Vorstandsmitglieder der Jüdischen Gemeinde Berlin einzeln

<sup>44</sup> Gemeindeblatt der Jüdischen Gemeinde zu Berlin, 7.7.1935, S. 2.

<sup>45</sup> Israelitisches Familienblatt, Beilage Aus alter und neuer Welt, 14.11.1935.



Abb. 3:  
Albert Alfandary im Fenster seines  
Teppichgeschäfts in Berlin 1938.<sup>46</sup>

brieflich eingeladen wurden.<sup>47</sup> Dies würde erklären, weshalb 30 Jahre nach Gründung des Vereins innerhalb kurzer Zeit zwei Organe der offiziellen jüdischen Gemeinde über den sephardischen Verein berichteten.

### **Mit Halbmond und Stern – Orient sells**

Als Firmenlogos und in Werbeanzeigen nutzten viele der sephardischen Kaufleute selbst orientalische Motive. So schmückten sie die Fensterscheiben ihrer Teppichläden vorzugsweise mit Halbmond und Stern.

<sup>46</sup> Aus Privatbesitz, Archiv C. Guttstadt.

<sup>47</sup> Schreiben des Israelitisch-Sephardischen Vereins zu Berlin e.V. vom 13. Februar 1935 an Wilhelm Graetz, Vorstand der Jüdischen Gemeinde zu Berlin, an seine Privatadresse. Handakte Wilhelm Graetz, Signatur 525 in Central Archives for the History of the Jewish People, Jerusalem.





Abb. 4: Werbefoto der Teppichfirma Orient-Gabai 1903/4.<sup>48</sup>

Nissim Behar setzte sich mitunter mit dem Teppich, an dem er arbeitete „ins Schaufenster, um mit diesem malerischen orientalischen ‚Stilleben‘ Kunden anzulocken“.<sup>49</sup> Auch die Familie Gabai in München posiert für das Werbefoto in „orientalischer Tracht“.

Diese – teilweise ironische – Selbstorientalisierung muss im Kontext der Orientmode der damaligen Zeit gesehen werden. Durch das politisch-militärische Bündnis zwischen dem Deutschen und dem Osmanischen Reich erfuhr diese zusätzlichen Auftrieb. Dieser Trend manifestierte sich in mannigfaltiger Weise in Publizistik, Literatur, in der Gründung von Orientvereinigungen und beeinflusste auch Mode und Werbung.<sup>50</sup> Auch deutsche Geschäftsleute vermarkteten „orientalische“ Produkte wie Tabak oder Teppiche mit orientalisches anmutenden Namen und Motiven. Ein architektonisches Beispiel dieses

<sup>48</sup> Aus Privatbesitz, mit freundlicher Genehmigung von Robert Holton. Behar: Versprich mir, S. 28.

<sup>49</sup> Behar: Versprich mir, S. 28.

<sup>50</sup> Zahlreiche Bildbeispiele in Emre, Gültekin: 300 Jahre Türken an der Spree: ein vergessenes Kapitel Berliner Kulturgeschichte. Berlin 1983.

Phänomens ist die im Stil einer Moschee gebaute Zigarettenfabrik Yenidze (Tabakmoschee) in Dresden.

### **Sephardisch – Türkisch – Jüdisch – Deutsch**

Jede Beschreibung ethnischer oder religiöser Minderheiten birgt die Gefahr der Konstruktion von Identitäten und der Zuweisung von Zugehörigkeiten. Es gibt keinen „Maßstab“ und kaum Möglichkeiten herauszufinden, ob und bis zu welchem Grad sich die als Angehörige einer „Gruppe“ beschriebenen Menschen tatsächlich der Identität zugehörig fühlen, die ihnen zugeschrieben wird. Menschen haben verschiedene, sich überlagernde soziale, regionale, sprachliche, religiöse usw. Identitäten. Die Selbstidentifizierung als sephardisch – türkisch – jüdisch – deutsch war unter den der türkischen Sepharden von Person zu Person unterschiedlich, wobei sich Faktoren wie die soziale Situation, der Migrationszeitpunkt, die politische Situation usw. auswirkten, und änderte sich naturgemäß auch bei den einzelnen Personen im Laufe des Lebens. Die rückblickenden (auto-)biografischen Berichte von Angehörigen der „zweiten Generation“ zeigen, dass sie gerade die Vielzahl der sich überlagernden Zugehörigkeiten als das Charakteristische ihres Lebens als „türkisch-sephardische“ Jugendliche in Deutschland erlebten. Die sephardische Identität wird – soweit aus den Berichten herauslesbar – vor allem als sprachlich-kulturelle Zugehörigkeit über die spaniolische Sprache empfunden.<sup>51</sup>

### **„Türkisch“**

Besonders unterschiedlich war das Verhältnis der in Europa lebenden Juden aus der Türkei zu ihrem „Heimatland“. Mehrere Angehörige der „ersten Generation“, die noch vor dem Ersten Weltkrieg nach Europa gekommen waren, bezeichneten sich stolz als „türkische Juden“ und unterhielten enge Beziehungen zu den politischen Repräsentanten der Türkei. Sinai Eskenazi und Nissim Zakouto in Berlin waren mit Vertretern der Jungtürken befreundet.<sup>52</sup> Zahlreiche Geschäftsleute aus dem Kreis des Israelitisch-Sephardischen Vereins waren gleichfalls Mitglieder der 1928 gegründeten Türkischen

<sup>51</sup> In den Berichten Albert Eskenazis, Alberto Assas, Isaak Behars und (vermittelt) Yitzhak Behars.

<sup>52</sup> Information von Fred Zacouto sowie (bezüglich Eskenazi) Papo, Isaac: Viaje en el ocaso de una cultura ibérica: recuerdos y reflexiones de un médico sefardi. Barcelona 2006, S.100.





Abb. 5: Jochanan Asriels türkischer Pass als Zweijähriger. Erst 1940, als er mit der Jugendalijah von Odessa kommend Istanbul passierte, befand er sich das erste Mal für zwei Tage in der Türkei.<sup>53</sup>

Handelskammer für Deutschland, deren Sitz am Lützuufer in unmittelbarer Nähe des sephardischen Synagogenvereins lag, oder sie frequentierten den Türkischer Club in der Kalkreuthstraße.<sup>54</sup> Leon Veissid hatte in seinem Geschäft eine türkische Flagge hängen.

Die später folgenden Immigranten hatten den türkischen Nationalismus teilweise selbst zu spüren bekommen und ein weniger positives Verhältnis zum Herkunftsland. Und für die zweite, hier geborene Generation reduzierte sich die Beziehung zur Türkei meist auf die von den Eltern ererbte Staatsangehörigkeit.

Dies wiederum – die Beibehaltung der ausländischen Staatsangehörigkeit in der zweiten und dritten Generation – war in erster Linie dem nationalistischen,

<sup>53</sup> Aus Privatbesitz, Archiv C. Guttstadt.

<sup>54</sup> Elie Farchi gehörte zu den Gründungsmitgliedern der Handelskammer. Elie Cappon, Nissim Zakouto und Albert Alfandari fungierten zeitweilig als stellvertretende Vorstände. Landesarchiv Berlin, Bestand B Rp. 042; Nr. 26815. Auf die Kontakte zum Türkischen Klub weist Leon Veissid hin.

auf dem *ius sanguis* beruhenden deutschen Staatsangehörigkeitsrecht geschuldet. Einbürgerungsanträge türkischer Sepharden waren häufig mit antisemitischen und/oder rassistischen Begründungen abgelehnt worden, und zwar sowohl während der Kaiserzeit als auch während der Weimarer Republik.<sup>55</sup> Der Entzug der deutschen Staatsbürgerschaft war eine der ersten NS-Maßnahmen, der auch die wenigen zuvor naturalisierten türkischen Juden traf.<sup>56</sup>

### **Ab 1933: Ausgrenzung und Verfolgung**

Ab 1933 wurden die sephardischen Juden wie alle von den Nazis als Juden kategorisierten Menschen Opfer der Ausgrenzung und Entrechtung. Als ausländische Juden war ihre Situation indes widersprüchlich: Einerseits waren sie durch das Zusammenwirken repressiver Ausländergesetzgebung und der antisemitischen Maßnahmen in doppelter Weise benachteiligt. Andererseits genossen sie als Angehörige eines fremden Staates einen gewissen Schutz, der auf den bilateralen Verträgen mit den jeweiligen Staaten – im Falle der Sepharden vor allem der Türkei – beruhte. Das Beispiel Albert Eskenazis zeigt diese ambivalente Situation in fast grotesker Weise: Anfang 1933 hatte Albert seine zukünftige Frau Gertrud kennengelernt, die nicht jüdisch war. Als das Paar Anfang 1935 beschloss zu heiraten, wurde ihnen auf dem Standesamt die Eheschließung zunächst mit dem Argument verweigert, dass er Türke sei und eine Ehe zwischen Deutschen und Türken nicht zulässig sei. Ende 1935 – nach der inzwischen erfolgten Verabschiedung der Nürnberger Gesetze – wurde Albert wegen der Beziehung zu seiner Verlobten mit dem Vorwurf der „Rassenschande“ denunziert, festgenommen und im Polizeigefängnis am Alexanderplatz inhaftiert. Nach Protesten türkischer Stellen und dem mutigen Eintreten seiner Verlobten erhielt das Paar schließlich eine Sondergenehmigung zur Eheschließung. Die Ausnahme beruhte darauf, dass Albert Eskenazi türkischer Staatsbürger war. So konnte das Paar im Februar

<sup>55</sup> So heißt es zur Ablehnung des Antrags Coris z. B. „Da der Antragsteller aber Türke mosaischer Konfession ist, so erscheint seine Naturalisation [...] wenig wünschenswert.“ Hamburger Staatsarchiv, B III 85797; ähnlich die Anträge Sabatai Assaëls B III 95733. Weitere Beispiele im Landesarchiv Berlin, Bundesarchiv Berlin, und im Geheimen Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz.

<sup>56</sup> Harald Assaël, in Hamburg geborener Sohn des Sabatai Isidor Assaël aus Saloniki, war erst 1929 naturalisiert worden; 1934 wurde ihm die Staatsbürgerschaft wieder entzogen. Staatsarchiv Hamburg: Akte 384/29; sowie Rifat Avigdor, geb. 1895 in Istanbul, 1939 ausgebürgert (Brandenburger Landeshauptarchiv, Rep 36 A II, Nr. 1434).

1937 schließlich heiraten. Was der Standesbeamte nicht wusste: Eine Woche vor der Heirat hatte Albert Eskenazi auf dem Berliner Polizeipräsidium den Bescheid erhalten, dass die Türkei ihm inzwischen die Staatsbürgerschaft entzogen hatte. Auf Grund eines Versehens oder der Nachlässigkeit des Beamten war dies in seinen Papieren nicht vermerkt worden. Diesem Zufall verdankte er die Möglichkeit zu heiraten und hatte während der Jahre der Verfolgung bis Ende 1943 eine relativ geschützte Position als „Türke“.<sup>57</sup>

Doch sukzessive trafen Ausgrenzung und Entrechtung auch die hier lebenden türkischen Sepharden, ihre Geschäfte wurden arisiert, die Kinder zum Verlassen der Schule und die Erwachsenen zur Arbeit in Industriebetrieben gezwungen. Viele Gemeindemitglieder verarmten und waren auf Unterstützung seitens der jüdischen Wohlfahrtsorganisationen angewiesen.<sup>58</sup> In dem Einladungsschreiben zum sephardischen Wohltätigkeitsball 1935 hatte der Vorstand auf die „schwere Notlage“ des Vereins hingewiesen, welche vermutlich auch durch die erfolgte Emigration der wohlhabenden Mitglieder verstärkt worden war.

### **Ausbürgerungen durch die Türkei**

Albert Eskenazi war nicht der einzige, der seine Staatsangehörigkeit verlor. Während der 1930er und 1940er Jahre entzog die Türkei Tausenden der im Ausland lebenden Juden die Staatsbürgerschaft. Auch die Familien von Isaak Behar und die seines Cousins Yitzhak Behar sowie mehr als Hundert weitere Familien traf die Ausbürgerung. Sie verloren dadurch jeden Schutz gegenüber den NS-Verfolgern. Während des Novemberpogroms 1938 wurden in Stuttgart Avram Behar und in Berlin der damals gerade 21jährige Yitzhak Behar festgenommen und in die Konzentrationslager Dachau bzw. Buchenwald verschleppt.<sup>59</sup> Beide hatten zuvor ihre türkische Staatsangehörigkeit verloren.

Im August 1939 machten die in Deutschland lebenden türkischen Juden auf einer von der HICEM organisierten Konferenz in Paris mit einem Memorandum auf ihre verzweifelte Lage aufmerksam:

<sup>57</sup> Bericht Albert Eskenazi.

<sup>58</sup> Bericht Eskenazi sowie Beispiele in Jüdische Wohlfahrtspflege und Sozialpolitik. Jahrgänge ab 1933.

<sup>59</sup> Die Namensgleichheit ist Zufall, beide sind nicht miteinander verwandt.

„Memorandum

In Germany there are living at present about 150 families of Turkish nationality to whom the the Turkish consulates on the strength of § 1041 refuse to give the necessary certificates regarding their native country (Heimatschein) and to make out new passports for them.

Of the persons to whom these measures apply, are about 97% sepharde [sic] Jews, who are placed thereby in a specially [sic] awkward position. [...] Being citizens belonging to no state, no country will allow them to enter their territory and will not give them the necessary permit.”<sup>60</sup>

Die Konferenz, auf der dieses Memorandum vorgelegt wurde, fand am 22. und 23. August 1939 in Paris statt. Acht Tage später begann mit dem deutschen Überfall auf Polen der Zweite Weltkrieg, womit die Deutschen auch die Maßnahmen der Judenverfolgung schlagartig radikalisierten.

## Flucht und Emigration

Vor Beginn der Deportationen hatten etwa dreißig türkische Juden aus Deutschland ins Ausland emigrieren können. Die Flucht vor der nazistischen Verfolgung führte türkisch-jüdische Familien von Berlin nach Brasilien oder Bolivien, nach Tanger und bis nach Shanghai. Der Chacham Avigdor konnte vermutlich nach Mexiko entkommen.<sup>61</sup> Die Tochter von Avram Behar aus Stuttgart emigriert 1939 nach Chile. Alberto Assa ging zunächst nach Spanien, wo er in den Reihen der Internationalen Brigaden für die Verteidigung der Republik kämpfte. Er verbrachte mehrere Jahre im Gefängnis und ging schließlich nach Kolumbien.

Jochanan Asriël und Yitzhak Behar (nach seiner Entlassung aus dem KZ Buchenwald) gelang über Vermittlung zionistischer Gruppen die Flucht nach Dänemark, von wo Jochanan 1940 und Yitzhak 1949 nach Palästina/Israel einwanderte.

Die auf Cuba lebenden Schwestern von Albert Eskenazi schickten ihm 1938 ein Einreisevisum. Am 13. Mai bestieg er mit seiner Frau Gertrud und dem inzwischen geborenen Sohn Nissim im Hamburger Hafen das Schiff für die Überfahrt: es ist die St. Louis. Als das Schiff Havanna erreicht, sieht er die Mutter und Schwestern, die in einem kleinen Boot in die Nähe des Dampfers

<sup>60</sup> OSOBI-Archiv Moskau, Ф116 k, Onuc 6 5 6 42.

<sup>61</sup> Gespräch mit Fred Zacouto.

gekommen sind. Mehrere Tage lang können sie sich zuwinken. Dann wird die St. Louis zur Rückreise gezwungen. Albert Eskenazi und seine kleine Familie finden Aufnahme in einer kleinen Stadt im Westen Frankreichs, dreizehn Monate später rollen die deutschen Panzer dort ein.<sup>62</sup>

Vor allem den Ärmeren der Gemeinde standen als Fluchtalternative nur die europäischen Nachbarländer Frankreich, Holland und Belgien offen, mehrere Sepharden der Berliner Gemeinde wurden ab 1941/42 in diesen Fluchtländern verhaftet, deportiert und ermordet. Denjenigen, denen die Türkei die Staatsbürgerschaft entzogen hatte, war jede Fluchtmöglichkeit verwehrt, da sie als Staatenlose kein Aufnahmeland fanden. Die Türkei selbst verbot ehemaligen türkischen Staatsbürgern, die die Staatsbürgerschaft aufgegeben oder verloren hatten, durch mehrere Gesetze und Erlasse zeit lebens die Rückkehr. Ein weiterer Erlass untersagte Juden „aus Ländern in denen sie Beschränkungen ausgesetzt sind“ die Einreise in die Türkei. So konnten insgesamt nur etwa vier bis fünf Familien in die Türkei zurückkehren.

## Deportation und Tod

Als Staatenlose gehörten die vormals türkischen Juden zu den ersten Opfern der Deportationen in den Tod. Allein aus Berlin wurden etwa achtzig Juden vormals türkischer Staatsangehörigkeit deportiert, darunter die Eltern und Schwestern von Isaak Behar und die Familie von Yitzhak Behar. Isaak Behar selbst überlebte untergetaucht als „U-Boot“ in Berlin. Davisco Asriël, seit 1930 Vorsitzender der sephardischen Gemeinde, wurde im Januar 1942 nach Riga deportiert und ermordet. Auch er war inzwischen ausgebürgert worden.

Diejenigen Sepharden, deren Staatsangehörigkeit die Türkei nicht widerrief, genossen als Angehörige eines neutralen (und seit Juni 1941 durch einen Freundschaftsvertrag mit Deutschland verbundenen) Staates bis zum Oktober 1943 einen Aufschub. In einigen Fällen konnten auch nicht-türkische Juden von diesem Schutz profitieren und zum Beispiel in Wohnungen türkischer Juden Unterschlupf finden.<sup>63</sup> Im Oktober 1942 setzten die deutschen Stellen der Türkei ein Ultimatum, die noch im deutschen Machtbereich befindlichen

<sup>62</sup> Bericht Albert Eskenazi.

<sup>63</sup> Aussagen von Ursula Finke und Lola Alexander, die bei ihrer Freundin, der türkischen Jüdin, Ruth Jacobson, Unterschlupf fanden. 1943, nach Ablauf des Ultimatums zur Repatriierung wurde Ruth Jacobson selbst in das KZ Ravensbrück deportiert. USHMM, Washington DC, Wiener Library collection.

Juden türkischer Staatsangehörigkeit zu repatriieren. Doch die türkischen Stellen reagierten auch nach mehrfacher Verlängerung der Ausreisefrist nicht darauf.

Ende Oktober 1943 wurden 24 türkische Jüdinnen und Juden (davon drei Kinder) aus Berlin in die Konzentrationslager Ravensbrück und Buchenwald deportiert. Fünf der acht nach Buchenwald verschleppten Juden verloren im KZ ihr Leben. Einige ältere türkische Juden, wurden mit den „Alterstransporten“ in das Ghetto Theresienstadt deportiert, die meisten von ihnen überlebten die Haft in Theresienstadt nicht.

Im Juli 1939 hatte die NS-Regierung sämtliche jüdischen Organisationen aufgelöst und in die Zwangsvereinigung Reichsvereinigung der Juden in Deutschland eingegliedert. Es ist zu vermuten, dass der israelitisch-sephardische Verein etwa zu diesem Zeitpunkt auch geschlossen wurde. Davisco Asriël hatte versucht, die Thorarollen und einige Kultgegenstände der Gemeinde vor dem Zugriff der Nazis in seiner Wohnung zu verstecken. Im Januar 1942 wurde er verhaftet und deportiert. Das Gebäude, in dem sich der sephardische Verein befand, wurde im Krieg zerstört.

# Identitätskonstituenten und Distanz in den autobiographischen Werken Elias Canettis

*von Christina Liebl*

## **Zusammenfassung**

Dieser Beitrag zeigt anhand von Canettis autobiographischem Werk Aspekte des interreligiösen Zusammenlebens in Wien anfangs des 20. Jahrhunderts. Canetti beschreibt in seiner mehrbändigen Autobiographie den Stolz der Sepharden auf ihre Abstammung und Abgrenzungsstrategien gegenüber anderen Gruppen. Wien wird bei Canetti als Schwelle zu einer anderen Welt dargestellt, das in Opposition zu einer traditionell-rückständischen Heimat in Bulgarien steht. Symbolhaft steht die Stadt für Fortschritt und bildet einen Teil von Canettis neuem Leben, in dem das Judenspanische als Sprache des Ausdrucks und der Zugehörigkeit vom Deutschen abgelöst wird. Gleichzeitig wird Wien als Ort inszeniert, wo durch das Zusammentreffen einer Vielfalt der Kulturen Integration innerhalb eines intellektuellen Umfelds größere Bedeutung erhält. Die Auswirkungen pluralistischer Einflüsse innerhalb einer multikulturellen Gesellschaft auf Selbst- und Fremdbilder stehen im Fokus des Artikels.

## **Abstract**

This paper offers insights into aspects of the multireligious society in Vienna at the beginning of the 20th century, described by Elias Canetti in his autobiography. In the three tomes of his autobiography, the author shows the pride of Sephardic Jews concerning their descendance and indicates strategies of dissociation from other groups. From the perspective of the Bulgarian Sephardic Jews, Vienna fills the position of a threshold to a modern, progressive world, in opposition to the traditional life in Bulgaria. The city turns into the symbol of progress and is plugged into Canetti's „new“ life, in which he uses the German language to express himself. Besides, the choice of language marks Canetti's affiliation to an intellectual sphere, where the diversity of cultures and the analysis or the integration of the alien are important driving forces. The focus of this paper lies on the results of pluralistic influences within a multicultural society on self-image and the conception of the other.

## Einleitung

Betrachtet man die Biographie des Nobelpreisträgers Elias Canetti, so drängt sich auf den ersten Blick die Verbindung zwischen der sephardischen und der deutsch-österreichischen Kultur auf. Dementsprechend wurde viel geschrieben über seine jüdischen Wurzeln, seine bulgarische Heimat und den Sprachwechsel,<sup>1</sup> weg vom Judenspanischen der Spaniolen, wie Canetti die bulgarischen Sepharden selbst bezeichnet,<sup>2</sup> hin zum Deutschen. Trotzdem stellt sich die Frage, ob die Zugehörigkeit Canettis zur Gruppe der Sepharden für seine Identität und für sein künstlerisches Schaffen von Bedeutung war, oder ob der frühe Umzug nach England und später in den deutschsprachigen Raum eine nicht zu überwindende Loslösung bedeutete.

## Persönlicher Mythos

Um diese Frage zu beantworten, folgt diese Arbeit einer Persönlichkeitstheorie, die von McAdams in der Psychologie entwickelt wurde und den Menschen per se als Geschichtenerzähler beschreibt:

„We are all tellers of life. We each seek to provide our scattered and often confusing experiences with a sense of coherence by arranging the episodes of our life into stories. This is not the stuff of delusion or self-deception. We are not telling ourselves lies. Rather, through our personal myths, each of us discovers what is true and what is meaningful in life.“<sup>3</sup>

Die Lebenserzählung, bei den meisten Menschen nur mündlich tradiert, wird von Canetti in seiner dreibändigen Autobiographie öffentlich zugänglich gemacht. Folgt man dem Gedanken McAdams, so finden sich in diesem verschrifteten „persönlichen Mythos“ Canettis diejenigen Konstituenten seines Lebens, die wahr und bedeutungsvoll für ihn waren. Weiter schreibt McAdams:

<sup>1</sup> Vgl. beispielsweise: Bollacher, Martin: „Spaniole‘ und ‚deutscher Dichter‘. Elias Canetti Verhältnis zum Judentum. In: Text + Kritik. Hg. von Heinz Ludwig Arnold. Heft 28 (Juli 2005), S.92–103. Angelova, Penka; Dimitrova, Svoboda Alexandra: Canetti, Roustschouk, and Bulgaria: The Impact of Origin on Canetti’s Work. In: A Companion to the Works of Elias Canetti. Hg. von Dagmar Lenz. Rochester 2004, S.261–287. Michaelis, Kristina: Dimensionen einer europäischen Identität. Studien zu Elias Canetti (= Diss.). Frankfurt a. M. 2002.

<sup>2</sup> Vgl. Canetti, Elias: Die gerettete Zunge. Geschichte einer Jugend. München/Wien 1998, S. 11.

<sup>3</sup> McAdams, Dan: Personal Myths and the Making of the Self. New York 1993, S. 11.



„Our lifes divide roughly into three phases: premythic, mythic, and postmythic. [...] During the premythic era of infancy and childhood, we gather material for the stories we will someday construct. The origins of narrative tone, image, and theme may be retraced to a time in our lives when we are not consciously concerned with finding meaning and purpose in life.“<sup>4</sup>

Es ist also gerade die Kindheit, die einen jeden mit Themen und Motiven ausstattet, die dann das ganze weitere Leben prägend bleiben. Diesen Gedanken, dem in der Autobiographieforschung nachgegangen wurde, verfolgt Canetti selbst in *Die gerettete Zunge*:

„[...] die Ereignisse jener Jahre sind mir in aller Kraft und Frische gegenwärtig – mehr als sechzig Jahre habe ich mich von ihnen genährt –, aber sie sind zum allergrößten Teil an Worte gebunden, die ich damals nicht kannte. [...] Es ist nicht wie die literarische Übersetzung eines Buches von einer Sprache in die andere, es ist eine Übersetzung, die sich von selbst im Unbewußten vollzogen hat [...].“<sup>5</sup>

Mehrere Aspekte sind in diesem Absatz von Bedeutung für den persönlichen Mythos des autodiegetischen Erzählers. Augenfällig ist die Bedeutung, die der Kindheit in Ruse – oder Rustschuk, wie Canetti es nennt – als essentielle Basis für das weitere Leben eingeräumt wird. Eine weitere Konstituente der Identitätsbildung Canettis ist der Verweis auf die Sprachen, die den verschiedenen Lebensräumen und -stadien zugeordnet werden. Das Judenspanische wird als „altertümliches Spanisch“ beschrieben und bleibt für Canetti vor allem emotional besetzt.<sup>6</sup>

Interessant ist zudem der Verweis auf das Unbewusste, eine Kategorie, die für das 20. Jahrhundert ein geläufiger Begriff geworden ist, hier von Canetti aber verwendet wird, um den Erinnerungen der Kindheit eine besondere Akzentuierung zu verleihen und vor allem seinen Sprachwandel von der judenspanischen Muttersprache hin zur deutschen zu inszenieren.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Ebd., S. 277.

<sup>5</sup> Canetti: *Gerettete Zunge*, S. 18.

<sup>6</sup> Ebd., S. 17.

<sup>7</sup> Diese besondere Verwendung wird durch einen Nachsatz hervorgehoben, in dem Canetti sich für den Gebrauch dieses „[...] durch übermäßigen Gebrauch nichtssagend gewordene Wort [...]“ entschuldigt. (Ebd., S. 18.) Gleichzeitig ist hier ein Seitenhieb auf das Werk Freuds zu erkennen, über das mehrfach im Werk Canettis abfällig geurteilt wird (vgl. Canetti, Elias: *Die Fackel im Ohr*. München/Wien 1980, S. 138f.) Zu dieser Thematik vgl. Geisenhanslüke, Achim: *Wolfsmänner. Canetti und Freud*. In: *Der Überlebende und sein*

Bereits in diesem kurzen Zitat aus der Autobiographie Canettis sind die Themen angeklungen, die hier im Weiteren ausgeführt werden. Die Bedeutung der Kindheit, die sephardischen Wurzeln und der Kontakt mit dem deutschen Sprachraum und seiner Kultur werden von Canetti selbst als identitätskonstituierend ins Feld geführt.

### **Canetti Bulgarien und die traditionelle sephardische Welt**

Canetti beschreibt ein Bulgarien, das in regem Austausch mit Westeuropa steht: „Nicht nur waren beide Eltern in Wien in die Schule gegangen, nicht nur sprachen sie untereinander deutsch: der Vater las täglich die ‚Neue Freie Presse‘ [...].“<sup>8</sup> Deutlich wird hier die Rolle der Presse und des Bildungssystems für den Kontakt zwischen der sephardisch-bulgarischen Welt und Westeuropa im Allgemeinen und Österreich im Besonderen.

Canetti wächst in einem Elternhaus auf, in dem die Religion nur am Rande eine Rolle spielt. In seiner Darstellung entstehen seine persönlichen Ge- und Verbote wie auch seine Lebensthemen durch Erfahrungen der Kindheit. Er berichtet von einer Auseinandersetzung mit seiner eigentlich geliebten Cousine, Laurica.<sup>9</sup> Dieser Konflikt, der in einem Mordversuch endet, entzündet sich am unbändigen Willen des kleinen Elias sich zu bilden. Aus Neid auf seine Cousine, die ihm ihre Schreibhefte vorenthält, ist das Kind zum Äußerten entschlossen. Aus diesem drastischen Vorhaben entsteht ein Moment der Katharsis: „Das also war mein Sinai, das mein Verbot, so ist meine wahre Religion aus einem ganz bestimmten, persönlichen, nie wiedergutzumachenden Ereignis entstanden, das trotz des Mißlingens mir anhaftete [...].“<sup>10</sup> Dieses „Du sollst nicht töten“ der Kindheit wird zur Grundlage moralischer Prinzipien Canettis, ein Verbot, das unabhängig von Religionszugehörigkeit unbedingte Einhaltung erfordert. Diese moralische Läuterung, durch die Emotion hervorgerufen, überdauert das ganze Leben. Religiösen Institutionen dagegen gelingt es nicht, eine derart unüberwindbare Schwelle im Gewissen des Kindes zu etablieren.<sup>11</sup>

Doppel. Kulturwissenschaftliche Analysen zum Werk Elias Canettis. Hg. von Susanne Lüdemann. Freiburg i. Br./Berlin/Wien 2008, S.313–333.

<sup>8</sup> Canetti: Gerettete Zunge, S.37.

<sup>9</sup> Vgl. Ebd., S.39 ff.

<sup>10</sup> Ebd., S.265.

<sup>11</sup> Vgl. Liebl, Christina: Jüdisch-spanische Identität in narrativen Texten sephardischer Autoren des 20. und 21. Jahrhunderts (= Diss.). Bamberg 2011, S.243.

Mit dieser Erinnerung aus der Kindheit, beschreibt der Autor jedoch einen weiteren Gründungsmoment: den dramatischen Auftakt seiner Liebe zum Schreiben: „[...] man begriff, daß es mir so sehr um die Schrift zu tun war, es waren Juden und die ‚Schrift‘ bedeutete ihnen allen viel [...]“<sup>12</sup> Diese Leidenschaft für Schrift, hier als kulturelles Charakteristikum des Judentums dargestellt, ist der erste, hochemotionale Schritt auf dem Weg zum Autor.

Aus dieser Wertschätzung von Bildung, sprachlichem Ausdruck und Verstehen entspringt Canettis harsche Kritik an der Talmud-Thora-Schule in Wien:

„In dieser Schule ging es eher jämmerlich zu [...]. Wohl lernte man Hebräisch lesen und ratschte die Gebete aus den Büchern fließend herunter. Aber wir wußten nicht, was die Worte, die wir lasen, bedeuteten, niemand fiel es ein, sie uns zu erklären. [...] Einziges Ziel der Schule war es, uns fließendes Lesen der Gebetbücher beizubringen, damit die Väter oder Großväter im Tempel Ehre mit uns einlegten.“<sup>13</sup>

Diese religiöse Bildungsstätte, mehr Karikatur als Schule, zeichnet sich in dieser Beschreibung vor allem durch eine Ausbildung zur oberflächlichen Befähigung zur Repräsentation aus. Eine tiefer gehende Beschäftigung mit dem Wesen der Sprache und mit den Inhalten des Glaubens findet nicht statt. Gleichwohl ist dies kein Angriff auf die jüdische Religion an sich, sondern auf „[...] die religiöse Praxis, welche dem Sinnsuchenden und Verstehenwollenden keinen Halt bietet, sondern unverständliche Phrasen in einer fremden Sprache.“<sup>14</sup>

Schließlich ist die Mutter von großer Bedeutung für die religiöse Situation des Kindes Elias. Sie beschreibt der Autor als Verfechterin einer liberalen, integrativen Sicht auf die Religion:

„Von den Dichtern, die sie las, wie andere die Bibel, bezog sie die Gewißheit, daß es auf die eigentliche Ausbildung der verschiedenen Religionen nicht ankam. Sie dachte, man müsse das finden, was ihnen gemeinsam sei, und sich danach richten.“<sup>15</sup>

Die religiöse Haltung der Mutter besitzt nichts Absolutes oder Ausgrenzendes. Erneut fällt die Verknüpfung von Schrift und Religion auf. Universelle Bildung ist der eigentliche Wert, Religion dagegen nur eine Orientierungshilfe. Durch diesen relativierenden Einfluss geprägt, zeichnet die Beziehung Canettis zu

<sup>12</sup> Canetti: *Gerettete Zunge*, S. 42.

<sup>13</sup> Ebd., S. 107.

<sup>14</sup> Liebl: *Jüdisch-spanische Identität*, S. 243.

<sup>15</sup> Canetti: *Gerettete Zunge*, S. 268.

Religion an sich und zu seinem sephardischen Judentum im Besonderen in seiner Selbstdarstellung eine kritische Distanz aus. In der Retrospektive beschreibt er die beiden Pole seiner religiösen Prägung: den Großvater, als konservatives, traditionsbewahrendes Element, und die Mutter, mit relativierendem, liberalem Einfluss.

Religion und Tradition scheinen im Kontext der Familie Canetti eine Generationenfrage zu sein. Bedingt werden diese konträren Ausrichtungen durch die geographische Orientierung. Während der Großvater Canetti durch seine Heimat Edirne geprägt ist,<sup>16</sup> zeigen sich an der Mutter die Auswirkungen der Schuljahre in Wien und die Orientierung an der mitteleuropäischen Welt.

Die Figur des Großvaters verkörpert die sephardische Identität, so wie Canetti sie aus der Distanz der Rückschau wahrnimmt. Zu Lebzeiten schafft der Großvater die Verbindung zur Tradition und zur Religion. Canettis jugendliche Weltgewandtheit kontrastiert dabei mit der Konstanz und der Sicherheit, die der alte Mann aus dieser stabilen Identität gewinnt. Das nach außen sichtbare Merkmal dieser Identität ist die Sprache.

„Er beherrschte nur die aramäische Schrift, in der das Altspanische geschrieben wurde, und Zeitungen las er nur in dieser Sprache. [...] Lateinische Lettern las er, aber er fühlte sich unsicher dabei, und so hat er in seinem ganzen Leben [...] in den vielen Ländern, die er bereiste, nie etwas in der Landessprache [...] gelesen.“<sup>17</sup>

Aufgrund der zentralen Rolle, welche die Sprache für Canetti spielt, verwundert es nicht, dass er den Großvater über das Judenspanische charakterisiert. So wird Canettis Lektüre der Literaturen der Welt zum Sinnbild einer nach außen gerichteten Identitätssuche, während die Beschäftigung mit dem Text für den Großvater innerhalb des ihm Bekannten verbleibt.

„Der Großvater, obwohl er sich in anderen Ländern zurechtfinden kann und sein dominanter Charakterzug Aufgeschlossenheit ist, wird von Canetti in seinen Beschreibungen mit einer unerschütterlichen Identität ausgestattet, die sich nicht wie die des Autors selbst in der Multikulturalität verliert.“<sup>18</sup>

In Canettis Beschreibung seiner Wurzeln ist stets die Distanz der Retrospektive ebenso wie die Distanz der Kenntnis des „Anderen“, des Fremden zu spüren.

<sup>16</sup> Vgl. Ebd., S. 26.

<sup>17</sup> Ebd., S. 110.

<sup>18</sup> Liebl: Jüdisch-spanische Identität, S. 237.

Die frühe Loslösung von einer Heimat, die Konfrontation mit verschiedenen Ländern und Sprachen, machen ihn einerseits sensibel für die Diversität der europäischen Lebenswelten, andererseits erschwert diese pluralistische Perspektive die Konstruktion einer heimat- und traditionsgebundenen Identität. Obwohl in Frage zu stellen ist, ob eine solche aus Canettis Perspektive erstrebenswert ist, schwingt in der Darstellung des Großvaters dennoch eine Bewunderung für dessen Souveränität und Selbstsicherheit mit.

Der Ort Ruse, oder Rustschuk, verliert im Leben des jungen Canetti zunehmend an Bedeutung. Anlässlich der seltenen Besuche vor Ort, wird der Unterschied im Vergleich zum Leben in den westlicheren Städten deutlich. Von denjenigen Sepharden, die ihre Heimat verlassen haben, wird ein Bild der Rückständigkeit transportiert, das in Opposition zu den neuen Aufenthaltsorten steht: „Rustschuk wurde von den Spaniolen, die ich in England und Wien kannte, nur mit Verachtung erwähnt, als ein provinzielles Nest ohne Kultur, wo die Leute gar nicht wußten, wie es in ‚Europa‘ zugeht.“<sup>19</sup> Rustschuk ist der wenig geschätzte Gegenpol Europas, geprägt durch Traditionen und Rückständigkeit. Auch im Vergleich mit diesen sephardischen Migranten hebt Canetti seinen Großvater hervor, der sich als einziger nicht nach der „anderen“, der „fortschrittlichen“ Welt sehnt: „Nur der Großvater, der sich nie für etwas schämte, sprach den Namen der Stadt mit feurigem Nachdruck aus, da war sein Geschäft, das Zentrum seiner Welt, [...]“<sup>20</sup> Der Großvater überzeugt auch in dieser Szene durch seine Zufriedenheit mit dem, was er ist. Diese Fähigkeit zeichnet ihn aus gegenüber den anderen Familienmitgliedern Canettis, die ihre Heimat verlassen und im Westen oder in Israel ihr Glück suchen.

Im Rückblick auf das Jahr 1924 schließlich erwähnt Canetti in seiner Autobiographie Rustschuk nur noch am Rande, während einer Reise nach Bulgarien. Doch der Ort seiner Kindheit ist ihm keinen Besuch mehr wert: „Es bestand nicht die Absicht, auch nach Rustschuk zu fahren, [...] da war niemand mehr, der mich eingeladen hätte. Alle Mitglieder der Familie waren im Laufe der Jahre nach Sofia übersiedelt [...]“<sup>21</sup> Familiäre Wurzeln erweisen sich dauerhafter als örtliche Gebundenheit und familiäre Zugehörigkeit stabiler als das Konzept Heimat.

<sup>19</sup> Canetti: *Gerettete Zunge*, S. 120.

<sup>20</sup> Ebd., S. 120.

<sup>21</sup> Canetti: *Fackel im Ohr*, S. 96.

Anlässlich dieses Besuches in Sofia berichtet Canetti von einer weiteren Einflussgröße, die das jüdische Leben in Bulgarien verändert:

„Die ganze Spaniolen-Gemeinde in Sofia, nicht nur in Sofia, auch überall sonst im Lande, hatte sich zum Zionismus bekehrt. Es ging ihnen nicht schlecht in Bulgarien, sie standen unter keinerlei Verfolgung, es gab keine Ghettos, auch keine drückende Armut, aber es gab Redner unter ihnen, deren Funke gezündet hatte, die die Rückkehr ins gelobte Land immer und immer predigten.“<sup>22</sup>

Unter dem Einfluss des Zionismus befindet sich die sephardische Welt in Bulgarien in einem Auflösungsprozess, der gar an der Basis des sephardischen Selbstbilds ansetzt und sich gegen Abgrenzung und den von Canetti mehrfach erwähnten „separatistischen Hochmut der Spaniolen“ richtet.<sup>23</sup> Gerade die Berufung auf eine glorreiche Vergangenheit<sup>24</sup> wird kritisiert und die Gleichheit der Juden betont: „[...] jede Absonderung sei verächtlich und keineswegs seien es in der letzten Geschichtsperiode die Spaniolen gewesen, die sich durch besondere Leistungen für die Menschheit ausgezeichnet hätten.“<sup>25</sup> Der identitätsstiftende Stolz auf die spanische Abstammung wird so als Hindernis auf dem Weg zu einem erfolgreichen jüdischen Zusammenleben in Palästina angesehen. Gleichzeitig bedeutet diese Entwicklung aber eine Auflösung der sephardischen Welt, wie sie über Jahrhunderte Bestand hatte, und eine Orientierung an einem neuen Selbstbild, das sich von der Vergangenheit zunehmend löst.

## Canettis Wien

Bereits in Bulgarien scheint Wien eine wichtige Rolle für die Familie Canetti gespielt zu haben. Später verbringt Canetti selbst viele Jahre seines Lebens in diesem Wien, das er aus den Erinnerungen seiner Eltern kennt.<sup>26</sup> Beinahe selbstverständlich ist es erneut die Sprache, über die Canetti mit Wien in

<sup>22</sup> Ebd., S. 104f.

<sup>23</sup> Ebd., S. 105.

<sup>24</sup> Zu dieser doppelten Perspektive der sephardischen Vergangenheit im Vergleich zur gegenwärtigen Situation, die als rückständig wahrgenommen wird, vgl. Leroy du Cardonnoy, Eric: Elias Canetti: Séphardité et conscience de soi, une ‚reconquista‘ tardive. In: *Les Séphardes en littérature. Un parcours millénaire*. Hg. von Esther Benbassa. Paris 2005, S. 121–137, S. 127.

<sup>25</sup> Canetti: *Fackel im Ohr*, S. 105.

<sup>26</sup> Canetti: *Gerettete Zunge*, S. 38.

Berührung kommt. „Als ich später nach Wien kam, war ich verwundert, daß es all diese Namen [...] als Leute wirklich gab. Ich hatte nie versucht, sie mir leiblich vorzustellen; woraus sie bestanden, das waren ihre Aussprüche [...].“<sup>27</sup> Schließlich sind es aber einige dieser fernen Wiener Namen, mit denen Canetti seine Stadtdarstellungen bevölkert. Canetti spricht von einer vielköpfigen sephardischen Gemeinde in Wien, innerhalb derer der Großvater Canetti kein Fremder ist.<sup>28</sup>

Das Bild Wiens um die Jahrhundertwende weist eine kulturelle Vielfalt auf, die an Canettis eigene Identität als Europäer, losgelöst von einer Religion, Kultur oder Heimat, denken lässt,

„[...] eine Art Zentrifuge, in der sich die bedeutendsten Kräfte des vielsprachigen und vielgestaltigen Kaiserreichs so konzentrierten, dass von dieser kondensierten Wiener Moderne zugleich das zukunftsweisende Experimentelle wie das untergründig Bedrohliche ausstrahlte, [...].“<sup>29</sup>

Je nach Standpunkt ließ sich die Pluralität der Kulturen und Einflüsse als richtungsweisend und fortschrittlich deuten, oder aber als furchteinflößend und das Eigene bedrohend. Wien bildete also nicht nur für die sephardische Gemeinde in Ruse einen wichtigen Bezugspunkt, sondern das Zentrum der k. und k. Doppelmonarchie, die mehr als ein Dutzend ethnischer Gruppen, Sprachen und zahlreiche Religionen auf ihrem Gebiet vereinte.<sup>30</sup>

So stellte die jüdische Gemeinde in Wien für die Regierung nur eine von mehreren Gruppen dar, auf deren innere Differenzierung von Seiten der österreichischen Gesetzgebung zumindest nicht weiter geachtet wurde.

„Aufgrund des Gesetzes zur ‚Regelung der äußeren Rechtsverhältnisse der israelitischen Religionsgesellschaft‘ vom 21. März 1890 mußten sich alle in einer Region lebenden Juden und Jüdinnen einer gemeinsamen Israelitischen Kultusgemeinde anschließen.“<sup>31</sup>

<sup>27</sup> Ebd., S. 38.

<sup>28</sup> Vgl. Ebd., S. 108.

<sup>29</sup> Haupt, Sabine; Würffel, Stefan Bodo: Geistige Zentren des Fin de Siècle: Paris, Wien, Berlin, München, London, Prag, Petersburg. In: Handbuch Fin de Siècle. Hg. von Sabine Haupt; Stefan Bodo Würffel. Stuttgart 2008, S. 159–194, S. 165.

<sup>30</sup> Vgl. Ebd., S. 163 f.

<sup>31</sup> Lichtblau, Albert: Integration, Vernichtungsversuch und Neubeginn – Österreichisch-jüdische Geschichte 1848 bis zur Gegenwart. In: Österreichische Geschichte. Geschichte der Juden in Österreich. Hg. von Herwig Wolfram. Wien 2006, S. 447–565, S. 458.

Diese Vereinheitlichung stieß selbstverständlich nicht auf die Zustimmung aller Beteiligten. Sowohl von Seiten der Orthodoxen, als auch von Seiten der bis dato selbstständigen Sepharden erfolgten Unabhängigkeitsbestrebungen und man wehrte sich, jedoch ohne Erfolg, bei den Behörden gegen diesen „Zwangsverband“.<sup>32</sup> Trotzdem gingen die sephardischen Juden nicht in dieser „allgemeinen“ Israelitischen Kultusgemeinde auf: „Sie erreichten allerdings seitens der Wiener Israelitischen Kultusgemeinde zahlreiche Zugeständnisse, um einen quasi-autonomen Status zu bewahren.“<sup>33</sup>

Diese überdauernde Selbstbestimmung der sephardischen Gemeinde trotz des Zwangs der Obrigkeit ist auch bei Canetti nachzuvollziehen, denn zum einen werden die Bekanntschaften des Großvaters als Spaniolen bezeichnet.<sup>34</sup> Zum anderen werden die Abgrenzungsbestrebungen am Beispiel der Mutter deutlich. Im Zusammenhang mit aufkommenden antisemitischen Vorfällen in Wien, weiß die Mutter ihren Stolz und auch den ihres Sohnes durch eine deutliche Unterteilung in Sepharden und „andere Juden“ zu bewahren:

„Was ich in Wien [an Anfeindungen] bemerkte, ging nie gegen mich, und die Mutter, wann immer ich ihr etwas berichtete, das ich davon gehört oder gesehen hatte, pflegte mit der Unverfrorenheit ihres Kastenstolzes alles so zu deuten, als ginge es gegen andere, aber nie gegen Spaniolen. Das war umso sonderbarer, als unsere ganze Geschichte sich ja auf die Vertreibung aus Spanien gründete, aber indem man die Verfolgungen mit solchem Nachdruck in eine ferne Vergangenheit zurückverlegte, meinte man sie vielleicht von der Gegenwart eher fernzuhalten.“<sup>35</sup>

Canetti charakterisiert hier die grundlegenden Identitätsmarker der sephardischen Gruppe, die gleichzeitig einen raffinierten Mechanismus zur Abwehr negativer Fremdbilder darstellen. Das Gefühl, etwas Besseres darzustellen – von Canetti durch das Wort „Kastenstolz“ mit einer ironischen Note versehen –, lässt der Mutter die Möglichkeit offen, Anfeindungen ausschließlich auf die „Anderen“ zu beziehen. Feindseligkeiten gegen die eigene Gruppe werden dagegen paradoxerweise gerade der identitätsstiftenden Vergangenheit zugerechnet.

<sup>32</sup> Vgl. Ebd., S. 458.

<sup>33</sup> Ebd., S. 458.

<sup>34</sup> Canetti: Gerettete Zunge, S. 108.

<sup>35</sup> Ebd., S. 252.



Obwohl Canetti auch in dieser Analyse seine ironische Distanz zeigt, zeichnet sich für die Situation der Sepharden in Wien Anfang des 20. Jahrhunderts dennoch ab, dass einerseits ein gemeinschaftliches Gemeindeleben innerhalb der Wiener Israelitischen Kultusgemeinde von außen erzwungen wurde und wohl auch nicht ohne Einfluss geblieben ist. Andererseits jedoch werden Bemühungen deutlich, das Eigene zu wahren und sich von den „anderen Juden“ zu unterscheiden.

Canetti selbst jedoch erwähnt diese religiösen Bezüge nur am Rande und positioniert sich innerhalb einer Wiener intellektuellen Kultur, in der, jenseits religiöser Divergenzen, ein vielfältiger Austausch stattfand.

„Wien war vom Liberalismus geprägt wie von Tradition überladen. Eine neue, ästhetisch disponierte Generation wuchs heran, die Theater und Musik in sich hineinsog wie die Luft, die sie atmete, und für welche die Kunst zum Religionsersatz geworden war.“<sup>36</sup>

In *Die Fackel im Ohr* und *Das Augenspiel*<sup>37</sup> gibt Canetti ein detailliertes Bild dieser intellektuellen Wiener Schicht, in die er sich teils durch das universitäre Umfeld, teils durch sein Schreiben hineinfindet. Persönlichkeiten wie Hermann Broch, Karl Kraus, Robert Musil, Franz Werfel usw. werden von Canetti in seiner Autobiographie porträtiert.<sup>38</sup> In Canettis ironischen Worten wird Wien in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts als „[...] viel zu große[n] Hauptstadt – als ‚Wasserkopf‘“<sup>39</sup> beschrieben, das in einem nach dem Krieg sehr viel kleineren Österreich seinen Stand als Weltstadt zu erhalten sucht:

„Man interessierte sich für alles, was es auf der Welt gab, noch so, als ob es auch für die Welt von Bedeutung sein könnte, wie man darüber denke, und man hielt an den spezifischen Neigungen Wiens fest, wie sie sich seit langem ausgebildet hatten, insbesondere der Musik. Ob man musikalisch war oder nicht, man ging auf den Stehplatz in Konzerte.“<sup>40</sup>

<sup>36</sup> Weinstein, Dorit: Einführung. Wien von der Jahrhundertwende bis zur Nazizeit: Kultur, Wissenschaft, Politik, Gesellschaft. In: Wien, wo sonst! Die Entstehung der Psychoanalyse und ihrer Schulen. Hg. von Oskar Frischenschlager. Wien/Köln/Weimar 1994, S. 9–25, S. 10.

<sup>37</sup> Canetti, Elias: *Das Augenspiel*. München/Wien 1985.

<sup>38</sup> Zu den literarischen Porträts bei Elias Canetti vgl. Geibig-Wagner, Gabriele: *Literarische Porträts in der Autobiographie von Elias Canetti (= Diss.)*. Würzburg 1990.

<sup>39</sup> Canetti: *Fackel im Ohr*, S. 137.

<sup>40</sup> Ebd., S. 137.

Deutlich wird hier die ironische Distanz, mit der Canetti dieses Ringen um alte Größe beschreibt, das sich auf eine ästhetische Ebene verlagert hat. Die Enttäuschungen der Vergangenheit, die „Diskreditierung“ der Monarchie<sup>41</sup> wird auf einer intellektuellen Ebene kompensiert.

Neben der Musik und der Literatur ist es die Psychoanalyse, die das Klima Wiens prägt. Fehlleistungen und der Ödipuskomplex werden von Canetti als zentrale Themen der Wiener Konversation dargestellt: „Um diese [Ödipus-Komplexe] raupte man sich, jeder wollte seinen, oder man warf sie auch Anwesenden an den Kopf.“<sup>42</sup> Trotz dieser erneut kritisch-ironischen Bezugnahme Canettis wird das Vereinigende dieser Modethemen deutlich. Unabhängig von politischen, kulturellen oder religiösen Positionen, ermöglichen Kunst und besonders die Analyse der menschlichen Psyche einen gemeinsamen Diskurs, der eher die Ähnlichkeiten, als die Unterschiede zwischen einzelnen Gruppen unterstreicht. Canetti zieht als Beispiel für diese kollektive Anwendbarkeit das Trauma des eben beendeten Krieges heran: „Viele, die aktiv daran teilgehabt hatten, waren nun zurückgekehrt. Sie wußten wohl, wozu sie – auf Befehl – imstande gewesen waren, und griffen begierig nach allen Erklärungen, die ihnen die Psychoanalyse bot.“<sup>43</sup> Die Schrecken des Krieges und die Fähigkeit des Menschen zu töten beschränken sich nicht auf eine Bevölkerungsgruppe, sondern stellen in ihrer Grausamkeit ein verbindendes Moment dar.

Trotz der Beschreibung eines intellektuellen, verbindenden Klimas in Wien, verweist Canetti in den Porträts der ihm Begegnenden auf die Besonderheiten und das Einzigartige dieser Personen hin. In der Charakterisierung seiner späteren Frau Veza Canetti verweist der Autor insbesondere auf ihre physische Auffälligkeit, die sie ihrer sephardischen Abstammung verdankt und die explizit als fremdartig bezeichnet wird:

„Vezas Fremdartigkeit wurde überall empfunden, sie fiel auf, wo immer sie sich befand. Eine Andalusierin, die nie in Sevilla gewesen war, aber davon sprach, als wäre sie dort aufgewachsen. In ‚Tausendundeine Nacht‘ war man ihr begegnet, schon als man zum erstenmal darin las. Auf persischen Miniaturen war sie eine vertraute Erscheinung.“<sup>44</sup>

<sup>41</sup> Vgl. Ebd., S. 136.

<sup>42</sup> Vgl. Ebd., S. 138.

<sup>43</sup> Ebd., S. 139.

<sup>44</sup> Canetti: Fackel im Ohr, S. 142.

In der Masse der Intellektuellen vieler Religionen und Kulturen in Wien ist es doch diese „orientalische“ Schönheit, die Canetti fasziniert. Auch an dieser Stelle wird die Bezugnahme auf die Vergangenheit deutlich, die für Veza's Identität eine wichtige Rolle zu spielen scheint. Ihr Zauber entsteht in dieser Darstellung gerade durch das Bewusstsein der spanischen Abstammung. Allerdings wird das Exotische ihrer Erscheinung von Canetti nicht nur auf das spanische Erbe zurückgeführt, sondern auch auf die Herkunft aus dem orientalischen Raum, zu dem Sarajevo, ehemals zum Osmanischen Reich gehörig, ebenfalls zählte.

Auch wenn Canetti sephardischen „Kastenstolz“ anprangert, so wird der interkulturelle Kontakt dennoch durch die Sprache limitiert. Bereits in den oben angeführten Darstellungen Wiens bei Canetti wurden die Bedeutung des intellektuellen Austausches und die Notwendigkeit gemeinsamer Themen für ein integratives Zusammenleben deutlich. Dass eine Integration nicht in allen Fällen gelingen kann, zeigt Canetti am Beispiel des Suizids seines galizischen Kommilitonen Backenroth.<sup>45</sup> Bedeutung erhält diese Erinnerung im Kontext der Frage nach Assimilation und der Bewahrung des Eigenen. Von Backenroth heißt es, er spreche nur Jiddisch und Polnisch und kaum Deutsch.<sup>46</sup> Dieser Umstand isoliert ihn von den anderen und zwingt ihn zu einer Einsamkeit, die ihn schlussendlich am Leben verzweifeln lässt. Canetti dagegen nimmt in dieser Episode die Position des Beobachters ein, der die Faszination des Fremden verspürt, sich aber nicht traut, die Grenze sprachlicher Unkenntnis zu überschreiten. Dass diesem Verhalten nicht nationale Vorurteile zugrunde liegen, zeigt er durch die Gespräche mit der russische Jüdin Eva Reichmann, in denen die Perspektive des interessierten Beobachters modelliert wird. Die Position Evas in dieser Situation unterstreicht die Bedeutung der Sprache und der Kunst für Integration und Zusammenleben:

„Ernst nahm sie die Juden, die sich kraft der zugehörigen Literatur einer Sprache vollkommen assimiliert hatten, ohne dabei zu nationalen Berserkern zu werden, und da sie sich Vorurteilen nationaler Art konsequent versagte, blieben ihr nur welche gegen Juden übrig, die auf dem Wege zu dieser freien Gesinnung steckengeblieben waren.“<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Ebd., S.216f.

<sup>46</sup> Ebd., S.209.

<sup>47</sup> Ebd., S.213f.

Von Canetti ironisch akzentuiert, wird die Problematik dieser auf Assimilation gerichteten Haltung angedeutet. Dennoch zeigt sich auch an diesem Beispiel die Bedeutung, die im Werk Canettis dem Schreiben beigemessen wird. Zugehörigkeit entsteht durch die Teilhabe an einer Sprache und der Möglichkeit, sich in dieser auszudrücken. Dass die Möglichkeit einer Zugehörigkeit über Assimilation, Sprache und Kunst durch die Shoah falsifiziert wird, ist eine Wendung, die erst in der Retrospektive deutlich wird.

### **Resümee**

Identität wird als Lebenserzählung verstanden, zusammengesetzt aus persönlichen Mythen, die nicht fiktional sind, aber doch selegiert werden. Die Erlebnisse der Kindheit liefern dazu Motive und Stoffe, die jeden einzelnen ein Leben lang begleiten. Canettis Kindheitserfahrungen lassen sich zwei Eckpunkten zuordnen: Zum Einen sind die frühkindlichen Erlebnissen in der bulgarischen Heimat durch die sephardische Tradition, verkörpert in der Figur des Großvaters, prägend. Zum Anderen ist es die frühe Erfahrung der Migration und der Loslösung vom Ort der Geburt. Zwischen diesen beiden Polen spannen sich die Lebensthemen, die Canetti in seiner Autobiographie anführt: Sefarde zu sein in Abgrenzung zu Aschkenasen und anderen Religionen; Wiener zu sein als Mitglied eines multikulturellen Wiens; Europäer zu sein, losgelöst durch Migration von einem geschlossenen Konzept der Heimat; und vor allem deutschsprachiger Autor zu sein, in Zugehörigkeit zu einem identitätsstiftenden Sprachraum.

# Die Schatten des Tals von Ronceval. Sepharads Spuren bei Heinrich Heine

von Elvira Grözinger

## Zusammenfassung

Heinrich Heine (1797–1856) als Nachfahre sephardischer Juden mütterlicherseits verfasste mehrere Werke mit spanischer Thematik, die Bezug zu seinem Judentum und den persönlichen Traumata („marranische Haltung“) haben. Die damit verbundenen Chiffren „Vertreibung“, „Verrat“, „Niederlage“, „Verwundung“ u.ä. subsumierte er unter das Symbol des *Tals von Ronceval*, den Todesort des legendären Roland, der zu des Dichters literarischen Alter Egos zählt.

## Abstract

Heinrich Heine (1797–1856), considered as a Sephardic Jew on his mother's side, has written several works with a Spanish context connected to his Judaism and biographical traumas diagnosed as “a Marrano pose”. They impart the codes of “betrayal”, “defeat”, “displacement” and “harm” and are subsumed under the symbol of the *valley of Ronceval* where one of his literary alter egos, the legendary knight Roland, was betrayed and killed.

## Einleitung

Im Laufe seines Lebens verfasste Heinrich Heine mehrere Werke mit spanischer Thematik, die allesamt Bezug zu seinem Judentum und den persönlichen Traumata haben. Sie sind mit den Chiffren „Vertreibung“, „Verrat“, „Niederlage“, „Verwundung“ und ähnlichen verbunden und werden bei ihm, wie im Folgenden dargelegt, oft unter das Symbol des Tals von Ronceval, den Todesort des legendären Roland, subsumiert. Heine, wohl mütterlicherseits Nachfahre sephardischer Juden, verbrachte die letzten 26 Jahre seines Lebens im französischen Exil, um – vergeblich – Metternichs Zensurbehörde und deutscher Judenfeindschaft zu entgehen. Seine unbestrittene Affinität zu

Spanien, Frankreichs Nachbarland, die „spanische“ beziehungsweise „iberische Dimension“,<sup>1</sup> die in seinen Werken bereits früh und immer wieder zutage tritt, blieb von der Literaturwissenschaft natürlich nicht unbemerkt und wird als seine „marranische Haltung“ diagnostiziert.<sup>2</sup> Heine trat 1825 zum Protestantismus über, was er jedoch selbstironisch als „Entréebillet zur europäischen Kultur“ relativierte und bald bereute: „Ich bin jetzt bei Christ und Jude verhaßt. Ich bereue sehr dass ich mich getauft hab“.<sup>3</sup> Als deutscher Jude der Vor-Emanzipationszeit und Exilant lehnte er zunächst die Taufe ab, vollzog sie schließlich jedoch selbst, was in dem „spanischen Kontext“ eine wichtige Rolle spielt, denn zu den Merkmalen der jüden- und mauren-feindlichen spanisch-katholischen Politik der Reconquista-Zeit zählten die Zwangstaufen. Hierin liege, so Briegleb, Heines „marranische“ Achillesverse: „Als seelische Katastrophe einer Assimilationskarriere hat der Taufakt mit seiner Vorgeschichte und in seiner theologischen Überflüssigkeit sich Heines Existenz eingegraben und brennt lebenslang.“<sup>4</sup> Schon früher sah man dies ähnlich:

„[...] Er hat die Taufe oft als belanglosen Akt dargestellt, den die Umstände unbedingt erforderten. In Wahrheit hat er sie als persönliche Demütigung empfunden [...] Nach der Taufe hat Heine sein jüdisches Empfinden mit größerer Rücksichtslosigkeit zum öffentlichen Ausdruck gebracht als früher.“<sup>5</sup>

Heine war 1822–1823 Mitglied im Berliner Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden und als Autodidakt auf dem Gebiet der jüdisch-spanischen Geschichte dort vielfach auf die vorhandene Sekundärliteratur sowie die Hilfe von Leopold Zunz und Moses Moser angewiesen. Die Fiktionalität seines Spanienbildes geht aus seinen zahlreichen Briefen und Archivmaterial besonders zum *Rabbi von Bacherach* hervor.<sup>6</sup> Zu Heines zahlreichen literarischen Alter

<sup>1</sup> Krobbe, Florian: Kollektivautobiographien Wunschaubiographien. Marranenschicksal im deutsch-jüdischen historischen Roman. Würzburg 2002, S. 50.

<sup>2</sup> Briegleb, Klaus: Bei den Wassern Babels. Heinrich Heine, jüdischer Schriftsteller in der Moderne. München 1997, S. 7.

<sup>3</sup> Heinrich Heine. Säkularausgabe. Bd. 20. Bearbeitet von Fritz H. Eisner. Berlin (Ost), Paris 1970, S. 234 (zitiert als HSA); Grözinger, Elvira: Heinrich Heine. Deutscher Dichter, streitbarer Publizist, politischer Emigrant. Berlin 2006, S. 22.

<sup>4</sup> Briegleb: Bei den Wassern Babels, S. 12.

<sup>5</sup> Bieber, Hugo: Heinrich Heine. Jüdisches Manifest. Eine Auswahl aus seinen Werken, Briefen und Gesprächen. Zweite erweiterte Auflage der „Confessio Judaica“. New York 1946, S. iii und v.

<sup>6</sup> Fingerhut, Karlheinz: Spanische Spiegel. Heinrich Heines Verwendung spanischer Geschichte und Literatur zur Selbstreflexion des Juden und des Dichters. In: Heine Jahrbuch 31 (1992),

Egos gehörte die legendäre Figur des Ritters Roland. Wegen der Zensur setzte Heine in der unsicheren Existenz als freier Schriftsteller zwischen der kompromissreichen *Raison d'être* sowie dem Impetus zur Polemik Mystifikation, Verstellung und „doppelte Buchhaltung“ als Strategien ein.<sup>7</sup> Die zahlreichen Spuren und zum Teil falschen Fährten, die der Dichter hinterlassen oder gelegt hat, führen mehrfach ins Tal von Ronceval.

### Der Traum von Al-Andalus

Schon in seiner Bonner Universitätszeit (1819/1820) hatte Heine in den Vorlesungen von August Wilhelm Schlegel über die italienische und spanische Literatur gehört, welche ihm zu einer Projektionsfläche für eigene Probleme werden sollte. Die Romantiker sahen den Sieg des Christentums über die Moslems als Befreiung, während sie die gleichzeitige Verfolgung der Juden durch spanische Katholiken ausblendeten. Heine hat wahrscheinlich auch die romantisierenden Schilderungen von Washington Irving (1783–1859) gekannt, der Spanien bereiste und 1829 die *Geschichte der Eroberung Granadas* veröffentlichte, denen 1832 die *Geschichten der Alhambra* folgten. Der Dichter, als jüdischer Religions-Skeptiker, ja -Kritiker, der sich als Nachfolger der Sepharden sah, identifizierte sich mit den unterlegenen Mauren und Juden. Für Heine war das muslimische Andalusien ein Arkadien, die Vertreibung daraus, eine Vertreibung aus dem Paradies,<sup>8</sup> gemäß dem idealisierten Bild einer angeblich ausschließlich friedlichen Koexistenz zwischen Moslems und Juden im Spanien des „goldenen Zeitalters“.<sup>9</sup> Doch schon der in Auschwitz ermordete

S. 113. Siehe auch Rosenthal, Ludwig: Einige Glossen zu dem Notizblatt Heines für den ‚Rabbi von Bacherach‘ mit der Überschrift ‚Vita Abarbanelis‘ im Heine-Archiv Düsseldorf. In: Heine Jahrbuch 10 (1971), S. 20–25.

<sup>7</sup> Grözinger, Elvira: Die „doppelte Buchhaltung“. Einige Bemerkungen zu Heines Verstellungsstrategie in den „Florentinischen Nächten“. In: Heine Jahrbuch 18 (1979), S. 65–83.

<sup>8</sup> Wergin, Ulrich; Sauerland, Karol (Hg.): Literatur und Theologie. Schreibprozesse zwischen biblischer Überlieferung und geschichtlicher Erfahrung. Würzburg 2005, S. 58.

<sup>9</sup> Roth, Cecil: A History of the Marranos. Philadelphia 1947, S. 8: „With the coming of the Arabs, A Golden Age was initiated for the Jews of Spain.“ Roth macht allerdings eine Einschränkung: „The long tradition of tolerance as interrupted with the invasion of the Almoravides, at the beginning of the twelfth century. When the Puritan Almohades, a North African sect, were summoned to the Peninsula in 1148 to check the threatening advance of the Christian powers, the reaction became drastic.“ Roth erklärt in *The Spanish Inquisition*. New York 1964, S. 131 f., dass die Inquisition keine Juden, sondern die „Marranen“, also die Neuen Christen, die früher Juden waren, verfolgte. Diese Unterscheidung ist m. E. für unseren Zusammenhang unerheblich.

Fritz Heymann, Autor des Buches *Der Chevalier von Geldern*, korrigierte das vermeintliche Idealbild muslimisch-jüdischer Symbiose:

„Die Juden, deren Erleben sich fast überall im Dunkel des Ghettos zwischen Lernen und Schachern, in Angst und Not abspielte, hatten die dunkle Erinnerung an Glorie und Größe der spanischen Juden im Gedächtnis behalten, sie klammerten sich daran und ließen nicht davon los. Es war ein Trost, es war Hoffnung und Halt der Menschen im Elend. In den Dramen und Gedichten Heinrich Heines, im ‚Almanson‘, in der ‚Dona Clara‘, finden wir den Niederschlag dieses Fühlens, finden wir den Ritter, der sich seiner verliebten Dame als Jude offenbart, den edlen Abarbanel im ‚Rabbi von Bachrach‘ [sic], der herumschamutierte, die Laute schlägt, sie Sporen klingen läßt. Aber so, wie Heine und seine Zeitgenossen, wie noch Schriftsteller unserer Tage die Juden Spaniens und Portugals sehen, waren sie nie. Doch so, wie die jüdischen Historiker bis auf diesen Tag die Geschichte der Marranen darstellen, so war es auch nicht. So war es nicht, wenn man die Akten und Urkunden heranzieht. Das will ich zeigen. Geschichtliche Wahrheit ist stets relativ – das wissen wir.“<sup>10</sup>

Trotz der hohen intellektuellen Leistungen waren Juden wie andere Nichtmuslime für die herrschenden Moslems bloß als Dhimmis, d. h. Schutzbefohlene, von der Gnade der jeweiligen Herrscher abhängig und verpflichtet, an diese einen Tribut, zu entrichten. Diese gerne beschworene interreligiöse „Symbiose“ hatte also ihre Schattenseiten. Im 12. Jahrhundert gab es die „gleichzeitige Verfolgung der Juden von Seiten der Kreuzfahrer in Frankreich und Deutschland und der Almohaden in Afrika und Spanien“, welche „das Haus Jakobs von dem Erdboden zu vertilgen“ drohte.<sup>11</sup> Die Almohaden, fanatische Scharia-Anhänger, forderten entgegen dem Toleranzgebot<sup>12</sup> auch von den Juden den Übertritt zum Islam, die deshalb aus ihren Gebieten flüchten mussten. Im Spanien der Reconquista und der Inquisition, wie anderswo, wurden Juden vor allem von Christen verfolgt – den Spitzeln, Denunzianten und

<sup>10</sup> Tod oder Taufe. Vertreibung der Juden aus Spanien und Portugal, Vorwort und Anhang von Julius H. Schoeps. Frankfurt am Main 1988 (Nachdruck 1992), S. 13–14, vermutlich 1940 im Amsterdamer Exil verfasst.

<sup>11</sup> Zuerst 1861: Graetz, Heinrich: Geschichte der Juden von Maimunis Tod (1205) bis zur Verbannung der Juden aus Spanien und Portugal. Bd. 6, Leipzig o.J.(?), S. 146.

<sup>12</sup> Lewis, Bernard: The Jews of Islam. Princeton 1987, S. 52. Einer der berühmtesten jüdischen Flüchtlinge vor den Almohaden war der Religionsphilosoph Moses Maimonides (Rabbi Mosche ben Maimon, auch RaM-baM, 1135–1138 bis 1204). Die Alternative zur Emigration wäre Taufe oder Tod gewesen.



Verrätern ausgeliefert, die sie oft auf den Scheiterhaufen führten,<sup>13</sup> so dass sich die Almohadenzeit im Bewusstsein der Nachgeborenen wie Heine bloß als eine Episode der muslimisch-jüdischen Geschichte tradierte.

Nach dem Ende der muslimischen Ära war es zur endgültigen Vertreibung der Juden aus Spanien durch das katholische Königspaar Isabella und Ferdinand gekommen. Jüdische Financiers, allen voran Isaak Abravanel und Abraham Senior, hatten den Sieg über die Mauren ermöglicht,<sup>14</sup> was aber durch das Alhambra-Edikt vom 31. März 1492 übel entgolten wurde: Den Juden blieben nur vier Monate Zeit, um Taufe oder Auswanderung ohne Hab und Gut zu wählen. Doch auch die getauften Juden, heute vor allem nur noch „Conversos“, auch „Marranen“ genannt, wurden als angebliche Kryptojuden argwöhnisch von der Inquisition beobachtet. Unter den Juden, die Andalusien verlassen mussten und in den Niederlanden Zuflucht fanden, soll auch die Familie von Heines Mutter gewesen sein, die den sephardischen Namen Peira trug (genannt Betty).<sup>15</sup>

Bei seinen spanischen Stoffen schöpfte Heine weitgehend aus dem kulturgeschichtlichen Fundus, zugleich waren sie aber stark autobiographisch gefärbt. Über seinen Onkel Simon de (sic!) Geldern, den Bruder seiner Mutter, der ja bekanntlich „van“ Geldern hieß, schrieb Heine, für den das französische Adelsprädikat „de“ einen besseren Klang hatte in seinen *Memoiren*:

„Es war eine Ehrenhaftigkeit in dem Manne, die an Rigorismus der Ehre in altspanischen Dramen erinnerte, und auch in der Treue glich er den Helden derselben [...]. Die Nachbarn nannten ihn den Doktor, aber nicht eigentlich wegen seiner Gelartheit, sondern weil sein Vater und sein Bruder Doktoren der Medizin gewesen.“<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Die spanische Inquisition bestand zwar offiziell bis 1834, zu Heines Lebenszeit, war aber nicht mehr aktiv.

<sup>14</sup> Don Isaak ben Juda Abravanel, auch Abravanel und Abarbanel, s. u. a. Netanyahu, Benzion: Don Isaac Abravanel: Statesman & Philosopher. Philadelphia, PA 2001; Kaplan, Joseph: Senear, Abraham. In: Encyclopedia Judaica. Bd. 18, Detroit, New York u. a. 2. Auflage 2007, S. 288–289.

<sup>15</sup> Sie trug nicht den christlichen Namen Elisabeth, wie Fritz J. Raddatz behauptet, allerdings könnte sie durchaus „stolz auf ihre sephardische Abkunft“ gewesen sein. Raddatz, Fritz J.: Taubenherz und Geierschnabel. Heinrich Heine. Eine Biographie. Weinheim, Berlin 1997, S. 1.

<sup>16</sup> Alle Werkzitate nach der Ausgabe von Briegleb, Klaus (Hg.): Heinrich Heine. Sämtliche Werke in zwölf Bänden. München 1976. Hier Bd. 11, S. 567–568 (fortan zitiert als: Briegleb: Heinrich Heine).

Besonders faszinierend jedoch fand Heine den Bruder seines Großvaters, den Großonkel, ebenfalls Simon van Geldern mit Namen, „den man den Chevalier oder den Morgenländer nannte“ und den er seinen „morgenländischen Doppelgänger“ nannte. Dieser kleidete sich stets in türkische Gewänder und trat auf internationalem Parkett als Orientale auf. Dessen auf dem Dachboden gefundenes Notizbuch erschien dem jungen Heine als „der beste und kostbarste Fund“ und hatte Einfluss auf sein Werk: „In seinen Papieren wimmelte es von Amuletten, von magischen Quadraten und Zahlenpyramiden, er beherrschte den ganzen pseudo-mystischen Apparat [...]“.<sup>17</sup> Eine dieser gefundenen Zeichnungen stellt einen Globus mit hebräischen Bezeichnungen für die Himmelsrichtungen, Kontinente und Klimazonen dar, oben von einer Krone geschmückt, auf einem Sockel stehend, versehen mit einer hebräischen, und nicht wie damals für aschkenasische Juden üblich, jüdisch-deutschen Beschreibung des Urhebers:

„Ich, der Autor, der Niedrige und Verachtete, dessen Name Schim'on, Sohn meines Herrn und Vaters, meines Lehrers, Fürsten, Ernährers und Führers, des Ehrwürdigen Rav Rabbi Elieser, sein Schöpfer und Erlöser behüte ihn, aus Düsseldorf, genannt Simon von Geldren [sic].“<sup>18</sup>

## Die Schatten des Tals von Ronceval

Wie weiter unten ausgeführt wird, hat der durch Verrat ums Leben gekommene Roland bereits seit Heines Frühwerk eine Rolle gespielt. Heine konnte sich mit dem Ritter identifizieren, da er selbst oft enttäuscht wurde und sich hintergangen fühlte: Sein Traum von der Gleichberechtigung in der Heimat zerplatzte, als das 1812 von Napoleon I. in den von ihm besetzten Gebieten, darunter Düsseldorf, eingeführte Judenemanzipationsedikt 1823 durch

<sup>17</sup> Ebd., S.272.

<sup>18</sup> Ebd., S.272. S. Abbildung des Globus bei Ziegler, Edda: Heinrich Heine. Leben und Werk. Zürich 1993, S.11. Der Text ist angelehnt an den Babylonischen Talmud, bSchabbat 103 a-b. Der Dichter und Übersetzer von u. a. Lord Byron und Heine ins Hebräische, David Frischmann (1859–1922), veröffentlichte zum 50. Todestag des Dichters „17. Februar 1906“ Heinrich Heines Texte und einige Briefe vor allem an Moses Moser in hebräischer Übersetzung, und einleitend transkribierte er diese Zeichnung. Darin schrieb er über den Oheim Simon, er hätte Amulette ausgestellt ([benyehuda.org/frischmann/heinrich.html](http://benyehuda.org/frischmann/heinrich.html), angesehen am 31.08.12). Das war also eine klassische jüdischen Tätigkeit als Wundermann, ein Ba'al-Schem, der mit Hilfe der Kabbala heilt und Wunder tut. Vgl. Grözinger, Karl E.: Der Ba'al Schem von Michelstadt. Frankfurt am Main, New York 2010.

Preußen teilweise wieder aufgehoben wurde, so dass die Gleichberechtigung und Heines eigene Karriere zum Stillstand kamen. Derartige Enttäuschungen und Niederlagen flossen in seine Werke mit der „spanischen Dimension“ ein.<sup>19</sup> Aus vielen seiner Freunde wurden Feinde oder gegen ihn verbündete Verräter, darunter seine eigenen Verwandten, die ihm auf vielfältige Weise zu schaden vermochten. Ob im persönlichen oder beruflichen Leben, fühlte er sich immer wieder und meist berechtigterweise, betrogen, so auch durch seinen Verleger Campe. Deshalb versetzte sich Heine immer wieder in die verratenen, unglücklichen Helden seiner Werke – nicht nur Almansor, Don Quichote oder den „Marranen“ Isaak Abarbanel, den „Ewigen Juden“ (juif errant) Ahaswer, Orpheus, Lazarus oder Hiob, vor allem aber in Roland.

Um eine unverschuldete Niederlage, hier der Mauren im Spanien der Reconquista, ging es bereits in Heines erstem Theaterstück *Almansor* von 1820–1821, mit der berühmten Stelle „Das war ein Vorspiel nur, dort wo man Bücher/verbrennt, verbrennt man auch am Ende Menschen“.<sup>20</sup> Sein Held, der junge Moslem Almansor, kehrt aus dem Exil in seine spanische Heimat zurück, denn seine Jugendliebe Zuleima war ihm zur Frau versprochen worden, da beide aus befreundeten Familien stammen. Nach der Rückeroberung Granadas ist Zuleimas Familie zum Christentum übergetreten und sie heißt nun Clara. Einem Gerücht nach sei Almansor im Exil ums Leben gekommen, wohin er mit seinen Eltern Abdullah und Fatima gegangen war, weil sie dem Islam treu bleiben wollten. In Wahrheit ist Aly, der nun katholische Vater Zuleimas, Almansors Vater, denn die beiden Familien hatten ihre Kinder vertauscht, so dass Zuleima die Tochter Abdullahs, ist.<sup>21</sup> Almansor erfüllte den letzten Wunsch seiner Mutter, ihre wirkliche Tochter Zuleima aufzusuchen, die jedoch im Begriff ist, den Schwindler Don Enrique zu heiraten. Mit Hilfe seines treuen Dieners Hassan entführt Almansor sie jedoch kurz davor nach einem Kampf mit den Spaniern, wobei beide verwundet werden. Als Aly erfährt, dass der Entführer Zuleimas sein totgeglaubter Sohn Almansor ist, lässt er nach den beiden suchen. Doch Almansor, der Zuleima zuliebe ebenfalls bereit war, seinerseits ein Christ zu werden, argwöhnt in Alys Leuten Verfolger und stürzt sich mit Zuleima von einem Felsen in den Tod.

<sup>19</sup> Siehe auch Jäger, Anne Maximiliane: „Besäß auch in Spanien manch' luftiges Schloß“. Spanien in Heinrich Heines Werk. Stuttgart, Weimar 1999.

<sup>20</sup> Briegleb: Heinrich Heine. Bd. 11, S. 285.

<sup>21</sup> Anklänge an Lessing sind bekannt, hier an Recha im *Nathan der Weise*.

Diese Tragödie hat in Heines Schaffen eine Schlüsselrolle, denn sie wurde zum Fiasko, bei der Uraufführung im August 1823 in Braunschweig von anti-jüdischen Zuschauern ausgepiffen.<sup>22</sup> Die Geschichte hat Parallelen zu Heines Lebenssituation und seinem Hadern mit dem Christentum: „Im Jahr ihrer Niederschrift, 1820, erfährt Heine in Bonn und Göttingen die antisemitischen Ausgrenzungsstrategien einer christlich-nationalen Studentenschaft“.<sup>23</sup> Das Schicksal der verfolgten Mauren spiegelt das Schicksal der Juden im Spanien des Jahres 1492 wider, dabei zugleich den zeitgenössischen Mangel an Liberalität und die unwürdige Situation der deutschen Juden implizierend. Das Stück wurde nie wieder aufgeführt, Heine war als Dramatiker gescheitert. Heine, damals zudem unglücklich in seine Hamburger Cousine Amalie verliebt, transponiert sein Liebesleid auf die Figur der Zuleima-Donna Clara, die, treulos, einen anderen heiraten wollte. Es fällt auf, dass Heine den Helden hier stets mit dem hebräischen und nicht dem arabischen Wort für Sohn „Almansor ben Abdullah“, statt „ibn Abdullah“, tituliert.<sup>24</sup>

Das Motiv der Treulosigkeit, nebst anderen Widrigkeiten, gehört zu den Konstanten in Heines Leben und Werk. Bereits der Jüngling dichtete ironisch: „Ich weiß eine alte Kunde,/Die hallet dumpf und trüb:/Ein Ritter liegt liebeswunde,/Doch treulos ist sein Lieb.“<sup>25</sup> Später folgten Geliebte, die ihn, wie sich herausstellte, mit der tödlichen Geschlechtskrankheit ansteckten. Noch in seinen letzten Gedichten taucht bei dem sterbenden Dichter sein früher spanisch-maurischer tragischer Held Almansor auf, der zu den Verlierern gehörte, wie sich Heine selbst empfand: „Der sterbende Almansor“:

„Auf die schlafende Zuleima/Fallen Tränen, glühend heiße;/Meiner Tränen Flut benetzt/Ihre Hand, die schwanenweiße.//Auf die schlafende Zuleima/Fällt mein Blut in roten Tropfen;/Und sie seufzet schwer im Traume,/Und das Herzchen hör ich klopfen.//Ach! der Schmerz ist stumm geboren,/Ohne Zunge in dem Munde;/Hat nur Tränen,/hat nur Blut,/Blut aus tiefer Todeswunde.“<sup>26</sup>

<sup>22</sup> Zur plastischen Darstellung dieses traumatischen Vorfalles, s. Steinberg, Werner: Der Tag ist in die Nacht verliebt. Halle (Saale) 1970, S. 262–264.

<sup>23</sup> Hessing, Jakob: Der Traum und der Tod. Heinrich Heines Poetik des Scheiterns. Göttingen 2005, S. 173. Auch: Hörisch, Jochen: Heine in Göttingen. Geschichte einer produktiven Traumatisierung. In: Heine Jahrbuch 84 (1984), S. 9–21.

<sup>24</sup> Briegleb: Heinrich Heine. Bd. 11, S. 280.

<sup>25</sup> Der Wunde Ritter aus Buch der Lieder. Romanzen. Briegleb: Heinrich Heine. Bd. 1, S. 7.

<sup>26</sup> Nachgelesene Gedichte 1845–1856. II. Abteilung. Briegleb: Heinrich Heine. Bd. 11, S. 312.

Der bereits früh erkrankte Heine, kämpfte jahrelang vergeblich gegen die „Todeswunde“, die ihm – dem verwundbaren Helden – „zugefügte“ Erkrankung, wohl die Syphilis,<sup>27</sup> die er „die Darre meines Rückgratmarks“ nannte.<sup>28</sup> Dies ist auch ein wiederkehrender Topos der Gedichte seiner letzten Schaffensphase im *Romanzero* (1851).

Der Chiffre für den Verrat des Edlen und Guten durch das Böse aus dem französischen Nationalepos *La Chanson de Roland*, dem Tal von Ronceval in den spanischen Pyrenäen, blieb Heine in seinem Werk langezeit der frühen Jugend bis zu seinem unvollendeten Epos über den Bären *Atta Troll* von 1841 (1843 erschienen) treu.<sup>29</sup> Trolls Tod im Tal von Ronceval „schlägt eine assoziative Brücke zu Begriffen wie ‚Heimtücke‘, ‚Verrat‘ und ‚Reaktion‘, die ihrerseits eng mit dem Kampf zwischen Christen und Sarazenen verbunden sind“.<sup>30</sup> Heine verbrachte mit seiner Lebensgefährtin Mathilde den Sommer 1841 im Pyrenäen-Kurort Cauterets und soll damals kurz über die Grenze nach Spanien und in sein mythisches Tal von Ronceval gewandert sein, was jedoch fraglich ist.<sup>31</sup> Dort erfuhr er von den Attacken der Börne-Freunde gegen ihn, nachdem sein *Ludwig Börne. Eine Denkschrift (1819–1840)*, eine Abrechnung mit dem früheren Ko-Emigranten und späterem „nazarenischen“ Gegner, 1840 erschienen war. Zu dem Epos inspirierte Heine das Gefühl der erneuten Bedrohung, da er von einem in der *Denkschrift* beleidigten Mann geohrfeigt wurde und im anschließenden Duell leichte Verletzungen erlitt. Der 1837 in Paris verstorbene Börne war in seinen *Briefen aus Paris (1832–1834)* auch nicht zimperlich mit Heine umgegangen, dem er Verrat an der Revolution vorwarf. Heine empfand nun seine Replik als berechtigt und sah sich erneut als Opfer einer Intrige.<sup>32</sup> *Atta Troll* handelt von dem gefangenen, mit seiner Partnerin Mumma abgerichteten gleichnamigen Tanz-Bären, der die Freiheit vermisst und sich von seinen Ketten losreißt, um allein zu seinen Bärenkindern in einer Höhle im Tal von Ronceval zu flüchten:

<sup>27</sup> Grözinger, Elvira: Im Venusberg. Zu Gesundheit und Krankheit bei Heinrich Heine zwischen Eros und Thanatos. In: PaRDeS 12 (2006), S. 52–67.

<sup>28</sup> Lamentationen Nr. 9. Briegleb: Heinrich Heine. Bd. 11, S. 327.

<sup>29</sup> Vgl. *La Geste du Roi. La Chanson de Roland*. In: Cohen, Gustave: *Anthologie de La littérature française du Moyen-Age*. Paris 1955, S. 25–33.

<sup>30</sup> Fingerhut: *Spanische Spiegel*, S. 122.

<sup>31</sup> Woesler, Winfried: *Heines Tanzbär. Historisch-literarische Untersuchungen zum „Atta Troll“*. Hamburg 1978.

<sup>32</sup> Dazu schon Windfuhr, Manfred: *Heinrich Heine. Revolution und Reflexion*. Stuttgart 2. überarbeitete Auflage 1976, S. 176ff.

„Ronceval, du edles Tal! Wenn ich deinen Namen höre,/Bebet und duftet mir im  
Herzen/Die verschollne blaue Blume!//Glänzend steigt empor die Traumwelt/  
Die jahrtausendlich versunken, // [...] Und es klirrt und tost! Es kämpfen/  
Sarazen und Frankenritter;/Wie verzweifelnd, wie verblutend/Klingens Rolands  
Waldhornrufe!//In dem Tal von Ronceval,/Unfern von der Rolandsscharte – /so  
geheißen, weil der Held,/Um sich einen Weg zu bahnen [...]“<sup>33</sup>

Die satirische Bärengeschichte thematisiert auch den Kampf um die „heilgen/  
Angeborenen Menschenrechte“: „Kinder, uns gehört die Zukunft!//Dächte  
jeder Bär, und dächten/Alle Tiere so wie ich,/Mit vereinten Kräften würden/  
Wir bekämpfen die Tyrannen“<sup>34</sup> Hörbar wird hier sowohl Heines Alter Ego  
als auch ein Gegenecho, in dem seine Vision der Gleichberechtigung der  
Juden in den deutschen Landen sarkastisch ausgebreitet wird, Richard Wagners  
antisemitische Ausfälle von 1850 antizipierend:<sup>35</sup>

„Ja, sogar die Juden sollen/Volles Bürgerrecht geniessen/Und gesetzlich  
gleichgestellt sein/Allen andern Säugetieren.//Nur das Tanzen auf den Märkten /  
Sei den Juden nicht gestattet;/Dies Amendement, ich mach es/Im Interesse meiner  
Kunst.//Denn der Sinn für Stil, für strenge/Plastik der Bewegung, fehlt/Jener  
Rasse, sie verdürben//Den Geschmack des Publikums.“<sup>36</sup>

Da Heine das Werk als „das letzte Waldlied der Romantik“ ironisierend  
verklausulierte,<sup>37</sup> wird Atta Troll, der seine Bärin sehr vermisst, von der Hexe  
Uraka, einem Relikt der Romantik, aufgespürt. Sie gibt sich für die Bärin aus  
und lockt Atta Troll aus dem Schutz seiner Höhle in die Falle. Gleich Roland  
und Heine selbst wird er ein Opfer der Intrige und von dem ihm nachjagenden

<sup>33</sup> Briegleb: Heinrich Heine. Bd. 7, S. 503.

<sup>34</sup> Ebd., S. 510.

<sup>35</sup> Den Aufsatz „Das Judenthum in der Musik“, publizierte Wagner in Zürich unter einem Pseudonym und druckte ihn 1861 eigens erweitert als Broschüre. Darin giftet Wagner, dass „Der Jude“ an sich unfähig sei, „weder durch seine äußere Erscheinung, seine Sprache, am allerwenigsten aber durch seinen Gesang, sich uns künstlerisch kundzugeben“. Am Beispiel Heinrich Heines meinte er zu belegen: „Ich sagte oben, die Juden hätten keinen wahren Dichter hervorgebracht. Wir müssen nun hier Heinrich Heines erwähnen [...]. – Er war das Gewissen des Judenthumes, wie das Judenthum das üble Gewissen unsrer modernen Civilisation ist.“ Dabei hatte Wagner ohne Skrupel Heines Version des *Fliegenden Holländer* für seine eigene Oper benutzt. Vgl. Windfuhr, Manfred: Heines Fragment eines Schelmenromans. „Aus den Memoiren des Herren von Schnabelewopski“. In: Koopmann, Helmut (Hg.): Heinrich Heine. Wege der Forschung. Darmstadt 1975, S. 255, Anm. 26.

<sup>36</sup> Briegleb: Heinrich Heine. Bd. 7, S. 511.

<sup>37</sup> Ebd., S. 570.

Ziegenhirten, Urakas Sohn Laskaro, erschossen. Heine hatte ja schon in seinen *Reisebildern* von 1830 dargelegt, warum er sich zu den Gejagten zählte:

„[...] Der Sinn für das Edle, Schöne und Gute läßt sich oft durch Erziehung den Menschen beibringen; aber der Sinn für die Jagd liegt im Blute. Wenn die Ahnen, schon seit undenklichen Zeiten, Rehböcke geschossen haben, so findet auch der Enkel ein Vergnügen an dieser legitimen Beschäftigung. Meine Ahnen gehörten aber nicht zu den jagenden, viel eher zu den Gejagten, und soll ich auf die Nachkömmlinge ihrer ehemaligen Kollegen losdrücken, so empört sich dawider mein Blut. Ja, aus Erfahrung weiß ich, daß, nach abgesteckter Mensur, es mir weit leichter wird, auf einen Jäger loszudrücken, der die Zeiten zurückwünscht, wo auch Menschen zur hohen Jagd gehörten. Gottlob, diese Zeiten sind vorüber! [...]“<sup>38</sup>

Man muss *Atta Troll* augenzwinkernd lesen. Heines ironische Kommentierungen des Geschehens sollen sein eigentliches emanzipatorisches Anliegen gleich wieder relativieren, nicht zuletzt aus editorischen Gründen. Der Bär mit Börne-Zügen,<sup>39</sup> wird als politisch unbedarft, wenn nicht blind, reaktionär, ja im Grunde als ein Antisemit porträtiert. Heines Sympathie gilt ihm nur als Opfer des Verrats. Dies ist in der Chiffre des Tals von Ronceval enthalten: dem mehrschichtigen und auch für Heine wiederum typisch widersprüchlichen Roland-Kontext, der schon in Heines frühesten Texten präsent ist – so seit 1820 (am 7. März): „Oben auf dem Rolandseck/Saß einmal ein Liebesgeck [...]“<sup>40</sup> und in Heines Gedicht *An eine Sängerin* aus seiner ersten Publikation, dem *Buch der Lieder* (1827), heißt es:

„Die Märchen fangen an zu leben,/Die Ritter steigen aus der Gruft;/Bei Ronzisvall da gibts ein Streiten,/Da kommt Herr Roland herzreiten,/Viel kühne Degen ihn begleiten,//Auch leider Ganelon der Schuft.//Durch den wird Roland schlimm gebettet,/Er schwimmt in Blut, und atmet kaum;/Kaum mochte fern sein Jagdhornzeichen/Das Ohr des großen Karls erreichen,/Da muß der Ritter schon erleichen –/Und mit ihm stirbt zugleich mein Traum [...]“<sup>41</sup>

<sup>38</sup> Reisebilder, Die Nordsee. III. Abteilung. Briegleb: Heinrich Heine. Bd. 3, S. 224–225.

<sup>39</sup> Jäger: Besaß auch in Spanien, S. 223. Sie übersieht die Relevanz der Rolandfigur in Heines Werk und den grundlegenden Bezug zur Rolandssage, nur beiläufig anmerkend: „Hier erscheint der Bär als direkter Nachkomme des Helden Roland aus den Schlachten zwischen Sarrazen und Frankenritter“ (S. 203).

<sup>40</sup> Über den Studienfreund und Burschenschaftler Fritz von Beughem: Nachgelesene Gedichte 1812–1827. III. Abteilung. Briegleb: Heinrich Heine. Bd. 1, S. 260.

<sup>41</sup> Briegleb: Heinrich Heine. Bd. 1, S. 60–61.

Roland, Befehlshaber des christlichen fränkischen Heeres und einer der wichtigen Handlanger der christlichen Partei gegen die von Heine eigentlich favorisierten Mauren, hatte der Reconquista den Weg mitgeebnet. Die Sage um seinen Heldentod ist seit 1170, während der Kreuzzüge, in deutscher Übersetzung als *Rolandslied des Pfaffen Konrad* bekannt. Demnach soll der treue Knappe und Neffe Karls des Großen in der Schlacht vom 15. August 778 auf dem Eroberungszug durch das heidnische Spanien nach Verrat durch Ganelon, Karls Schwager und Rolands Stiefvater, im Tal des Roncesvalles gefallen sein. Ganelon hatte mit dem nur zum Schein zum Christentum übergetretenen „Mohrenkönig“ Marsilius eine Intrige gegen Roland gesponnen. Historisch wahrheitsgemäßer starb Roland in einem christlich-baskischen Hinterhalt, nachdem Karl der Große die Stadt Pamplona zerstört hatte. Die deutsch-nationalen und reaktionären Romantiker entdeckten die Konrad'sche Version wieder,<sup>42</sup> aber Heine übergang die christliche Siegesthematik und wählte für sich nunmehr die Symbolkraft des Ortes als trügerischer Falle: Täuschung und Enttäuschung lagen für ihn stets nah beieinander, ob in der Liebe oder in der Politik.

*Atta Troll* spielt in den romantisch besetzten Pyrenäen. Die zeitgenössischen Intrigen der spanischen Carlisten-Thronfolgekriege, thematisiert von Heines dichtenden Zeitgenossen, fügten sich hier in das Heinesche Schema. Er hatte „den spanischen Spiegel im Sinne seiner eigenen Geschichtsauffassung zurechtgebogen“,<sup>43</sup> wobei er hier wie anderswo parodistische und satirische Elemente einfügt. In der Vorrede zur *Atta Troll*-Ausgabe von 1847 hebt Heine eigens dessen satirischen und parodistischen Charakter hervor und lenkt damit in „Marranenart“, aus „Rücksichten und Zensurproblemen“ dessen Rezeption in eine bestimmte Richtung,<sup>44</sup> weg auch vom eigentlichen persönlichen Trauma der Entstehungszeit.<sup>45</sup>

<sup>42</sup> Neben der Edition durch Wilhelm Grimm im Jahre 1838 wurde der Rolandsstoff von Lord Byron, und in Deutschland von Schiller, Uhland, und Immermann, der 1819 das Trauerspiel *Das Thal von Ronceval* verfasste, ferner von Simrock, Eichendorff, Freiligrath, E. M. Arndt u. a. bearbeitet.

<sup>43</sup> Fingerhut: *Spanische Spiegel*, S. 118.

<sup>44</sup> Woessler: Heines Tanzbär, S. 49: „Am Beispiel Heines wird sichtbar, wie der Autor des 19. Jahrhunderts, der seinen Lebensunterhalt zum Teil mit Schreiben verdient, darauf angewiesen ist, die Aufnahme seiner Werke nicht dem Zufall zu überlassen, sondern zumindest die gedruckte Rezeption sorgfältig zu beobachten und möglichst frühzeitig zu seinen Gunsten zu beeinflussen.“

<sup>45</sup> Ebd., S. 23f.



## Wunden und Verrat

„Lange schon, jahrtausendlang/Kocht's in mir. Ein dunkles Wehel/Und die Zeit  
leckt meine Wunde,/Wie der Hund die Schwären Hiobs.“<sup>46</sup>

Auch das mit der „spanischen Dimension“ verknüpfte Romanfragment *Der Rabbi von Bacherach* (entstanden in zwei Etappen 1824–1826 und 1840) bewegt sich zwischen den bereits erwähnten Koordinaten von Leid, Verrat, Verwundung und Verstellung. Heine selbst verstellte sich, um mit Ironie die Zensoren zu verwirren, auf falsche Fährten zu führen. Diese „Sklavensprache“ verzieht man ihm selten, denn er hat die Verräter stets bloßgestellt. Als jüdischer Student in Bonn und Göttingen, kurz nach den Hep-Hep-Ausschreitungen (*Hierosolyma est perdita*) von 1819, spürte er ganz persönlich den Judenhass. Ende 1820 wurde er aus der nationalgesinnten Göttinger Burschenschaft ausgeschlossen und Anfang 1821, wegen eines Duells, von der Universität relegiert. Während ihm das unfreie und unwürdige Leben des zeitgenössischen Frankfurter Ghetto-Judentums rückschrittlich und fremd erschien, zeichnete er kontrastierend die gelehrten Juden im muslimischen Spanien als fortschrittlich und fast emanzipiert. Heine befasste sich in den Entstehungsjahren des Fragments mit den Fragen der jüdischen Geschichte und Gegenwart unter dem Aspekt der Judenemanzipation und der Aufklärung. Diese Themen fanden ihr Echo wiederum im spanischen Kontext und seinen oben genannten Implikationen. Den Hintergrund für den *Rabbi* bildet neben den persönlichen Problemen die allgemeine Lage der Juden in Preußen. Der *Rabbi* handelt von einer Ritualmordlegende, die Pogrome gegen Juden zur Folge hatte, als der ungeklärte Tod Werners von Oberwesel (oder Werner von Bacharach) von 1287 den Juden angelastet wurde. Werner galt bis 1963 als heiliger Märtyrer.

Hier kleidet Heine seine Kritik an den zeitgenössischen Zuständen erneut in ein kulturhistorisches Gewand, um den „großen Judenschmerz (wie ihn Börne nennt) aus[zu]sprechen“:<sup>47</sup> Nachdem Rabbi Abraham bei dem Pessachmahl unter dem auch Fremden gastlich angebotenen Sedertisch eine dort von solchen Fremden versteckte Leiche entdeckt, flieht er aus Bacharach, wohlweisend, dass ein Pogrom ansteht, mit seiner Frau Sara nach Frankfurt am Main.

<sup>46</sup> Romanzero, Jehuda ben Halevy II, Briegleb: Heinrich Heine. Bd. 11, S. 135.

<sup>47</sup> Brief an Moses Moser vom 18. Juni 1823 (HSA. Bd. 20, S. 97); Grözinger, Elvira: Heinrich Heines Fragment „Der Rabbi von Bacherach“ und seine kulturgeschichtliche Stellung (= Diplomarbeit). Universität Heidelberg 1970 (Typoskript).

Der Rabbi ist allerdings letztlich ein egoistischer Verräter an seiner bedrohten Gemeinde, was man Heine als Ungereimtheit vorwarf.<sup>48</sup> Jahrelang blieb das Fragment unbearbeitet und erst aus Anlass der sogenannten Damaskusaffäre 1840,<sup>49</sup> als eine Ritualmordanklage gegen die im Osmanischen Reich lebenden unschuldigen Juden erhoben wurde, hat Heine weiter daran geschrieben. Nach dem Verschwinden eines Franziskanerabts und seines muslimischen Dieners brachen im gesamten Nahen Osten antijüdische Ausschreitungen aus. Das positive Moslem-Bild Heines hätte ins Wanken geraten müssen, da der Sherif Pascha, der Gouverneur von Damaskus, gemeinsam mit den Katholiken gegen die Juden agierte. Aber im *Rabbi* werden vor allem die Christen als Judenverfolger dargestellt. „Die iberische Dimension“<sup>50</sup> erscheint hier in Rabbi Abrahams Studium in Toledo und dem Wiedersehen mit seinem früheren Studienfreund und nun „Marranen“ im Frankfurter Ghetto, seinem Zufluchtsort. Der alte Freund, Don Isaak Abarbanel, ist eine fiktive Figur, nicht der historische Fürsprecher der verfolgten Juden. Heines Abarbanel, in einer spanischen Ritterpose, beleidigt zunächst die Frau des Rabbiners, indem er eine Minneparodie vorführt, doch Sara antwortet ihm mit den Worten, die Heines ursprüngliche Intention des Werkes enthalten:

„Edler Herr! Wenn Ihr mein Ritter sein wollt, so müßt Ihr gegen ganze Völker kämpfen, und in diesem Kampfe gibt es wenig Dank und noch weniger Ehre zu gewinnen! Und wenn Ihr gar meine Farben tragen wollt, so müsst Ihr gelbe Ringe auf Euren Mantel nähen oder eine blaugestreifte Schärpe umbinden: denn diese sind meine Farben, die Farben meines Hauses, des Hauses welches Israel heißt, und sehr elend ist, und auf den Gassen verspottet wird von den Söhnen des Glücks!“<sup>51</sup>

Der „Marrane“ Don Isaak ist, wie Heine, ein Renegat, der Schwierigkeiten damit hat, seine Taufe zu rechtfertigen, aber die Vorzüge der jüdischen Küche anpreist. Er erinnert an den Ritter in Heines *Buch der Lieder*, der der judenfeindlichen Donna Clara den Hof macht und ihr schließlich offenbart:

<sup>48</sup> „In der Forschung wurden die Unstimmigkeiten, Stilbrüche und Widersprüche in dieser fragmentarischen Erzählung hervorgehoben.“ Bauer, Barbara: Nicht alle Hebräer sind dürr und freudlos. Heinrich Heines Ideen zur Reform des Judentums in der Erzählung, „Der Rabbi von Bacherach“. In: Heine-Jahrbuch 35 (1996), S.23.

<sup>49</sup> Hessing, Jakob: Wahrheit und Dichtung. Die Damaskusaffäre und Heines Der Rabbi von Bacherach. In: PaRDeS 12 (2006), S.41–51.

<sup>50</sup> Krobb: Kollektivautobiographien, S.50.

<sup>51</sup> Briegleb: Heinrich Heine. Bd.1, S.495–496.

„Und der Ritter, heiter lächelnd,/ Küßt die Finger seiner Donna,/Küßt die Lippen  
und die Stirne,/Und er spricht zuletzt die Worte:/Ich, Sennora, Eur Geliebter,/Bin  
der Sohn des vielbelobten,/Großen, schriftgelehrten Rabbi/Israel von Saragossa.“<sup>52</sup>

Dass ihn die Tauf-Thematik auch noch im Jahr 1840 beschäftigte, bezeugt Heines eigenes ungelöstes Problem: Auch er hatte sich aus dem Judentum davon gemacht und seine Mit-Juden wie der Rabbi der Willkür der Christen überlassen. Im *Rabbi* sind nur einige Figuren ehrlich, so die Rebbetsin Sara, ansonsten herrscht meist Lüge, Betrug, eben Verrat. Auch Don Isaak ist Heines selbstironisches Alter Ego.

### Abschiedstöne des *Romanzero*

„Alles Bedeutsame und Charakteristische ist hier treuherzig mitgeteilt, und die Wechselwirkung äußerer Begebenheiten und innerer Seelenereignisse offenbart Ihnen die Signatura meines Seins und Wesens. Die Hülle fällt ab von der Seele, und du kannst sie betrachten in ihrer schönen Nacktheit. Da sind keine Flecken, nur Wunden. Ach! Und nur Wunden, welche die Hand der Freunde, nicht der Feinde geschlagen hat!“ (Heinrich Heine, *Memoiren*)<sup>53</sup>

Die zu Heines Lebzeiten letzte Publikation mit dem unverkennbar spanisch beeinflussten Titel *Romanzero* entstand 1848–1951, als er todkrank in der „Matratzenruft“ in Paris lag. Davor fand sein endgültiger gesundheitlicher Zusammenbruch statt, den er als eine Art Verrat seiner griechischen „Heiden“-Götter an ihm, ihrem glühendsten Verehrer, die ihn nun im Stich gelassen haben, poetisierte. Im Nachwort zum *Romanzero*, „geschrieben zu Paris am 30. September 1951“ beklagt er sich wie immer halb ironisch über die 1848 unterbliebene Hilfeleistung durch die im Louvre von ihm angebetet, doch armlose Venusstatue, „die hochbenedeite Göttin der Schönheit, Unsere liebe Frau von Milo“.<sup>54</sup> Das spanische Thema, das Heine schon rund 30 Jahre zuvor im *Almansor* aufgenommen hatte und das ihn seither beschäftigte, rückte im *Romanzero* ein letztes Mal erneut stärker in den Mittelpunkt, denn es war ja von Leid und Heldentum nicht zu trennen. Da Helden als unsterblich gelten, heißt es bei dem todkranken, auf Unsterblichkeit hoffenden Heine, in dem Gedicht *Der Mohrenkönig*, als Muhammad XII. Abu Abdallaha, genannt Boabdil el Chico

<sup>52</sup> Ebd., S. 158.

<sup>53</sup> Briegleb: Heinrich Heine. Bd. 11, S. 556.

<sup>54</sup> Ebd., S. 184.

oder der Unglückliche, nach dem Fall Granadas ins Exil gehen musste: „Aus dem Abgrund deines Elends/ Blüht hervor ein schöner Lorbeer“.<sup>55</sup>

Die mit Verrat verwobene christlich-spanische Eroberungspolitik findet sich auch in *Vitzliputzli* (1952), dem Gedicht über den aztekischen Kriegs- und Sonnengott Huitzilopochtli wieder. Den blutrünstigen Kult der mexikanischen Indianer hätte Heine normalerweise verdammt, da sie jedoch Opfer der eigenen naiven Gastfreundschaft wurden, besingt er sie. Von den heimtückischen und habgierigen Spaniern unter Ferdinand Cortez betrogen, ging ihre Kultur unter wie die des Bacheracher Judenviertels. Ihre Rache, den Europäern im *Vitzliputzli* angekündigt, war die Syphilis, und der kranke Heine vielleicht ihr Opfer, zu Unrecht, denn er war doch der lebenslange Feind der Spanier gewesen. Die Neue Welt, ausgerechnet im dem für Juden wie Moslems schicksalhaften Jahr 1492 durch den von Heine mit Moses verglichenen Christopher Columbus entdeckt, hatte nicht allen – schon gar nicht den Indianern – die ersehnte Freiheit gebracht.

Im Gedichtzyklus *Romanzero* verbindet Heine zum letzten Mal die „spanische Dimension“ mit der „jüdischen Perspektive“,<sup>56</sup> vor allem in den *Hebräischen Melodien*. Ob über weite Teile ironisch, wie in der *Prinzessin Sabbath*, wo der gute Zauber des Sabbaths unweigerlich erlöschen muss als wäre hier wieder eine Hexe am Werk, oder nachdenklich, wie beim Thema des Leidens am Exil.<sup>57</sup> Das Letztere wird in dem Gedicht *Jehuda ben Halevy* über Jehuda Halevi (oder Jehuda ben Samuel ha-Levi, arabisch Abu Il-Hasan ibn Alawi) sichtbar. Der berühmte spanisch-jüdische Arzt, Philosoph und Autor wurde wohl vor 1075 in Tudela oder Toledo<sup>58</sup> geboren und lebte in Granada. Als die Almoraviden eindringen, verschlechterte sich die Lage der andalusischen Juden, so

<sup>55</sup> Historien, Briegleb: Henrich Heine. Bd. 11, S. 45.

<sup>56</sup> Hallensleben sieht hierin gar ein „spezifisch jüdische[s] Geschichtsverständnis[s]“ in Anlehnung an Yosef Yerushalmi, s. Hallensleben, Markus: Heines ‚Romanzero‘ als Zeit-Triptychon: Jüdische Memorliteratur als intertextuelle Gedächtniskunst. In: Heine Jahrbuch 40 (2001), S. 82.

<sup>57</sup> Steegers, Robert: „Indezent und degoutant zugleich“. Intertextuelles in Heines „Romanzero“ – am Beispiel August von Platen. In: Heine Jahrbuch 42 (2003), S. 59–72. Heines Fehde mit Platen führte u. a. dazu, dass seine Karrierepläne in Deutschland vereitelt wurden und er schließlich emigrieren musste. Wie bei Schlegel oder Börne, gingen Heines Angriffe gegen Platen zu sehr ins Private, was ihm geschadet und ihn gesellschaftlich isoliert hat.

<sup>58</sup> Heine schreibt, dass er aus Toledo stammte, doch über seinen Geburtsort herrscht keine Einigkeit, s. Encyclopedia Judaica. Bd. 10, Jerusalem o.J., S. 355.

dass Halevi Granada verließ. Heines Vorbild starb auf der Reise ins ersehnte Heilige Land unter ungeklärten Umständen:

„Ja, er ward ein großer Dichter,/Stern und Fackel seiner Zeit,/Seines Volkes  
Licht und Leuchte,/Eine wunderbare, große//Feuersäule des Gesanges,/ Die  
der Schmerzenskarawane/Israels voranzogen/In der Wüste des Exils. [...]//  
Solchen Dichter von der Gnade/Gottes nennen wir Genie:/Unverantwortlicher  
König/Des Gedankenreiches ist er.//Nur dem Gotte steht er Rede,/Nicht dem  
Volke – In der Kunst,/Wie im Leben, kann das Volk/Töten uns, doch niemals  
richten.“<sup>59</sup>

Im Folgenden prangert Heine die koloniale Mord- und Raubpolitik am geistigen und materiellen Schatz der Besiegten in Andalusien wie in Mexiko an:

„Nach dem Fall der Mohrenherrschaft/Gingen zu den Christen über/Auch  
die Perlen, und gerieten/In den Kronschatz von Kastilien.//Die katholschen  
Majestäten/Spanscher Königinnen schmückten/Sich damit bei Hoffestspielen/  
Stiergefechten, Prozessionen,// So wie auch Autodafés,/Wo sie, auf Balkonen  
sitzend,/Sich erquickten am Geruche/Von gebratnen alten Juden [...]“<sup>60</sup>

Am Ende seines Lebens stellte Heine die Hiobsfrage, warum der Gerechte auf Erden so viel leiden muss, denn im Zweiten Buch des *Romanzero*, *Lamentationen*, ging es ja auch um seine Leiden, diesmal die körperlichen. Somit schließt sich der Kreis, in dem Heine seit seinen ersten Gedichten der *Jungen Leiden* von 1822 das Thema und Motiv des Leidens variierte, je nach Lebens- und Interessenlage. Die für sein Werk so entscheidenden und vielschichtigen Schatten des *Tals von Ronceval* hatten den aus seinem andalusischen Arkadien „verbannten“ Heine niemals verlassen.

<sup>59</sup> Romanzero. Jehuda ben Halevy I., Briegleb: Heinrich Heine. Bd. 11, S. 135.

<sup>60</sup> Jehuda ben Halevy III, Briegleb: Heinrich Heine. Bd. 11, S. 143–144.



# Hebrew Poetic Manifesto *Kotzo shel yod* (1878) by Y. L. Gordon translated into Ladino *La punta de la yod* (1901). On the oppressed state of the Jewish woman (between Ashkenaz and Sefarad)

by *Shmuel Refael*

## Zusammenfassung

*Kotzo shel yod* von Y.L. Gordon (1832–1892) – einem wichtigen Intellektuellen der jüdischen Aufklärung – ist ein bekanntes hebräisches Gedicht. Dieses Gedicht zeichnet sich durch eine kühne, scharfe Kritik an den traditionellen jüdischen Einrichtungen aus, welche nach Meinung des Autors ein unbedingtes Überdenken erforderten. Gordons literarisches Werk ist von der jüdisch-ashkenasischen Welt inspiriert. Dieses einzigartige und innovative Gedicht wurde ins Judenspanische (Ladino) übersetzt. Der Artikel möchte die sephardische Version von Gordons Gedicht vorstellen. Es soll versucht werden, die Hintergründe für die Übersetzung dieses Werks in Ladino zu analysieren, die Rezeption der Übersetzung durch die Leserschaft und die Herausforderungen, denen sich der anonyme Übersetzer stellen musste, der das Werk der ladino-lesenden Öffentlichkeit im vollen Bewusstsein zugänglich machen wollte, dass diese Version sich deutlich vom zugrundeliegenden ashkenasischen Original unterscheidet.

## Abstract

*Kotzo shel yod* by Y.L. Gordon (1832–1892) – one of the prominent intellectuals of the Jewish Enlightenment period – is a well-known Hebrew poem. This poem is characterized by a daring, sharp criticism of the traditional Jewish institutions, which the author felt required a critical shake-up. Gordon's literary works were inspired by the Jewish Ashkenazi world. This unique and pioneering literary work was translated into Judeo-Spanish (Ladino). The aim of this article is to present the Sephardic version of Gordon's poem. The article will attempt to examine the motives behind the translation of this work into Ladino, the reception of the translated work by its readership and the challenges faced by the anonymous translator who sought to make this work accessible

to the Ladino-reading public, in the clear knowledge that this version was quite far removed from the Ashkenazi original from which it sprang.

## A. Preface

Yehuda Leib Gordon (1832–1892) was one of the prominent intellectuals of the Enlightenment period. His work is characterized by a daring, sharp criticism of the traditional Jewish institutions, which he felt required a bold literary-critical shake-up.<sup>1</sup> Thus, for example, the rabbinical establishment was the focus of his literary criticism, and his poem *Kotzxo shel yod* (The tip of the yod)<sup>2</sup> is a work in which the author brings this literary device to the height of sophistication against the rabbinate, its stagnation and lack of adaptation to life's changing realities. The source of this criticism was the rabbinate's attitude toward Jewish women, who were required to comply with outmoded, archaic dictates. To this day Y.L. Gordon is considered a trailblazing author in his time. *LdY.* was translated into Ladino in 1901 and was published for the Ladino-reading public in Jerusalem. Later, this work was also published in Salonica. The original work lost its lyric form and the adapted version was rejuvenated as a novella in Ladino. This article will attempt to examine the motives behind the translation of this work into Ladino, the reception of the translated work by its readership and the challenges that faced the anonymous translator who sought to make this work accessible to the Ladino-reading public, in the clear knowledge that this version was quite far removed from the Ashkenazi original context from which it sprang.

## B. Yehuda Leib Gordon: The man and his works

Who was Yehuda Leib Gordon and what was his monumental contribution to Hebrew literature? Y.L. Gordon was one of the great Hebrew poets of the Enlightenment period. He was born in Vilna in 1830 to a family of intellectuals and was exposed to Hebrew from a young age. He received a traditional

<sup>1</sup> A concise version of this article was presented in the international conference *Mujeres sefardíes lectoras y escritoras (siglos 19-20)*, that took place in CCHS, CSIC, Madrid, 17–19 October 2012. I would like to thank Prof. Paloma Díaz-Mas who invited me to participate in the conference and to present a paper.

<sup>2</sup> The poem *Kotzxo shel yod* was published in: Gordon, Yehuda Leib: כתבי יהודה ליב גורדון: שירה (The Writings of Y.L. Gordon – Poetry). Tel-Aviv 1950, pp. 129–140. The title *La punta de la yod* was given to the Judeo-Spanish (Ladino) translated version of the poem. Along this article the abbreviation *LdY.* will be used to present the Ladino title of the work.



Jewish education and wrote his first poetry at the age of 20, under the influence of the Hebrew poets of his time. His poetry consisted of both lyric poems and ballads. Y.L. Gordon's poetry is also known for taking its inspiration from Jewish sources, such as the epic poem about the life of David, *David's Wars against the Philistines* (1852). Y.L. Gordon also published a selection of rhymed fables, most of them translated under the title, *Yebuda's Fables* (1860). His writings were published frequently in the Hebrew, Russian and Yiddish press. As he matured, his pen became sharper against the ultra-Orthodox world, and even though he worked as a teacher, he had no compunction about expressing his opinion against the radical ultra-Orthodox community. During the years 1870–1876 he began writing the draft of *LdY.*, his satiric poem against the ultra-Orthodox Jewish establishment. This work was completed in 1876.

Y.L. Gordon is considered one of the great disseminators of Enlightenment in Russia and was even imprisoned on suspicion of subversive activity against the tsarist regime. In 1884 all his poetry was published in four volumes, in St. Petersburg. Later editions of his works included two volumes of his stories. Y.L. Gordon led a stormy life as a believer in the necessity of leaving benighted religion for the enlightened secular life, and this ideology is strongly expressed in his writings. To this day Y.L. Gordon's poetic works are studied as a model of early Hebrew literature in the Enlightenment period, and both his poetry and his prose works still challenge groups of researchers and students.<sup>3</sup>

### C. *Kotzo shel yod* – the work, its content and its unique character

*Kotzo shel yod* is a massive work, consisting of 76 verses, for a total of 760 lines, with a fixed abab | cdcd | ee rhyme pattern. This poem is written in Hebrew

<sup>3</sup> We will mention here some important insights into Y.L. Gordon and his literary works. See for example: Fiengold, Ben-Ami: *קצו של יוד: אנטומיה של סאטירה* (*Kotzo shel yod: The Anatomy of Satire*). In: *Jerusalem Studies in Hebrew Literature II* (1983), pp. 73–103; Friedlander, Yehuda: *הפולמוס הסאטירי - בין יל"ג לרבני ליטא: עיון משוה בכתבי פולמוס* (*The Polemic Satire – Between Y.L. Gordon and Its Generation – A Comparative Study*). In: *Bein Halakhah le-haskalah Hebrew Satire and Polemics in Europe During the 18th–20th Centuries*. Ed. by Yehuda Friedlander. Ramat-Gan 2004, pp. 181–194; Lahover, Fishel. *תולדות הספרות העברית החדשה* (*The History of Modern Hebrew Literature*). Tel-Aviv 1927; Shamir, Ziva: (*Kotzo shel yod: The First Mock Heroic in Hebrew Literature*). In: *Sadan III* (1988), pp. 45–77; Werses, Shmuel: *מגמות וצורות בספרות ההשכלה* (*Trends and Forms in Haskalah Literature*). Jerusalem 1990.

in a high linguistic register, draws heavily from biblical and Talmudic language, and is somewhat of a display of the poet's proficiency in the intricacies of Hebrew language throughout the ages, especially considering the period in which this poem was written – at a time when Hebrew was not the vernacular of the masses. The narrative at the foundation of this work is the dramatic story of a beautiful girl who is introduced as the daughter of Hefer Bat-Shua, who decided to betroth his daughter at a young age to a very diligent and erudite but ugly Torah scholar. The other girls in the protagonist's village – Ayalon – envy her marriage to the scholar, whose name is Hillel, and everyone is certain she will have a life of happiness. For three years the young couple is supported by the bride's father, as agreed before the wedding, and when these three years are over, the couple faces an economic crisis. The husband must travel far away to provide for his family, and the wife's father loses his fortune. The woman is left alone with her children, and in order to support them she opens a small store that sells dried legumes. A Jewish widower named Fabi falls in love with her and wants to marry her. Since her husband Hillel has not returned from his travels, under Jewish law she becomes an *aguna*, a woman „chained“ to an absentee husband, and cannot remarry until her husband's fate is determined. Fabi tries to help find the husband, and after extensive inquiries Hillel is found to be living and working in Liverpool, England. Fabi sends a courier to obtain from him a signed *Get* – writ of divorce – in order to realize his own aspirations to marry the young woman. They wait impatiently for the arrival of the *Get* and when the letter is finally brought to them, they discover that the name of the divorcing husband – Hillel – was written without the required Hebrew letter yod. Vafsi Hakuzari, the rabbi of Ayalon, rules according to the strict letter of Jewish law, and deems the *Get* invalid – all for the lack of the yod in Hillel's name. This strict ruling, which epitomizes the religious extremism prevalent in Y.L. Gordon's milieu, prevents the young woman from starting a new life and she is forced to continue her life of poverty and deprivation.

This literary work unfolds on two levels, and herein lies its uniqueness. On the superficial level, this poem is the dramatic story of a young woman and the complexities of her journey through life. On a deeper level there is harsh, particularly pointed social criticism of the rabbinical establishment and its strict approach to women, and in our case the distress of a young woman. The poem opens with a sharp, radical description of the life of the Jewish woman,

with a portrayal that leaves the impression that the life of the Jewish woman is particularly miserable. She is described as being born into darkness and dying in darkness, deprived of all worldly pleasures, and is someone whose life will be one of subservience. Talent, wisdom and beauty have no power to assist the Jewish woman. Misery, exclusion from the masculine domain and submission to the man's desires are the basic components of the woman's fate according to Y.L. Gordon, in this poem written in 1876 – long before the status of women became a major issue in global society.

The issue of *aguna* women or of women denied a *Get* by their husbands is well known in Hebrew literature, and has already been addressed by Nurit Govrin. According to Govrin,

“Generations of authors wrote about this issue and harnessed it for ideological and social struggles of their time. This was part of the struggle between the individual and the family, which represented society, and between the individual and the rabbis, who represented the religious establishment; between life and Jewish law, but no less, this issue served as a focal point for describing the fate of the individual, eroded by forces stronger than him – whether divine or fate – and over which the individual had no control.”<sup>4</sup>

Some examples of this are *Vehaya He'akov lemishor* (And the Crooked Shall Become Straight) by Shmuel Yosef Agnon, (1912); *Mishpaha* (Family), by Dvora Baron (1933); *Keberet Ayin* (In the Blink of an Eye) by Yehuda Burla (1943); and of course Y.L. Gordon's poem *Kotzo shel yod*, which is the focus of the current study.

Y.L. Gordon's poem can be described as applied satire, used by the author to fight the battle of the Enlightenment movement against the adherents of the rabbis.<sup>5</sup> This struggle was waged against the stagnant Jewish law; against the rigid interpretation of the law and for the rights of the individual to realize his desires. The war being waged by Y.L. Gordon is used to raise awareness of the social customs and the consensus, which he believed were behind the times and should be changed. These customs included marriage at an early age, arranged marriages and the dismal status of women in Jewish society.

<sup>4</sup> Govrin, Nurit: פסילתו של גט בספרות העברית (The Disqualification of a Divorce in Modern Hebrew Literature). In: Kriat Hadorot (Reading the Generations) I, Ed. by Nurit Govrin. Tel-Aviv 2002, pp.430–442.

<sup>5</sup> See: Fiengold: *Kotzo shel yod*, pp.91–92.

Y.L. Gordon demonstrates how the stringency regarding a single little letter – a yod – which was missing in a writ of divorce, led to a life of misery, poverty and suffering, for which there was no remedy. Y.L. Gordon emphasizes the absurd: the missing, inanimate letter is more important than a living person. Y.L. Gordon turns the rabbi into a demonic figure and describes the rabbinic establishment as cruel and stone-hearted. Thanks to Y.L. Gordon's daring to address this issue, his poem was read by a wide audience and became an important subject in Hebrew literature. Y.L. Gordon's poem became a symbol and a metaphor for the deprivation of the Jewish woman and anyone who takes up the cry of the women goes back to the opening lines of the poem.

#### D. *LdY* – the Judeo-Spanish version

In 1901 the prose version of Y.L. Gordon's poem was published in Filippoli, also known as Plovdiv, in Bulgaria, under the title *La punta de la yod*. This translation appeared in *Hasbofar*<sup>6</sup> newspaper and the identity of the translator is unknown. In 1907 *LdY* was republished in Jerusalem by Salomon Israel Cherezli, but due to the Turkish censorship of Jewish publishing houses, the publication was credited to Carmona y Zara in Cairo. Cherezli's publishing house was known at that time as a center for Ladino books and has been the subject of scholarly research, such as the PhD thesis of Iacob Haguel, who examined Cherezli's achievements as an agent of Sephardic culture in Jerusalem.<sup>7</sup>

*LdY* was published once more in 1927, in Salonica, in an anthology titled *Mueva guerta de istorias*, edited by Magda Jean Florian, and retained the original version of the Ladino translation.

The fact that the Ladino translation of Y.L. Gordon's poem was first published in Plovdiv is not surprising.<sup>8</sup> This city was known as a center of

<sup>6</sup> *Hasbofar* was published in Bulgaria between the years 1901–1912 and was considered as a Zionist publication. Among his editors were Marco Romano (the first editor), Eliezer Abraham Kalev and Abraham Capon (the last editor). The Journal was published in Plovdiv and later on in Sofia and Russe. I would like to thank Dr. Dov Cohen for the important information on *Hasbofar*.

<sup>7</sup> See: Haguel, Iacob: *שלמה ישראל שירזלי: האיש, הספרותי מפעלו למפעל ותרומתו בירושלים* (Salomon Israel Cherezli – The Man, His Literary Work, His Activity and His Contribution to the Judeo-Spanish Book Promotion in the Beginning of the 20th Century in Jerusalem) (=unpublished Ph D Thesis). Ramat-Gan 2009.

<sup>8</sup> On the Jewish press in Bulgaria see: Israel, Salvator: *The Jewish Periodical Press in Bulgaria in Ladino and Hebrew*. In: *Annual 2* (1967), pp. 139–168.

און ✓

# לה פונמה די לה יוד

די

י. ל. גורדון

טרוילאדאדו דיל איבריאו

פ'ולימון דיל ז'ורנאל "השופר"

די פ'יליפופולי

5661

---

איסטאמפאריאה קארמונה אי זארה, קאיירו

פריסייו און גרוש



La punta de la yod, Filipopoli (Plovdiv), 1901, Courtesy of BZI, Jerusalem.

Sephardic Enlightenment,<sup>9</sup> and Ladino translations of many important Jewish literary works were published in Plovdiv, appearing in the literary platforms available at that time. A few such examples are:

- a. *Las cuatro dimensiones* (The Four Dimensions) (1906) by Shmuel Gordon;
- b. *Nicola el primero y el judío* (Nicola I and the Jew) (1907) by Pesach Kaplan;
- c. *Rajel* (Rachel) (1907) by Nissan Turov;
- d. *La punta de la yod* (The Tip of the Yod) (1907) by Yehuda Leib Gordon;
- e. *Lulu* (Lulu) (1908) by Hemda Ben Yehuda.

All but the first of these five works were published in *Hasbofar* – a newspaper aimed at promoting the spirit of the Enlightenment and which viewed itself as a worthy stage for the dissemination of important literary works.<sup>10</sup> Plovdiv was also the city that was home to several Ladino pioneers, such as Zemach Rabiner<sup>11</sup>, whose book, *Las madres judías de la época bíblica* (The Jewish Mothers of the biblical Era) proposed an educational-philosophical model for women's behavior, based on that presented in the bible.<sup>12</sup>

### E. *LdY* – between poetry and novel

The Ladino translation of Y.L. Gordon's poem is in novella form, and as such deserves a critical review. There may have been a host of reasons that prompted the anonymous translator to turn the poem into a story, including:

<sup>9</sup> See: Collin, Gaëlle; Studemund-Halevy, Michael: Un trésor oublié: le fonds judeo-espagnol de la bibliothèque municipale Ivan Vazov de Plovdiv (Bulgarie). In: *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos* 55 (2006), pp.83–118.

<sup>10</sup> On the Sephardic periodicals in Bulgaria see: Cohen, Dov: הספר בלאדינו לאור מפעל הביבליוגרפיה של הספר העברי לקראת מיפוי מחדש של עולם הספר (Towards a New Panoramic Map of the Judeo-Spanish (Ladino) Printings in Light of 'The Bibliography of the Hebrew book' Project) (=unpublished Ph D Thesis). Ramat-Gan 2011, pp.96–98.

<sup>11</sup> Zemach Rabiner was born in 1864 in a small village near Kaunas, Lithuania and died in 1936 in Sofia. In 1902 he has immigrated to Sofia to serve as a Rabbi. In 1921 he became the chief Rabbi of the Jewish Bulgarian Communities.

<sup>12</sup> See: Rivlin, Tina; Rodríguez Ramírez, Eva Belén: El legado sefardí de Semah Rabiner. In: *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 58 (2009), pp.181–212; Rivlin, Tina: ספרות מוסר בלאדינו על רקע השפעות תרבות המערב (Judeo-Spanish (Ladino) ethic and Rabbinic literature during the Westernization of the Bulgarian Sephardic communities a generic and thematic study on *Las madres Judías de la época Bíblica* by Rabbi Dr. Zemach Rabiner (Istanbul, 1913) (= unpublished Ph D Thesis). Ramat-Gan 2012.

- a. The complexity of the lyric text;
- b. The particularly long poetic structure;
- c. The inability to meet the stringent demands of the fixed rhyming pattern;
- d. The high linguistic register;
- e. The difficulty in translating terms from the world of Judaica and Jewish law;
- f. The difficulty in translating linguistic devices such as metaphors, parallels and symbols;
- g. And finally, the translator's desire to focus on the message conveyed by the text, while deliberately forgoing the poetic components in favor of the emphasis on the dramatic story component portrayed by the text.

The translator's choice in presenting a novella in Ladino is connected, among other things, to the fact that the translator discerned the force of the narrative in the poem, and it was this forceful narrative that he sought to bring to the attention of the readers. It is also possible that the translator was proficient in the history of Hebrew literature and was aware of the fact that Y.L. Gordon's choice of the poem genre stemmed from his wish to broker between Hebrew poetry, which was on the decline, and Hebrew prose, which was beginning to flourish at that time. This aspect of the translator's genre choice has already been addressed in Hebrew literary research literature. In this regard, Shmuel Werses wrote that

“Y.L. Gordon's poetry took form in the era of the struggle over the poetic heritage of Hebrew literature, a struggle that was abandoned during his time, giving way to Hebrew prose.

This struggle attempted to uproot poetry in order to replace it with prose. Y.L. Gordon's leanings toward poetry was therefore one of the expressions of the effort to rescue poetry, at a time of genre change [...] Y.L. Gordon's poetry was formulated during the period when Hebrew novels were beginning to take form.”<sup>13</sup>

One more significant reason is worth mentioning in addition to all of the above – the translator of the poem into Ladino was well acquainted with his target audience, and was also aware of the fact that his audience would accept

<sup>13</sup> See: Werses: Trends and Forms, p.370.



an abridged work in prose far more readily than a long poetic work. Thus the translator's decision to present a narrative version of this work was based on considerations of the difficulties in the work of translation, both due to the desire to adapt the work to its target audience in Ladino and his recognition that the story content embodied in this work was far more important than all the impressive poetic components that are given expression in the Hebrew version.

### F. *LdY*. – Some remarks on the translation

The difficulties in translating literary works into Ladino from various other languages are well known. Much has been written in research literature on the quality of the translation of biblical sources and passages of prayer from Hebrew to Ladino,<sup>14</sup> and there has been hardly any research into the issue of translation into Ladino and the quality of Hebrew literary works translated into this language.<sup>15</sup> Some translators offer information on the quality of a translation on the front page of a translated work, and declare that their work is an adaptation (adoptado), imitation (imitado), revision (reeditado), summary (resumido), rewrite (reescrito) or simply a translation (traducido) of the original. The differences in the quality of these translations require in-depth research. The translator of *LdY*. wrote on the front page of this work that it is a translation from the Hebrew – „tresladado del hebreo.“ He made no mistake in describing the work he had done, as the translation is true to the original text, although it ignores most of the original text's components – those that give it its exceptional literary qualities. Y.L. Gordon's unique lyric language has disappeared as if it had never existed; no trace remains of the poetic structure; the rhyming pattern has been completely lost; the division into poetic subsections has been obliterated and instead the translation is presented as a single textual unit. The resulting Ladino translation can be described as an abridged paraphrasing of the original. Even the satirical components of the sharp, acerbic language were lost, and instead the narrative is related as a dry

<sup>14</sup> Bunis, David: *Translating from the Head and from the Heart: The Essentially Oral Nature of the Ladino Bible-Translation Tradition*. *Hommage à Haïm Vidal Sephiha*. Ed. by Winfried Busse; Marie-Christine Varol-Bornes. Bern 1996, pp. 337–357.

<sup>15</sup> For a preliminary study on H.N. Bialik's poetry which was translated into Ladino see: Refael, Shmuel: *חיים נחמן ביאליק בספרותה לאדינו* (Haim Nahman Bialik in Ladino Literature). In: *Ladinar II* (2001), pp. 121–148.



report. It is evident that the task the translator took upon himself was difficult, and that it was more important to him to retain the narrative components of this work than its poetic components. In order to adapt the translation to his target audience, he made a few essential lexical changes. Thus for example, the name of the protagonist, Bat Shua bat Jefer, became Bat Sheba. This change is evidence that the translator himself did not understand the original. Y.L. Gordon deliberately never called the young woman by her name, and throughout the poem she is mentioned only as her father Hefer's daughter. The disregard for the woman's name is intended to serve a clear purpose in Y.L. Gordon's poetics – his desire to show that even the names of women were not important at that time, in contrast to the importance that the rabbis attributed to the man's name. The Ladino translator did not understand this aspect and decided to give the woman a biblical name – Bat Sheba, perhaps due to the similarity in the sound of the names Bat Shua and Bat Sheba.

### **G. *LdY* – from Ashkenaz to Sefarad via a modern ballad?**

A reading of the Ladino text reveals the fact that the translator drew components from the original poem that are common to ballads as a generic form, especially elements that are familiar to us from Sephardic ballads. From a thematic point of view, the story encapsulated in the translation *LdY* could have been a Judeo-Spanish ballad. We could easily claim that this text contains components from the following themes: The epic ballad (el romancero epico); the abandoned bride (la novia abandonada); the anticipation of the husband's return from the dead (la vuelta del marido); the miserable wife (esposa desgraciada) – all these are themes that fired the imagination and were used by Judeo-Spanish women as poetic strategies against their exclusion from the public space. Was the translator of *LdY* from Hebrew to Ladino aware of this? Did he knowingly present a text that included Judeo-Spanish balladic qualities? This is a difficult question to answer, but the fact remains that the balladic qualities of the translation are quite obvious, and it is not unreasonable that the translator intended the translated text specifically for the Judeo-Spanish women, no less than for men. Considering the fact that this work was published in Bulgaria during the period of Enlightenment and secularization, this translation acquires a unique relevance.

Ballads are a pan-Hispanic well known genre and the Judeo-Spanish genre was typical of the feminine realm and was a substantial component of the



were willing to do just that, to cross the spaces and exchange the places where they were allowed to be others; to go where their imaginations could run wild and unrestricted. The Sephardic ballads were therefore a poetic escape route from the exclusion of women from the masculine public space. Even more than this, the ballad was a feminine strategy for creating new spaces that could even replace the legitimate ones allocated them by the male establishment.

Researchers such as Northrop Frye and Ruth Weber<sup>20</sup> realized that the plot of the ballad is constructed from the power relations between two main figures – a man and a woman. The plot of the ballad is always based on this type of power relationship and is a reflection of the everyday life of those who sang the ballads and used them for social-didactic purposes.<sup>21</sup> Ruth Weber noted that the feminine figures in the ballads can be divided into four distinct categories: A. Noble titles (queen, princess, countess); B. Family relationship (mother, daughter, fiancée, daughter-in-law, mother-in-law); C. Role and situation (temptress, prisoner) D. Religious affiliation (Christian, Jew, Moor). Webber states that ballads reserve a special status for women in four specific situations: victim, lover, heroine or adulteress/deceiver.<sup>22</sup>

Every ballad has a dialectic array of figures who play out their roles in opposite directions. Sometimes these figures are a man and a woman, with the man more rooted in the real world, while the woman tends toward the dream world. There can also be two women, with one rooted in the real world, and whose main role is to discipline, educate and control the feminine behavior of her friend in the spirit of the patriarchal androcentric ideology. This dominant figure could be a mother, mother-in-law or some other agent of the male establishment. While the policing figure is faithful to the principles of her dispatchers, the other figure is faithful to her own principles, which lead her to escape, run away and cross over from one reality to another, all in order to gain freedom and freedom of choice. This type of scenario is an indication of ballads as a clearly therapeutic tool. Indeed, Judeo-Spanish women made continuous use of ballads, and despite the objections of the rabbinic establishment and its attempts to silence the Sephardic ballads, these poems

<sup>20</sup> See: Webber, Ruth House. *Hacia un análisis de los personajes romancísticos*. In: *El Romancero. Tradición y pervivencia a finales del siglo XX*. Ed. by Pedro M. Piñero Ramírez. Cádiz 1989, pp. 57–64.

<sup>21</sup> See: Refael: *The Knight*, pp. 32–33.

<sup>22</sup> See: Webber: *Hacia un análisis*, pp. 59–60.

stood firm alongside the safeguards of the male restrictions, and flights of fancy to faraway Spain continued to fire the imaginations of Judeo-Spanish women for generations.

One of the principles in the translation of *La punta de la yod* from Hebrew to Ladino was its adaptation for the target audience that would be reading it, by altering the genre for this target audience. This poem in its original format – which was suited to the Ashkenazi readership – had to undergo an adaptation process to make it acceptable to the Sephardic reading audience. Although the translator did not harm the content elements, he did change the poem to suit its target audience. The ballad, which was so well-known to Sephardic Jews, was therefore the most appropriate format for Y.L. Gordon's literary work.

### H. *LdY* – the motives for translating this work into Ladino

There were several motives for the translation of this work into Ladino, with the most important being the desire to raise the cry of the deprived status of women via a fateful story. The woman, as portrayed in the story, fits the model of the oppressed woman in the research conducted by Tova Rosen, who closely examined the representation of the woman and the feminine and her exclusion from medieval Hebrew literature.<sup>23</sup> Rosen's research found that in order to complete the exclusion of the woman from the masculine domain – the androcentric domain with its misogynist characteristics, as she described it – there was also an attempt to exclude the woman even from the textual domain, which was accomplished in several ways. Even when women seemed to be present or represented in a literary text, there were ways to make them disappear, as Rosen writes:

“They can be presented as abstracts without bodies; or on the other hand, as objectified bodies devoid of subjectivity and without vitality or personality. In both such cases, they are absent.”<sup>24</sup>

Rosen adds that it is possible to transfer women to the metaphoric, imaginary or fantasy realm, and that women can be poeticized, narrativized and dramatized – in other words, they undergo textual manipulation imposed on them by male literature.

<sup>23</sup> Rosen, Tova: קיראה מגדרית בספרות העברית בימי הביניים (Unveiling Eve: Reading Gender in Medieval Hebrew Literature). Tel-Aviv 2006.

<sup>24</sup> Ibid., p. 45.

The exclusion of the woman from the masculine domain was an inseparable part of the construction of the feminine role. The distancing of women from the public domain was done because of the fear of harm to their sexual purity and the social order – both the Jewish and the Moslem, and was preceded by a long, continuous educational process aimed primarily at domesticating the woman and turn her into the “ideal wife,” who Rosen believes is nothing more than a wish that can never be realized, and if it is, such a woman is a rare occurrence beyond compare. The man’s goal – which is expressed in androcentric manifestos with patriarchal characteristics – is to acquire an ideal female figure, a kind of “shelf product” whose patriarchal design is a continuous matriarchal task, and to this end she must be disciplined and domesticated. While the mother is in charge of the domestication and discipline process until the daughter’s wedding day, the man’s task is to hone the policing and supervision tool and thus – in Rosen’s words – “married life becomes an arena for training the rebellious wife.”<sup>25</sup>

## Conclusion

The translation of *LdY.* into Ladino can therefore be viewed as a kind of feminist manifesto designed to draw attention to the status of the woman in Jewish society, a manifesto whose purpose is to warn against the rabbinic establishment’s control of Jewish life and a manifesto that has the potential to be a lighthouse for Sephardic society, to warn against its adoption of strict halakhic customs, as these are manifest in Ashkenazi society. It was well known that the Sephardic interpretation of halakha was much more moderate, and even though women were subject to male discipline and policing in both societies, in Ashkenazi society this policing and supervision was exceptionally strict. Sephardic women found an interesting way to circumvent the male supervision framework, and via the ballad, the folk tale and even literary works translated for them from Hebrew to Ladino, the women displayed feminine strength, power and hope. Even though *LdY.* has a harsh patriarchal overtone, a Sephardic reading of this text can result in a slightly different interpretation – an interpretation that glorifies the feminine power concealed in the text, the determination to change her fate and the desire to right a terrible wrong.

<sup>25</sup> Ibid., p. 45.



# Karäer in Konstantinopel: Eine Abhandlung zur Entstehungs- und Siedlungsgeschichte der Karäer in Konstantinopel

*von Hayim Malkhasy*

## **Zusammenfassung**

Die Erforschung der Entstehung des Karäertums auf byzantinischem Boden und seines Werdegangs ist durch das Fehlen von historiographischen Quellen im engeren Sinne überaus erschwert. Die vorliegende Arbeit ist als Einführung in die Thematik zu betrachten und beschäftigt sich mit der Problematik der Siedlungsorte und -geschichte sowie der sukzessiven kommunalen Entwicklung des Karäertums in Byzanz. Anhand der Analyse der Niederlassungsgeschichte wird der Konfliktdiskurs aufgezeigt, in dem sich die nach Byzanz aus dem Nahen Osten zugewanderten Karäer in Nachbarschaft mit den romaniotischen und später den sephardischen Gemeinden befanden. Aus diesem Konfliktdiskurs heraus entstand und festigte sich das Bewusstsein der Karäer in Südosteuropa. Dieses neugewonnene Verständnis ermöglicht eine neue Sicht auf die geistige Entwicklung und literarische Tätigkeit nicht nur der Karäer selbst, sondern auch ihrer Nachbarn, der Rabbaniten.

## **Abstract**

The study of the origins of the Karaites in the Byzantine Empire and of its development is hindered through the lack of the proper historiographical sources. The actual work is to be considered as an introduction in the matter of the Karaite studies through the analyzing of the history of the settlements and the successive development of the Karaite communal structures. Through the knowledge of the establishment of the community the later spiritual development and literary creativity not only of the Karaites but also these of their environment, the Romaniotic and Sephardic Jewish communities can be merely understood.

## Prolegomenon

Die Erforschung der Entstehung des Karäertums in Konstantinopel und sein Werdegang bis zum heutigen Stand ist durch mangelnde Dokumentation und Fehlen der historiographischen Quellen im engeren Sinne überaus erschwert.

Wir beginnen unsere Studien auf diesem Terrain mit der Problematik der Siedlungsorte und -geschichte des Karäertums in Konstantinopel, später Istanbul. Von amorpher, unklarer Un-/Abhängigkeit vom rabbinischen Judentum entwickelte sich die Gemeinschaft sukzessive, sie emanzipierte sich und wurde im 19. Jh. unabhängig. Die Studie dient als Grundlage für die weitere Erforschung u. a. der Kontinuität des palästinischen Karäertums im Karäertum des Byzantinischen und Osmanischen Reiches.<sup>1</sup>

## Frühgeschichte des Karäertums in Byzanz

### Der Ursprung der Karäischen Gemeinde in Konstantinopel: Dokumenten- und Quellenanalyse

Der Ursprung und die Siedlungsgeschichte der Karäer auf byzantinischem Boden sind wie die Frühzeit der lokalen Gemeindebildungen dokumentarisch kaum belegt und scheinen auf den ersten Blick betrachtet überaus mysteriös.<sup>2</sup>

Weder griechische noch karäische Quellen geben genauere Auskunft über die Siedlungsgeschichte der Karäer in Byzanz.<sup>3</sup> Nur zwei Briefe eines der Anführer des früh-byzantinischen Karäertums, Tobias ben Mose, wurden unter anderen zahlreichen, für die Forschung relevanten Dokumenten in der Kairoer Geniza entdeckt und von Richard J. H. Gottheil und William Worrell 1927 veröffentlicht.<sup>4</sup> Einer dieser Briefe wurde von Tobias ben Mose an einen Notablen der Karäer-Gemeinde zu Fûstat<sup>5</sup> in Jerusalem verfasst, den zweiten fertigte er bereits in Ägypten an und richtete ihn an den Gemeindevorsteher

<sup>1</sup> Der Autor äußert Herrn Prof. Dr. Dr. Hans-Georg von Mutius seinen Dank für die ständige Unterstützung und die begleitende Lektüre dieses Artikels.

<sup>2</sup> Z. Ankori, *Karaites in Byzantium: The Formative Years, 970–1100*. New-York: Columbia University Press, Jerusalem: Weizmann Science Press of Jerusalem, 1959, S. 26.

<sup>3</sup> Cf. id., S. 27.

<sup>4</sup> Cf. J. H. Gottheil und W. Worrell, *Fragments from the Cairo Geniza in the Freer Collection*. London, New-York: Macmillan and Co., 1927.

<sup>5</sup> Die arabischen und osmanischen termini technici und Namen werden nach dem Transliterationssystem von G. H. A. Ewald umgeschrieben, cf. in seinem *Grammatica critica linguae Arabicae. Cum brevi metrorum doctrina*. Band 1. Lipsiae, 1831, S. 20–21.



einer anderen karäischen Gemeinde in Ägypten.<sup>6</sup> Mangels direkter Dokumentarquellen über die Frühzeit der Siedlungsgeschichte der Karäer auf dem Boden des Byzantinischen Reiches wird die Rekonstruktion ihrer eigenen Schriftzeugnisse zur Entstehungsgeschichte auf zweierlei Vorgehensweisen beschränkt bleiben müssen: auf die von früheren byzantinisch-karäischen Autoritäten den Ressourcen entnommenen, kausalen historiographischen Referenzen und auf die Überarbeitung der in den Werken der späteren Schreiber enthaltenen Überlieferungen.<sup>7</sup> Dennoch macht die eklektische Natur der byzantinisch-karäischen Literatur nebst der betrüblichen Lage der modernen Forschung auf dem Feld des Karäertums die Benutzung der vorhandenen Schriftstücke äußerst schwierig.<sup>8</sup>

Die zweite wichtige Ressource der von den späteren Karäern überlieferten Frühgeschichte, basiert hauptsächlich auf den Werken des letzten Kodifikators des Karäertums, Elia Baschiatschi aus dem 15. Jh. Baschiatschis diesbezügliche Aussagen basieren aber auf einer früheren, aus dem 11. Jh. von Tobias ben Mose verfassten Quelle, und integrieren sukzessive das spätere palästinische Karäertum in das Byzantinische hinein.<sup>9</sup> Baschiatschi allerdings, von rabbinischen jüdischen Gelehrten ausgebildet und sich mit der Frühgeschichte wie Lehre der eigenen Tradition nicht auskennend, leitete seine historiographischen Ansichten somit aus den rabbinischen Quellen her,<sup>10</sup> die dem Karäertum gegenüber immer negativ eingestellt waren.

Wir bemühen uns aber, die Gelehrtschriften, v.a. die Kritik und apologetischen Werke der rabbinischen Judenheit, aus der Zeit der Entstehung und der Konsolidierung der Karäertums in Byzanz zu unseren Studien heranzuziehen.<sup>11</sup>

Die oben genannten Dokumente der Genisa sind zwar nicht byzantinischen Ursprungs, beleuchten aber dennoch die Lage des frühen byzantinischen Karäertums. Auf eine weitere Urkunde sei hier verwiesen.<sup>12</sup> Datiert

<sup>6</sup> Id., S., 142–149, fol. 31–32.

<sup>7</sup> Z. Ankori, *loc. cit.*, q.v. Anmerkung 3.

<sup>8</sup> Id., S. 30.

<sup>9</sup> Id., S. 31.

<sup>10</sup> A. Danon, The Karaites in European Turkey: Contributions to their History based chiefly on Unpublished Documents. In: JQR, N.S., 15, No. 3, 1925, S. 311ff; cf. S. Asaf, The History of the Karaites in the Eastern Lands. In: Tzion, ½, 1936, S. 218ff.

<sup>11</sup> Cf. Z. Ankori, *op. cit.*, S. 32.

<sup>12</sup> A. Cowley, Bodeleian Genizah Fragments-IV. In: JQR, O.S., XIX, 1907, S. 250–254; cf. J. Starr, Jews in Byzantine Empire 641–1204. Athena, 1939, S. 190f, fol. 132; cf. J. Mann, Texts and

vom Dezember 1028 ist sie ein Teil der Serie von Wechselbriefen zwischen der jüdischen Gemeinde zu Alexandrien und dem wohl bekanntesten Oberhaupt der Gemeinde der Jerusalemiter zu Fûstat, Ephraim ben Schemaria.

Das geschichtliche Umfeld des Briefes prägt der Aufstieg der arabischen Piraterie gegen den byzantinischen Schiffsverkehr im östlichen Mittelmeerraum in den 20er Jahren des 11. Jh., der die Jüdische Gemeinde zu Alexandrien enorm belastete. Ihr oblag es nämlich laut der Go'el-Halacha,<sup>13</sup> jüdische Gefangene auf den Sklavenmärkten freizukaufen; darum bittet der Verfasser des Briefes die Gemeinde zu Fûstat um finanzielle Unterstützung. Der Appell enthält den Bericht über einen neuen Schwung an von den arabischen Piraten gefangenen Sklaven und deren Freikauf auf dem Sklavenmarkt. Unter den Gefangenen waren drei karäische und vier jüdische Geschäftsleute aus der byzantinischen kleinasiatischen Stadt Attaleia.<sup>14</sup> Für uns ist dieser Brief nun insoweit von Relevanz, als dass sein Verfasser den bestehenden direkten Seeverkehr zwischen Attaleia und Ägypten bestätigt, über den jüdische Kaufleute ihre Geschäftsreisen abwickelten. Darüber hinaus illustriert das Dokument einen etablierten Geschäftsverkehr, der bereits seit langer Zeit bestanden haben muss. Dem Verfasser des Briefes scheint die Identität der drei Karäer aus dem byzantinischen Attaleia nicht unbekannt zu sein, er wird ihnen nicht zum ersten Mal begegnet sein.<sup>15</sup>

Die Relevanz dieses Briefes für uns besteht weiterhin darin, dass er Auskunft über die bestehenden karäischen Gemeinden in der kleinasiatischen Hafenstädten des Byzantinischen Reiches gibt.<sup>16</sup>

Einige Referenzen gibt uns auch die oben erwähnte Korrespondenz von Tobias ben Mose. Er war ein Schüler des großen palästinisch-karäischen Gelehrten, Theologen, Exegeten und Philosophen Joseph el-Bâsir<sup>17</sup> aus dem 11. Jh. Tobias, am Ende seines Studiums in Palästina und in den berühmten Orden der „Trauernden um Zion“ aufgenommen, wird wohl in seinen dreißiger Jahren gewesen sein. Wie die Genisa-Quellen bezeugen, begab er sich

Studies in Jewish History and Literature. Vol. 2. Philadelphia: Hebrew Press of the Jewish Publication Society of America, 1935, S.287.

<sup>13</sup> Cf. Lev 25,48f., Deut 25,5f., Nu. 5,7. 35,9ff.

<sup>14</sup> Attaleia, griech. Ἀττάλεια, die heutige Antalya; cf. A. Cowley, *op. cit.*, S.252.

<sup>15</sup> Id., S.253.

<sup>16</sup> Z. Ankori, *op. cit.*, S.48.

<sup>17</sup> Id., S.50.

im Jahre 1041 auf den Weg nach Hause, nach Konstantinopel.<sup>18</sup> Demzufolge muss es um 1000–1010, wenn nicht sogar schon früher, in Konstantinopel eine Karäische Gemeinde gegeben haben.<sup>19</sup>

### **Der Ursprung der Karäischen Gemeinde in Konstantinopel: Historische Ereignisse**

Die zweite Hälfte des 10. Jh. in der Geschichte des Nahen und Mittleren Osten ist durch den sukzessiven Triumph der byzantinischen Armee und der Ausbreitung des Einflusses des Imperiums bis zu den östlichen Reichsgrenzen zu Zeiten des Kaisers Flavius Justinianus gekennzeichnet. Die byzantinische Expansion erreichte ihren Höhepunkt unter der militärischen Leitung der Kaiser Nikephoros II. Phokas (963–969),<sup>20</sup> Johannes I. Tzimiskes (969–976)<sup>21</sup> und Basileios II. des Purpurborenen (976–1025).<sup>22</sup> Die Reichsgrenzen erstreckten sich weit über Kilikien und Syrien hinaus und tief in das Zweistromland hinein.<sup>23</sup> Diese Expansion destabilisierte und desorganisierte die alten Handelsrouten<sup>24</sup> und löste wiederum eine intensive Migrationswelle aus, in der Juden, Christen und auch Muslime<sup>25</sup> aus dem Norden des Zweistromlandes, *Syria Palästina*, Armenien und Ägypten in das Reichslandesinnere umsiedelten.

Kleinasien und Kilikien wie auch Syrien waren wichtige Zentren des Handels. Doch ungeachtet dessen war Konstantinopel die Stadt der großen Geschäfte, das Zentrum des internationalen Handels schlechthin; Konstantinopel war „die Herrscherin über alle Städte.“<sup>26</sup>

Byzantinische Behörden erschwerten Migrationen in das Landesinnere, besonders in die Hauptstadt, und stellten den neuen Migranten mehrere

<sup>18</sup> Loc. cit.; cf. A. Cowley, *op. cit.*, S. 254.

<sup>19</sup> Z. Ankori, *op. cit.*, S. 51.

<sup>20</sup> G. Prinzig und P. Schreiner, Nikephoros II. Phokas. In: Lexikon des Mittelalters. Band 6. München, Zürich: Artemis-Winkler Vrlg., 1993, S. 1156.

<sup>21</sup> W. Blum, Johannes Tzimiskes. In: Biographisch-Bibliographisches Lexikon. Band 3. Herzberg, 1992, S. 415–416.

<sup>22</sup> R.-J. Lilie, Byzanz. Das Zweite Rom. Berlin: Siedler, 2003, S. 246–256.

<sup>23</sup> Gregorius Bar Hebraeus, Kethaba dhe-Thunnaye Mighaizikhan. Ediert und übersetzt von E.A. Wallis Budge. London, 1897, S. 164ff.

<sup>24</sup> Cf. Z. Ankori, *op. cit.*, S. 90ff.

<sup>25</sup> Id., S. 104.

<sup>26</sup> Id., S. 137.

Hindernisse im Weg.<sup>27</sup> Die Aufenthaltsgenehmigungsvergabe in Konstantinopel war durch Führung des Titels „Fremde in der Stadt,“ ἔθνικοί ἐν τῇ πόλει, besonders erschwert.<sup>28</sup> Die Migrationswelle εἰς τὸν πόλιν<sup>29</sup> schloss zweifelsohne auch Rabbaniten und Karäer aus dem Osten mit ein.<sup>30</sup>

### Karäische Siedlungen in Konstantinopel

Anders als die Rabbaniten, die eine lange Geschichte auf byzantinischem Boden hatten, und ohne große Komplikationen neue rabbanitische Zuwanderer aus dem Osten in ihre Strukturen integrieren konnten, hatten die Karäer keine Vorgeschichte im Lande, und mussten sich daher erst durchsetzen. Sie werden sich den Kaisergesetzen gefügt haben, die Nicht-Christen untersagten, sich in der Stadt niederzulassen, und Randgebiete, die im Übrigen auch von Rabbaniten bewohnt wurden, besiedelt haben. Ob es in der frühen Siedlungsgeschichte separate karäische Siedlungsgebiete gab, ist zu bezweifeln;<sup>31</sup> wohl erst ab der osmanischen Eroberung der Stadt, darf man von solchen Séparées sprechen, die zu interessanten Etymologien der Namen mancher von ihnen besiedelter Gegenden führten, wie z. B. der osmanische Name des griechischen Galata, Qaraköy, der sich von Qaray Köy,<sup>32</sup> d. h. „das Dorf der Karäer“ ableitet.

Pera und Galata sind die jüdischen Siedlungsgebiete, in denen sich auch Karäer niederließen.<sup>33</sup> Pera (Πέρα) heißt auf Griechisch „Abgrenzung“,<sup>34</sup> der Name ist signifikant, denn er bezeichnet just das Grenzgebiet der byzantinischen Hauptstadt jenseits des Goldenen Horns. Historisch bildete Pera eine Einheit mit dem einst separaten, und dann ein Teil von Konstantinopel gewordenen Galata. So erklärt sich auch die Verwirrung besonders der

<sup>27</sup> Cf. S. Runciman, *Byzantine Civilization*. 3. Auflage. London: Methuen & Co. Ltd., 1975, S. 101, 210.

<sup>28</sup> Ch. M. Marci, *L'organisation de l'économie urbaine dans Byzance sous la dynastie de Macédoine*. Paris:Guillions, 1925, S. 47ff.

<sup>29</sup> Griech.: „in die Stadt“.

<sup>30</sup> Z. Ankori, *op. cit.*, S. 138.

<sup>31</sup> Cf. A. Galanté, *Les Juifs de Constantinople sous Byzance*. Istanbul: Babok, 1940, S. 59f.

<sup>32</sup> Cf. A. Danon, *op. cit.*, S. 300; cf. A. Galanté, *Les Juifs de Constantinople*, 1940, S. 57ff.

<sup>33</sup> Cf. A. Galanté, *Les Juifs d'Istanbul sous le Sultan Mehmet le Conquerant*. Istanbul: Fakulteler, 1953., S. 176f.

<sup>34</sup> H. Stephanus (Hrsg.), *Thesaurus Graecae Linguae*. Vol. VII. II-P. Graz: Akademische Druck- u. Vrlg.-Anstalt, 1954, S. 753.

Reisenden, die diese zwei Namen häufig verwechselten.<sup>35</sup> Es ist nun durchaus diffizil, im 11. und 12. Jh. zwischen ihnen zu unterscheiden; manche Wissenschaftler<sup>36</sup> meinen sogar, dass die Grenze zwischen den beiden gar im 13. Jh. noch nicht klar gewesen sei. Eine andere, nicht topographische, sondern linguistische Erklärung vermag vielleicht hierbei zur Aufklärung beizutragen. Es heißt nämlich, dass die „Lateiner“, d. h. die Europäer, v. a. Venezianer und Franzosen, den Namen „Pera“ bevorzugten, während die Griechen selbst eine andere Bezeichnung, nämlich „Galata“ – beides aber Bezeichnungen für dieselbe Lokalität, – präferierten.<sup>37</sup>

Einen wichtigen Beitrag zur Siedlungsentstehung und Konsolidierung der Karäer in Konstantinopel leisteten auch die Zuwanderer aus Adrianopel, die aber erst 1455 zuwanderten; sie werden von uns daher auch erst später behandelt.

### **Sprachwandel und Integration in die byzantinische Gesellschaft**

Wie bereits erwähnt,<sup>38</sup> fiel es den Rabbaniten ob ihrer langen Geschichte auf byzantinischem Boden nicht allzu schwer, die neuen rabbanitischen jüdischen Zuwanderer in ihr herkömmliches System zu integrieren. Anders verhielt es sich aber bei den Karäern. Vor ihrer ersten Einwanderung, vermutlich am Ende des 10. Jh., gab es keine karäische Gemeinden und Strukturen, sie hatten diese erst aufzubauen.<sup>39</sup>

Die ersten Einwanderer stammten aus dem arabischen Osten, pflegten daher auch ihre orientalische *Ars Vivendi*, und sprachen die arabische Sprache.<sup>40</sup> Dennoch blieb es nicht für lange Zeit so. Handel und Wandel bestimmten ihren Lebensrhythmus nebst den religiösen Vorschriften und Traditionen. Bereits die zweite Generation begann, das Griechische als Muttersprache zu sprechen, dazu kamen auch die griechischsprachigen Konvertiten in die Gemeinde hinein; die Gräzisierung des Karäertums beschleunigte sich dadurch sehr schnell. An den Werken der Karäer der zweiten und dritten

<sup>35</sup> A. Galanté, *Les Juifs de Constantinople sous Byzance*. Istanbul: Babok, 1940, S. 24f.

<sup>36</sup> *Loc. cit.*

<sup>37</sup> G. L. Schlumberger, *Numismatique de l'Orient latin*. Paris 1878 (Nachdruck, 1954), S. 448.

<sup>38</sup> Cf. im Unterkapitel „Karäische Siedlungen in Konstantinopel“.

<sup>39</sup> Z. Ankori, *op. cit.*, S. 169.

<sup>40</sup> *Id.*, S. 190f.

Generation sehen wir, dass ihre Muttersprache Byzantinisch-Griechisch war, die das Arabische weitgehend verdrängt hatte.<sup>41</sup>

Während die rabbinischen Gelehrtenwerke nur den Kontakt und die Aneignung der griechischen Umgangssprache nachweisen, weisen die Werke der Karäer auf das Studium der klassischen griechischen Philosophie und ein hohes Sprachniveau im Griechischen hin.<sup>42</sup> Die Karäer des 11. Jh. wussten die Sprache dieses Großreiches, in das ihre Vorfahren erst vor einer Generation zugewandert waren, zur ihrer eigenen zu machen.

Das 11. Jh. zeichnet sich in der byzantinischen Geschichte auch durch eine gewisse Renaissance der griechischen Antike aus, sowie das Studium der Klassiker der Literatur und der Philosophie, das von Gelehrten wie Michael Psellos dem Jüngeren<sup>43</sup> und von Johannes VIII. Xiphilinus, dem Patriarchen von Konstantinopel,<sup>44</sup> gefordert wurde. Die Karäer der zweiten und der dritten Generation, anders als die Rabbaniten, standen unter dem Einfluss dieser Kulturbewegung. Der ausschließliche urbane Lebenscharakter begünstigte bei ihnen den Hellenisierungseffekt der Neo-Klassik.<sup>45</sup>

Die sprachliche Eingliederung der Karäer in ihre griechische Umgebung beförderte auch die Übernahme griechischer Namen, die v. a. den Frauen als Erstname, aber auch den Männern als Zweitname nach ihrem hebräischen Namen gegeben wurde.<sup>46</sup>

## **Konsolidierung und Emanzipierung der Karäer: Das Zeitalter der Osmanen**

### **Karäische Siedlungen und neue Zuwanderungswelle**

Die osmanische Eroberung sah die nicht-christliche Bevölkerung Konstantinopels als Befreiung an. Sicherlich waren auch die Karäer dieser Ansicht.<sup>47</sup> Der neue Eroberer suchte nach Wegen, den Einfluss der Griechen, v. a. der

<sup>41</sup> Loc. cit.

<sup>42</sup> Id., S. 194.

<sup>43</sup> Cf. H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*. Band 1: Philosophie, Rhetorik, Epistolographie, Geschichtsschreibung, Geographie. München: Beck, 1978.

<sup>44</sup> H. Thurn (Hrsg.), *Das Zeitalter der Makedonischen Dynastie*, Teil I: Ende des Bilderstreites und makedonische Renaissance, nach dem Geschichtswerk des Johannes Skylitzes. Byzantinische Geschichtsschreiber 15. Graz 1983, S. 658ff.

<sup>45</sup> Cf. Z. Ankori, *op. cit.*, S. 195.

<sup>46</sup> Id., S. 198.

<sup>47</sup> A. Danon, *op. cit.*, S. 298.

griechischen Aristokratie und Bürokratie, in seiner neuen Hauptstadt zu mindern. Darum holte der Sultan Juden aus unterschiedlichen Gebieten seines Reiches in die Hauptstadt.<sup>48</sup> Zwei Jahre nach der Eroberung Konstantinopels im Jahre 1453 ordnete Sultan Mehmed II. Fâtih<sup>49</sup> an, die karäische Gemeinschaft aus Adrianopel nach Konstantinopel umzusiedeln. Die neuen Zuwanderer gaben einen starken Anstoß zur geistigen Entwicklung des Karäertums, wodurch Konstantinopel für lange Zeit, bis zur zweiten Hälfte des 18. Jh., das Zentrum der Bewegung blieb.<sup>50</sup> Ihnen folgten auch Karäer aus Selymbria, Burgaz, Parga, Nikomedia, Kerkyra und Salonika nach,<sup>51</sup> auch sogar aus Theodosia und anderen Gebieten des Pontus Euxinus.

Die Karäer, die der Einladung Mehmeds II. folgten, ließen sich in Hasköy nieder, wo sie in den staatlichen Zivilregistern separat aufgenommen wurden, was ihre hohe Stellung und Unabhängigkeit von den Rabbaniten dokumentierte.<sup>52</sup> Unter diesen Neuankömmlingen waren wie erwähnt auch Karäer aus dem Balkan: aus Burgaz, Parga, Kerkyra, Salonika. Die balkanischen Karäer spielten in der folgenden Zeit eine enorme Rolle,<sup>53</sup> standen ab und zu gar im Konflikt mit den Adrianoplern. Die Gemeinde zu Hasköy wurde in Chroniken weiterhin die „Adrianopler Gemeinde“ genannt und spielte eine wichtige Rolle in der Formierung und Emanzipierung der Karäer.<sup>54</sup> Diese Karäer bewahrten ihre gräko-karäische Sprache selbst nach der Zuwanderung der sephardischen Juden nach Konstantinopel im Jahre 1492 unter Bayezid II.,<sup>55</sup> und beeinflussten dabei die anderen Gemeindemitglieder, die neue Sprache und Kultur nicht zu übernehmen. Während die in Konstantinopel alt ansässigen romaniotischen Juden sich in der Gemeinschaft der Neuzuwanderer religiös, traditionell wie sprachlich vollkommen assimilierten, blieben die Adrianopler Karäer in ihrer byzantinischen Umwelt der vor-osmanischen Zeit<sup>56</sup> tief verwurzelt.

<sup>48</sup> Loc. cit.

<sup>49</sup> Id., S. 150f.

<sup>50</sup> Cf. J. Mann, *Texts and Studies*. Vol. 2, 1935, S. 292, Anmerkung 15.

<sup>51</sup> A. Danon, *op. cit.*, S. 299; cf. S. Szyszman, *Communauté karaïte d'Istanbul*. In: VT, vol. 6, fasc. 3, 1956, S. 311.

<sup>52</sup> A. Danon, *loc. cit.*; cf. *idem*, *Documents Relating to the History of the Karaites in European Turkey*. In: JQR, N. S., 17, No. 3, 1927, S. 313, Dokument 80.

<sup>53</sup> Cf. S. Szyszman, *op. cit.*, S. 310, Anmerkung 3.

<sup>54</sup> Cf. Id., S. 311.

<sup>55</sup> A. Galanté, *Les Juifs d'Istanbul*, 1953, S. 93.

<sup>56</sup> Z. Ankori, *op. cit.*, S. 152.

Die lokalen Karäer bewohnten weiterhin Galata, Pera, und einige auch Mâkrî Köy.<sup>57</sup> Es gab noch eine kleine Siedlung in Bâlûk Pâzâr, nicht weit davon stand auch die Brücke, die Konstantinopel (in der Gegend Bâgçê Kapûsî) mit Galata verband; zur Zeit der osmanischen Eroberung gab es dort ein Tor am Ufer des Goldenen Horns. Auf Griechisch hieß es Ὠραία Πόρτα, d. h. *Schönes Tor*, das von Osmanen in *Yâhûdi Kapûsî*<sup>58</sup> umbenannt wurde. Es ist ebenso möglich, dass die Osmanen das Tor nicht umbenannten, sondern den bereits im Gebrauch stehenden Namen just übernommen haben, denn schon Christophore Buondelmonte nennt in seiner Stadtkartographie 1420, d. h. 33 Jahre vor der osmanischen Eroberung, das Tor *Porta Judea*.<sup>59</sup>

Am Ufer gegenüber dem Goldenen Horn in Eminônû existierte eine andere karäische Siedlung, derer Bethaus sich in Arabçîlar Câddesî, an der Stelle der dort heute stehenden kleinen Moschee Arabçîlar Câmî'sî<sup>60</sup> befand. 1597 beginnen in dieser Gegend auf Anordnung von Safiye Vâlide Sultân Bauarbeiten zur Errichtung einer großen Moschee, Yeni Câmî', und zwar hauptsächlich auf dem der karäischen Gemeinde gehörenden Boden. Als Entschädigung erhielt die Gemeinde aus dem Staatstresor jährlich 2260 Aspern,<sup>61</sup> die jüdische Gemeinde erhielt aber für den zu räumenden Platz keine Entschädigung.<sup>62</sup>

### **Karäisch-Rabbinische Beziehungen:**

#### **Der Beginn der politischen Emanzipation**

Die Beziehungen zwischen den Juden und den Karäern waren seit dem Siedlungsbeginn nie eindeutig; sie reichten von vollständiger Konfrontation bis hin zu Freundschaft und Brüderlichkeit; sie änderten sich permanent. Das 16. Jh. zeichnete sich durch eine neue, diesmal qualitativ unterscheidende Konfrontation zwischen den beiden Gemeinden aus, bis sich Karäer um 1600 weigerten, mit den Rabbaniten gemeinsam Staatsteuern zu zahlen. Dies zeigt jedoch,

<sup>57</sup> A. Danon, The Karaites in European Turkey. In: JQR, N.S., 15, No. 3, 1925, S.301.

<sup>58</sup> Id., S.302; cf. E. Oberhammer, Konstantinopel unter Suleiman dem Großen. München, 1902, S.11; cf. A. Galanté, Histoire des Juifs d'Istanbul. Vol. 1. Istanbul: Vrlg. Hüsnütâbiat, 1941, S.177.

<sup>59</sup> G.R. Lud de Sinner (Hrsg.), Christophori Buondelmontii Florentini liborum insularum archipelagi. o.O.: Lipsiae et Berolini, 1824; cf. A. Galanté, Les Juifs de Constantinople, 1940, S.27.

<sup>60</sup> S.Szyszman, *op. cit.*, S.312.

<sup>61</sup> Loc. cit.; cf. A. Danon, JQR, N.S., XV, No. 3, 1925, S.341.

<sup>62</sup> A. Danon, *loc. cit.*



dass die Karäer in den Augen des osmanischen Staates ein integraler Teil der Jüdischen Gemeinde waren. Die Rabbaniten versuchten sogar die durch die Edikte Süleyman des Prächtigen favorisierten<sup>63</sup> Nachfahren der berühmten Kiera,<sup>64</sup> zum Steuerzahlen zu zahlen zu zwingen.

Die Frage ist nun, ob die Karäer Konstantinopels offiziell ein Teil der jüdischen Gemeinde waren, oder separat in die Staatszivilregister eingetragen waren. Es scheint, dass es kein Einheitsmodell des offiziellen Status der Karäer gab. Wie oben bereits erwähnt, hatte Sultan Mehmed II. der Eroberer den Karäern einen Sonderstatus verliehen,<sup>65</sup> dennoch ist es möglich, dass diese Sonderprivilegien nur für die Adrianopler Gemeinde zu Konstantinopel galten. Während das Dokument von 1841 die Unabhängigkeit der Karäer und die Eintragung in die Staatszivilregister bestätigt, verneint ein Dokument von 1747 dies mit der Aussage: „Es gibt keine Erwähnung über eine reguläre Eintragung der Karäer in die Register.“<sup>66</sup> Der imperiale Ferman besagt, dass die Karäer „separat im Register aufgelistet waren.“<sup>67</sup> Ob solch eine Regulierung erst zwischen 1747 und 1841 stattgefunden hat, oder aber vor 1841 irregulär war, sei vorerst dahingestellt. Man darf annehmen, dass die Karäer bis 1841 größtenteils von der Jüdischen Gemeinde abhängig waren. In solchen Fällen, in denen die Karäer gegen die Oberhoheit der rabbinischen Entscheidungen protestierten, appellierten sie an die osmanischen Behörden.<sup>68</sup>

### **Unabhängigkeit der karäischen Gemeinschaft: Die vollständige politische Emanzipation**

In der ersten Hälfte des 19. Jh. konzentrieren sich die Karäer auf die Organisation und den Aufbau ihrer kommunalen Strukturen. Nach dem Wiederaufbau

<sup>63</sup> A. Danon, *op. cit.*, S. 337.

<sup>64</sup> Nicht zu verwechseln mit Ester Kiera, die ein Jahrhundert später, ca. 1610, lebte und ebenso eines großen Einflusses am Hofe der Sultane genoss; cf. A. Danon, *op. cit.*, S. 323, Anmerkung 172; cf. A. Galanté, *Histoire*. Vol. 1., 1941, S. 127, 131f; cf. *idem*, *Documents officiels turcs concernant les Juifs de Turquie*. Istanbul: Vrlg. Haïm Rozio, 1931, S. 145–148; cf. *idem*, *Esther Kyra: d'après de nouveaux documents*. Istanbul: Vrlg. Haïm Rozio, 1926. Zur karäischen Kiera cf. A. Danon, *op. cit.*, S. 323f.

<sup>65</sup> Cf. A. Danon, *op. cit.*, S. 299.

<sup>66</sup> *Id.*, S. 337.

<sup>67</sup> A. Danon, *Documents Relating to the History of the Karaites in European Turkey*. In: *JQR*, N.S., 17, No. 3, 1927, S. 313, Dokument 80.

<sup>68</sup> A. Danon, *The Karaites in European Turkey*. In: *JQR*, N.S., 15, No. 3, 1925, S. 344.

ihres Bethauses 1800 mit finanzieller Hilfe aus der Krim,<sup>69</sup> restaurieren sie auch ihren Friedhof in Hasköy, und erweiterten sein Gelände um 320 Deunum,<sup>70</sup> was im Nachhinein vom Sultan Abdülmecid 1840 genehmigt wurde.<sup>71</sup>

Im Jahre 1841, auf Antrag des Gemeindevorstandes, des Hahâm Bâši der Karäer, Isaak Afedâ Kohen, in Anwesenheit des Hahâm Bâši der Jüdischen Gemeinde, Mose Fresco, erlässt der Sultan Abdülmecid einen Ferman zur Klärung des Status der Karäischen Gemeinde. Der Sultan autorisiert das Oberhaupt der Karäischen Gemeinde, von nun an bis heute Cemâat Bâši genannt, ein selbständiges, eigenes, von der Jüdischen Gemeinde unabhängiges Siegel zu führen.<sup>72</sup> Der Hahâm Bâši der Jüdischen Gemeinde Mose Fresco betonte dabei, dass dieses Siegel in keinerlei Weise für die Angelegenheiten der Jüdischen Gemeinde juristisch umsetzbar sei.<sup>73</sup> Das heißt aber nun, dass die Gemeinden voneinander offiziell getrennt waren.

### **Die Karäische Gemeinde im 20. Jahrhundert: Späte osmanische und türkische Periode**

Nach dem tragischen Brand in Konstantinopel, am 17. März 1918, der den größten Teil Hasköys, wo sich das alte Bethaus und das Büro der Gemeinde befand, vernichtet hatte, wurde das Gemeindezentrum in den Stadtteil Karaköy, in eines der möblierten Häuser Galatas in Kassab Çıkmaızı umsiedelt.<sup>74</sup>

Am Beginn des 20. Jh. zählte die Karäische Gemeinde ein paar hundert Mitglieder, deren Zahl sich ständig verringerte. Das Zusammengehörigkeitsgefühl war verschwunden oder beschränkte sich bestenfalls auf eine gewisse Philanthropie. Eine Fülle von Rechtsansprüchen auf Grund und Boden, die der Gemeinde einst vermacht worden waren, ging fast zur Gänze verloren.<sup>75</sup>

Die Grabsteine der verlassenen Friedhöfe wurden von der lokalen Bevölkerung, ohne Dazwischentreten der Gemeinde, als Baumaterial verwendet. Auf

<sup>69</sup> Cf. Id., S. 346ff.

<sup>70</sup> I. e. ca. 30 Hektar.

<sup>71</sup> Id., S. 349.

<sup>72</sup> A. Danon, Documents Relating to the History of the Karaites in European Turkey. In: JQR, N.S., 17, No. 3, 1927, S. 312, Dokument 80; cf. M. E. Elöve, Türkiye'de Din İmtiyazları. In: V. R. Sevig und E. Arsebük (Hrsg.), Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, Band 11, 1954, S. 233–234.

<sup>73</sup> A. Danon, *op. cit.*, S. 313.

<sup>74</sup> S. Szyszman, *op. cit.*, S. 311.

<sup>75</sup> S. Szyszman, Das Karäertum: Lehre und Geschichte. Wien: Age d'Homme-Karoniger, 1983, S. 113.

einem dieser Friedhöfe wurde anlässlich der Materialsuche für den Straßenbau eine Genisa entdeckt, deren Inhalt von den Arbeitern verbrannt wurde.<sup>76</sup>

Am 17. März 1918 zerstörte ein großer Brand den Stadtteil von Hasköy am Goldenen Horn. Zahlreiche Bücher und Handschriften, die sich in fast jedem Haus befanden, wurden zerstört. Selbst, was die Flammen verschonten, überlebte nicht lange. Überreste der alten Schriften wurden entsorgt.<sup>77</sup>

S. Szyszman besuchte die Gemeinde 1955 und 1973 und stellte fest,<sup>78</sup> dass sich zwischen diesen beiden Jahren die Lage um vieles verschlechtert hatte. Um 1960 lehnte sich ein junger Mann gegen die allgemeine Gleichgültigkeit und Stagnation auf. Trotz aller Schwierigkeiten versuchte er, die Gemeindeangelegenheiten zu verwalten. Die Stadtverwaltung von Istanbul strengte einen langen Prozess an, um im Rahmen der Urbanisierung die Auflösung des karäischen Friedhofes zu erreichen. Dem jungen Mann, dessen Namen unbekannt bleibt, gelang es, den Prozess für die karäische Gemeinde zu gewinnen.<sup>79</sup>

Der imperiale Ferman vom 1841, der den Gemeindeoberhaupt als Cemâat Bâşi<sup>80</sup> definierte, wurde von der türkischen Republik bestätigt und übernommen. Das heißt aber, dass das Gemeindeoberhaupt nicht unbedingt der geistliche Anführer der Gemeinde, der *Imam*,<sup>81</sup> sein soll; es kann durchaus auch ein säkularer Vertreter sein. Dieses ist nach dem Tod von Dr. Abraham Krimi in den 50er Jahren des 20. Jh. der Fall, der aktuelle Cemâat Bâşi ist ein aus der Krim stämmiger Karäer, dessen Muttersprache der karäische Ethnolekt des Krimtatarischen ist; der nächste wird wohl aus den Reihen der griechischsprachigen Karäer gewählt werden. Der heutige Imam, der Priester, ist griechisch- und der *locum tenens* des *Habâm*-Amtes griechisch- und karäisch-türkischsprachig.

## Fazit

In der vorliegenden Abhandlung zur Entstehungs- und Siedlungsgeschichte der Karäer in Konstantinopel wurde anhand der Niederlassungsorte in der Stadt der Konfliktdiskurs aufgezeigt, in dem sich die Karäer in ihrer neuen

<sup>76</sup> Id., S. 114.

<sup>77</sup> Loc. cit.

<sup>78</sup> Id., S. 115.

<sup>79</sup> Loc. cit.

<sup>80</sup> Cf. A. Danon, *op. cit.*, S. 312ff, Dokument 80.

<sup>81</sup> Cf. M. E. Elöve, *Türkiyede Din İmtiyazları*, S. 236f.

Heimat befanden. Sie besiedelten jüdische Lokalitäten, hatten sich daher auch um Integration in die jüdischen Strukturen zu bemühen, wollten aber die Unabhängigkeit, die sie in ihrer alten Heimat seit dem 8. Jh. von Gnaden des Kalifen al-Mansur genossen, nicht verlieren.

Die Nähe an der romaniotischen, und später, an der sephardischen Judentum einerseits, und der Drang zur Selbständigkeit und Bewahrung des Glaubens der Väter andererseits, veranlasste die karäische Gemeinschaft andere Wege als die der Juden zu gehen. Sie waren ihrer Umgebung gegenüber offen, übernahmen, sofern es ihrem Glauben nicht widersprach, die Lebensart ihrer griechischen Nachbarn, und eigneten sich ein hohes Niveau des klassischen Griechisch an. Griechisch wurde zu ihrer Muttersprache; sie bemühten sich um die Exegese der Heiligen Schrift und der Ausarbeitung der karäischen Halacha, was zu beschreiben einer separaten Abhandlung bedarf.

Als Minderheit lebend, hielten sie sich an ihre Prinzipien und griffen die erste, unter dem Tanzimat entstandene Möglichkeit auf, ihre organisatorische Unabhängigkeit zu erlangen.

***Vom Symbol zum Schweigen:***  
**Pseudo-Areopagitas *De symbolica theologia***  
**im Spiegel von Johannes Reuchlins**  
**christlicher Kabbala**

*von Annett Martini*

**Zusammenfassung**

Die christliche Kabbala des deutschen Humanisten Johannes Reuchlin ist entscheidend von seiner Vorstellung vom Wesen und von der Funktion des Symbols bestimmt. Dieser Beitrag sucht nach dem Ursprung von Reuchlins Symbolbegriff und stellt die These auf, dass Dionysius Pseudo-Areopagitas Bemerkungen über eine *symbolica theologia* Reuchlins Sicht auf die jüdische Mystik grundlegend beeinflusste. Darüber hinaus wird die Frage diskutiert, ob Reuchlins Idee von einer symbolischen Theologie, die auch in der modernen Forschung fortwirkt, den frühen Kabbalisten tatsächlich gerecht wird, oder ob Reuchlins Rezeption nicht vielmehr einer neuplatonischen Literatur geschuldet ist, die den jüdischen Mystikern überhaupt nicht zugänglich war.

**Abstract**

The Christian kabbalah of the German humanist Johannes Reuchlin is largely determined by his conception of the essence and the function of the symbol. This essay attempts to trace Reuchlin's concept of the symbol back to its sources. It proceeds from the hypothesis that Dionysius Pseudo-Areopagita's remarks on a *symbolica theologia* essentially influenced Reuchlin's approach to Jewish mysticism. Further, the question will be discussed whether Reuchlin's idea of a symbolic theology does justice to the kabbalists from 13<sup>th</sup> century Spain. On close inspection it will become apparent that Reuchlin's reception of a neo-platonic tradition in its Christian manifestation had no bearing on Jewish mysticism.

## I

Am 10. September 1969 hat der große Erforscher der jüdischen Mystik, Gershom Scholem, anlässlich der Entgegennahme des Reuchlin Preises der Stadt Pforzheim sein Verhältnis zu dem deutschen Humanisten mit folgenden Worten beschrieben:

„Wenn ich an Seelenwanderung glaubte, würde ich wohl manchmal denken können, unter den neuen Bedingungen der Forschung eine Art Reinkarnation Johannes Reuchlins, des ersten Erforschers des Judentums, seiner Sprache und seiner Welt, und speziell der Kabbala, zu sein, des Mannes, der vor fast fünfhundert Jahren die Wissenschaft vom Judentum in Europa ins Leben gerufen hat.“<sup>1</sup>

Tatsächlich hat Reuchlin in Deutschland nicht nur die Tore für das Studium der griechischen Sprache aufgestoßen, sondern war maßgeblich an der Wiederentdeckung des Hebräischen in christlichen Kreisen beteiligt. Er war der erste christliche Gelehrte, der eine hebräische Grammatik mit Wörterbuch als Einführung in diese Sprache für Nicht-Juden in dieser umfassenden Form verfasst und herausgegeben hat. Reuchlins vielgepriesene Sprachkenntnisse des Hebräischen erlaubten es ihm, sich erstaunlich viele Quellen im Original zu erschließen und sehr tief in die jüdische Mystik, der sein besonderes Interesse galt, einzudringen. Insofern können seine Schriften *De verbo mirifico* (1494) und insbesondere *De arte cabalistica* (1517) tatsächlich als die bis dahin ausführlichste Darstellung von kabbalistischer Theorie angesehen werden – außerhalb der eigentlichen jüdischen Praxis.

In diesem Beitrag soll ein Aspekt der Reuchlinschen Hermeneutik diskutiert werden, der für sein kabbalistisches Konzept und dessen spätere Rezeption wesentlich ist – nämlich seine Auffassung über Wesen und Funktion des Symbols.

Ausgangspunkt der Darstellung ist ein Buch, das uns nicht überliefert ist und das – wie manche Forscher behaupten<sup>2</sup> – höchst wahrscheinlich nie geschrieben wurde. Die Rede ist von der mysteriösen Schrift *De symbolica theologia*, von der wir allein durch einige Bemerkungen des mutmaßlichen Autors Dionysius Pseudo-Areopagita innerhalb seines Werkes Kenntnis besitzen. *De symbolica*

<sup>1</sup> Scholem, Gershom: Die Erforschung der Kabbala von Reuchlin bis zur Gegenwart. In: *Judaica* 3, Frankfurt am Main 1973, S. 247–263, 247.

<sup>2</sup> Vgl. u. a. Rorem, Paul: *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*. Toronto 1984, S. 127, FN 39; Louth, Andrew: *Denys the Areopagite*. London 1989, S. 19–20.

*theologia* sei der Ort, an dem er „das Unsichtbare Gottes von der Schöpfung der Welt an aus seinen Werken“<sup>3</sup> behandelt hätte, lässt Dionysius den Leser seines berühmten *De divinis nominibus* beiläufig wissen. Im dritten Kapitel seiner schmalen Abhandlung *De mystica theologia* fügt er mit Blick auf die symbolische Theologie hinzu, er habe in diesem Buch erklärt, „was die von den sinnlichen Dingen auf das Göttliche übertragenen Namen zu bedeuten haben“<sup>4</sup>. Die symbolische Theologie, so heißt es dort weiter, umfasse die Bedeutung der „heilig erfundenen Formungen der symbolischen Gottnachbildung“<sup>5</sup>.

Etwa ein Jahrtausend später behauptet Johannes Reuchlin in seinem opus magnum *De arte cabalistica*, dass „es sich bei der Kabbala um nichts anderes handl[e] als (pythagoreisch ausgedrückt) um eine symbolische Theologie, in der nicht nur Buchstaben und Begriffe bestimmte Dinge symbolisieren, sondern sogar die Dinge selbst Symbole seien.“<sup>6</sup> Ist es ein Zufall, dass Reuchlin hier im Zuge der großen Begeisterung der Renaissance für alles Verborgene und Verschlüsselte von einer *symbolica theologia* spricht, oder ist *De arte cabalistica* nicht vielmehr der Versuch, dem unerfüllten Buchprojekt des Dionysius eine konkrete Gestalt zu geben?

Dieser Frage soll sich durch einen doppelten Ansatz genähert werden: Mittels eines Vergleichs des Symbolbegriffs des Pseudo-Areopagiten mit dem Reuchlins soll zunächst untersucht werden, inwiefern das in Dionysius' Werken angedeutete Konzept einer symbolischen Theologie Reuchlins Sicht auf die Kabbala beeinflusste. Oder anders gefragt: Welche Spuren hinterließ der in christlichen Kreisen so einflussreiche Neuplatoniker in Reuchlins christlich-kabbalistischem Entwurf?

Daraus ergibt sich unweigerlich die zweite Frage: Wird Reuchlins Idee einer symbolischen Theologie den Kabbalisten tatsächlich gerecht? Oder

<sup>3</sup> Pseudo-Areopagita, Dionysius: *De divinis nominibus*. Kap. I, 4; deutsche Übersetzung in: Dionysius Areopagita. Von den Namen zum Unnennbaren. Auswahl und Einleitung von Endre von Ivánka, Einsiedeln <sup>3</sup>1990, S. 58.

<sup>4</sup> Pseudo-Areopagita: *De mystica theologia*. Kap. III; deutsche Übersetzung in: Dionysius Areopagita. Von den Namen zum Unnennbaren. Auswahl und Einleitung von Endre von Ivánka, Einsiedeln <sup>3</sup>1990, S. 94f.

<sup>5</sup> *Ibid.*, S. 95.

<sup>6</sup> Reuchlin, Johannes: *Sämtliche Werke. De arte cabalistica libri tres*. Hg. von Widu-Wolfgang Ehlers und Fritz Felgentreu. Bd. II,1, Stuttgart-Bad Cannstadt 2010, S. 363. Reuchlin benutzt an dieser Stelle den Terminus *symbolica theologia*: „Enimvero nunc eius disciplinae intravimus navim et mox in ipsa prora sentimus cabalam aliud nihil esse nisi (ut Pythagorice loquar) *symbolicam theologiam*, in qua non modo litterae ac nomina sunt rerum signa, verum res etiam rerum.“ *Ibid.*, S. 362.

bekommen seine kabbalistischen Quellen durch die humanistische Brille eine Tönung, die der Rezeption einer neuplatonischen Literatur geschuldet ist, welche den jüdischen Mystikern überhaupt nicht zugänglich war?

Abschließend möchte ich der Aktualität dieser Fragen nachgehen und meine Zweifel daran diskutieren, dass die neuere Forschung diese humanistische Brille bereits abgesetzt hat.

## II

*Und wenn einer Gott geschaut haben will und versteht, was er geschaut hat, dann hat er ihn nicht selbst gesehen, sondern etwas von seinen Geschöpfen, die sind und erkannt werden können.*

(Dionysius Pseudo-Areopagita, An den Mönch Gaius)

Was genau ist nun die geheimnisvolle *symbolica theologia*, die im Laufe der Jahrhunderte eine Reihe von Spekulationen und Interpretationen – etwa eines Albertus Magnus oder Nikolaus von Kues – provozierte?<sup>7</sup> Oder vielmehr: Welche Vorstellung von ihr kann aus Dionysius Pseudo-Areopagitas überlieferten Schriften, in denen er in unterschiedlichen Zusammenhängen immer wieder auf die symbolische Theologie zu sprechen kommt, abgeleitet werden?

Dionysius, der nach Endre von Ivánka, „für das christliche Morgen- wie Abendland zum großen Lehrer der Prokynese des Geistes vor Gott und des anbetenden Denkens“<sup>8</sup> geworden ist, unterscheidet zwei Wege der Gotteserkenntnis: eine positive und eine negative Theologie.<sup>9</sup> Die affirmative Theologie entspricht dem Abstieg der Seele von der transzendenten Gottheit zu den wahrnehmbaren Symbolen; die negative Theologie meint den Aufstieg der Seele zurück vom Symbol zur unbegreiflichen Gottheit. Diese zwei Bewegungen laufen jedoch nicht unabhängig voneinander ab, sondern repräsentieren zwei Seiten ein und derselben Sache. Der Auf- und der Abstieg der

<sup>7</sup> Zur Rezeption des Corpus Dionysiacum in der westlichen Welt vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts, Bd. I. München 1990, S. 71–82.

<sup>8</sup> Ivánka: Dionysius Areopagita. Von den Namen zum Unnennbaren, S. 27.

<sup>9</sup> Vgl. u. a. Ruh: Geschichte der abendländischen Mystik, S. 44–53; Zedania, Giga: Von Einheit zu Pluralität. Nikolaus von Kues als Interpret der Schriften des Dionysius Pseudo-Areopagita. München 2009, S. 21–34; Sheldon-Williams, Inglis P.: The Pseudo-Dionysius. In: History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Ed. by Arthur H. Armstrong, Cambridge 1979, S. 461–467.



Seele findet zwischen den Polen der absoluten Einfachheit des Göttlichen und der Vielheit der niederen Welt der Materie statt. Entsprechend der neuplatonischen Idee von einer Dreistufigkeit der emanieren Welt – über allem steht das Eine bzw. Unendliche, das den Nous, den Archetyp alles Existierenden emanieren; der Nous bringt die Weltenseele hervor, die in einem dritten Schritt die körperliche Welt der Erscheinungen generieren – führt Dionysius drei Theologien ein, die den unterschiedlichen Stationen von der göttlichen Transzendenz bis zur wahrnehmbaren Welt entsprechen: das sind *De theologicis hypotypotibus* (Von den theologischen Vorbegriffen), *De divinis nominibus* (Von den göttlichen Namen) und eben *De symbolica theologia* (Von der symbolischen Theologie).<sup>10</sup> In der ersten Theologie, die ebenfalls nicht überliefert ist, habe er gezeigt, „inwiefern die göttliche und gute Natur eine einzige genannt wird, inwiefern eine dreifaltige“ und „wie aus dem unstofflichen und unteilbaren Guten die im Herzen der Güte wohnende Vielfalt der Lichter entsprungen ist.“<sup>11</sup> In der zweiten Theologie von den Namen Gottes habe er vorgetragen „wie [Gott] gut genannt wird, wie seiend, wie Leben und Weisheit, wie Kraft, und was es noch anderes an geistiger Gottbenennung gibt.“<sup>12</sup> Die *symbolica theologia* jedoch befasse sich mit den untersten Manifestationen des Göttlichen; sie entspricht also der breiten unteren Seite der Emanationspyramide. Dionysius betont, dass die symbolische Theologie wortreicher dargestellt werden müsse als die beiden anderen Theologien, da in der unteren Welt die Repräsentationen des Göttlichen naturgemäß zahlreicher sein müssten als in den vorangehenden, einfacheren Emanationsstufen. In diesem Sinne ist der folgende Passus aus dem dritten Kapitel seiner Abhandlung über die *Mystische Theologie* zu verstehen.

„[...] je mehr wir in die Höhe emporstreben, um so mehr verengt sich in dem Maße, wie sich die Umschau im Geistigen erweitert, der Bereich der Worte, wie wir auch jetzt, in das übergeistige Dunkel uns versenkend, nicht wortkarge Rede,

<sup>10</sup> Vgl. Pseudo-Areopagita: *De mystica theologia*. Kap.III. Da uns neben *De symbolica theologia* auch die erste Theologie *De theologicis hypotypotibus* nicht überliefert ist, haben Forscher wie z. B. Kurt Ruh angenommen, dass Dionysius diese beiden Bücher einführen, um sein theologisches Konzept formal als Triade erscheinen zu lassen. Vgl. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, S. 44.

<sup>11</sup> Pseudo-Areopagita: *De mystica theologia*. Kap.III; deutsche Übersetzung in: Dionysius Areopagita. Von den Namen zum Unnennbaren. Auswahl und Einleitung von Endre von Ivánka, Einsiedeln 1990, S. 94f.

<sup>12</sup> Ibid.

sondern Redelosigkeit und Denklosigkeit vorfinden werden. Dort ist die Rede vom Obersten zum Äußersten, Letzten hinabgestiegen, und sie gewann im Maße des Abstieges Breite und Fülle; hier aber, vom Untern zum Höheren emporsteigend, verengt sie sich nach dem Maße des Aufstieges und wird, nach dem Vollzug des Aufstieges, endlich ganz klanglos und gänzlich geeint mit dem Unausprechlichen.<sup>13</sup>

Die *symbolica theologia* ist nach Dionysius also der Ausgangspunkt des geistigen Aufstiegs. Er beginnt mit den zahllosen Abbildungen der unteren Welt, die durch Sprache, Zeichen und Symbole erfasst werden kann; es folgt die weniger vielfältige Welt der Formen und göttlichen Namen, um in der göttlichen Welt der absoluten Einfachheit sein letztes Ziel zu finden. Gut neuplatonisch denkt Dionysius einen Aufstieg, der bis zu einem bestimmten Punkt über den geistig-begrifflichen Erkenntnisweg erfolgt. Der Eintritt in den göttlichen Bereich erfordert jedoch Selbstauflösung und damit Überschreitung der rationalen, sprachlichen Ebene. Da das Göttliche in seiner Einfachheit die menschliche Auffassungsgabe übersteigt, verlieren Zeichen, Symbole und Sprache ihre Relevanz und sollten durch Schweigen ersetzt werden.

Eine besondere Bedeutung gewinnt die symbolische Theologie im Kontext der Exegese. Die heilige Schrift ist voller „Offenbarungssymbole“ und „geheiliger Bildersprache“, die unserem Denkvermögen bei der Erfassung gestaltloser Gedanken helfen können.<sup>14</sup> Aufgrund ihres sinnlichen Charakters korrespondieren Symbole mit dem menschlichen Erkenntnisvermögen und können dergestalt genutzt werden, die Seele von den irdischen Formen zu lösen und zu den göttlichen Realitäten zu leiten. Dionysius nennt zwei Gründe für die Schaffung sinnlicher Symbole für etwas Formloses. Da sei zunächst der Stand der menschlichen Fassungskraft, „die sich nicht unmittelbar zu den durch Denken zu erreichenden Anschauungen aufschwingen kann, sondern ihrer Art gemäß stufenweise Einführungen braucht“<sup>15</sup>. Außerdem solle die „geheiligte verborgene Wahrheit über die Gedanken jenseits des Himmels der Masse unzugänglich gemacht werden“<sup>16</sup>. Das heißt, das Symbol enthüllt und verhüllt gleichermaßen – entsprechend der intellektuellen Fähigkeit seines Rezipienten – eine esoterische Sicht auf Wissen, die charakteristisch für die

<sup>13</sup> Pseudo-Areopagita: De mystica theologia. Kap. III; S. 95.

<sup>14</sup> Pseudo-Areopagita: De coelesti hierarchia II, 2, übersetzt und hg. von Günter Heil, Stuttgart 1986, S. 30.

<sup>15</sup> Ibid., S. 31.

<sup>16</sup> Ibid.

gesamte neuplatonische Tradition ist. Dionysius beleuchtet seine Ansicht zur symbolischen Sprache der Heiligen Schrift in einem an den Hierarchen Titus gerichteten Brief, in dem er das Verhältnis des Symbols und seines Interpreten folgendermaßen beschreibt:

„Meinen wir nur ja nicht, die Schauseite der Zeichen trage ihren Sinn in sich selbst. Sie ist vielmehr ein Schutzschild für das unaussprechliche und der Menge unerschwingliche Wissen. (Damit ist erreicht), daß das Allerheiligste dem leichten Zugriff der Uneingeweihten entzogen ist; sein Geheimnis gibt es allein denen preis, die als echte Liebhaber des Göttlichen gelten können. Haben sie doch gelernt, bei der Betrachtung der heiligen Symbole alle kindliche Phantasie abzutun, fähig zu jener (rechten) Geisteseinfalt und jener Empfänglichkeit der kontemplativen Kraft durchzustoßen, durch die man (allein) zur einfachen, übernatürlichen, transzendenten Wahrheit der Symbole gelangen kann.“<sup>17</sup>

Abschließend sei bemerkt, dass Dionysius die unähnlichen Symbole für passender als die ähnlichen Symbole erachtet, da der „Weg der Negation“ dem göttlichen Bereich näher komme.<sup>18</sup>

Es sei hier nur am Rande an den ungeheuren Einfluss des *corpus Dionysiacum* im Mittelalter und der frühen Neuzeit, dessen apostolischer Ursprung unbestritten war, auf die Theologie und christliche Mystik erinnert. Die Schriften wurden ab dem neunten Jahrhundert immer wieder ins Lateinische übersetzt – z. B. von Hilduin von St. Denis, Johannes Sarracenus und im 15. Jahrhundert u. a. von Marcilio Ficino. Die großen Theologen Hugo von St. Viktor, Albertus Magnus und Thomas Aquinas haben Dionysius' Schriften kommentiert. Albertus Magnus und Nikolaus von Kues spekulierten bereits in eigenen Abhandlungen, die Reuchlin sicherlich kannte, über die *symbolica theologia*.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Pseudo-Areopagita: An Bischof Titus, der in einem Brief angefragt hatte, was das „Haus“ der Weisheit zu bedeuten habe, was ihr „Mischkrug“, was ihre Speise und ihr Trank; deutsche Übersetzung in: Pseudo-Areopagita. Über die mystische Theologie und Briefe. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Adolf Martin Ritter, Stuttgart 1994, S. 110.

<sup>18</sup> Pseudo-Areopagita: De coelesti hierarchia II, 2, S. 32. „Wenn es nun zutrifft, daß die Negation bei den göttlichen Dingen wahr, die positiven Aussagen hingegen der Verborgenheit der unaussprechlichen Geheimnisse unangemessen sind, dann folgt, daß bei den unsichtbaren Gegenständen die Darstellung durch Ausdrucksformen ohne jede Analogie eher die passendere ist.“

<sup>19</sup> Reuchlin war vor allem von Nikolaus von Kues beeinflusst. Dass er sich in diesem Maße mit der Hermeneutik des Pseudo-Areopagiten auseinandersetzte, hatte seine Ursache sicherlich nicht nur in der neuerlichen Rezeption des *Corpus Dionysiacum* in der Renaissance, die

Das Originelle an Reuchlins Interpretation der symbolischen Theologie ist deren Verbindung mit einer in christlichen Kreisen bislang so gut wie unbekanntem Tradition – der Kabbala. Das Dionysische Konzept des Symbols und dessen Funktion beim Aufstieg der Seele ist neben pythagoreischen Elementen der neuplatonischen Tradition Reuchlins wichtigstes Werkzeug bei der Transformation der jüdischen Mystik in einen christlichen Kontext.

### III

*Denn die Kabbala ist die durch Symbole vermittelte Übernahme einer göttlichen Offenbarung, die überliefert wurde, um die Heil bringende Kontemplation Gottes und der abstrakten Formen zu ermöglichen.*

(Johannes Reuchlin, *De arte cabalistica*)

Im dritten Buch von *De arte cabalistica* lässt Reuchlin seinen jüdischen Protagonisten Simon, der als Autorität in Sachen Kabbala eingeführt ist, ein bemerkenswertes Gleichnis anführen, das die Funktion der Symbole in der kabbalistischen Lehre beleuchten soll.<sup>20</sup> Das darin entworfene Bild kann als die Quintessenz von Reuchlins Verständnis der sogenannten symbolischen Theologie verstanden werden, die hier im Kontext einer ausführlichen Diskussion der Namen Gottes und der Engel, der zweiunddreißig Wege der Weisheit, der fünfzig Pfade des Wissens und der symbolischen Bedeutung der hebräischen Buchstaben erläutert wird. Reuchlin alias Simon vergleicht dort das Gebet mit einem Anker, der von Seeleuten ausgeworfen wird, um ein Schiff in den Hafen zu führen. Das Gebet, argumentiert Reuchlin weiter, sei abhängig von Sprache, die jedoch nicht die Macht habe, Gott und die Engel zu bewegen, da das Göttliche jenseits der menschlichen Sprache läge. Reuchlin betont, dass so wie das Land nicht an das Schiff gezogen würde, ein Gebet auch nicht Gott anziehe, sondern vielmehr umgekehrt das Vermögen habe, die Seele näher zu Gott zu führen. Der Anker sei ein Bild für „sinnlich wahrnehmbare Zeichen“, die es vermögen „nach welcher Regel sie auch immer zusammengesetzt sind, die unsichtbare Gottheit an uns heranzuziehen, während wir doch in

durch die Übersetzungen Ficinos wieder in Gang gesetzt wurde, sondern eben auch in der großen Rolle, die Dionysius im Werk des Kusanus spielte. Dennoch kann festgestellt werden, dass Reuchlins Auseinandersetzung mit der *symbolica theologia* nicht nur über Kues, sondern in erster Linie über Pseudo-Areopagitas Schriften erfolgte.

<sup>20</sup> Reuchlin: *De arte cabalistica*, S. 403f.

Wirklichkeit uns selbst, die wir beweglich sind, an die unbewegliche Gottheit heranziehen<sup>21</sup>. Diese Auslegung lässt an Hugo von St. Victors Interpretation des Symbolbegriffs des Pseudo-Areopagiten denken, den er in seinem Kommentar zu den *Himmlischen Hierarchien* knapp formulierte: „Ein Symbol ist ein Gefäß sichtbarer Formen für die Darstellung von unsichtbaren Dingen“<sup>22</sup>. Tatsächlich stammt das Bild vom ankernden Schiff als Gleichnis für die gen Gott strebende Seele nicht von Reuchlin selbst, sondern wurde von Dionysius in seinem einflussreichen Werk *De divinis nominibus* mit der Intention eingeführt, die zentrale Bedeutung der Anbetung zu illustrieren. Um die erstaunlich engen Parallelen zwischen Dionysius und Reuchlin – die übrigens auch in der neuen Ausgabe von *De arte cabalistica* nicht bemerkt wurden – zu verdeutlichen, sei die entsprechende Passage aus den *Göttlichen Namen* hier in voller Länge zitiert:

„Streben wir also mit unseren Gebeten zu den sich zu uns herabneigenden Strahlen der göttlichen Güte empor – gleichsam wie wenn eine aus vielfachem Lichte gefügte Kette von den Höhen des Himmels bis in unsere Welt herabhinge, und wir sie mit wechselnd greifenden Händen zu uns heranzuziehen vermeinten; in Wirklichkeit zögen wir sie aber nicht herab, denn sie ist oben und unten zugleich, sondern zögen uns an ihr zu dem vielfältigem Glanze der Strahlen in der Höhe empor. Oder wie wenn einer in einem Boote fährt; von irgendeinem Felsen am Ufer wirft man ihm ein Seil zu, um ihm ans Land zu helfen, und er hält sich daran fest, ganz, als ob er den Felsen zu sich ins Meer ziehen wollte. In Wirklichkeit bringt er damit das Boot in der Nähe des Felsens ans Ufer. Und wenn er umgekehrt, im Boote stehend, den Felsen am Uferrande mit seinen Händen von sich stößt, so bewegt er nicht den unerschütterlich feststehenden Felsen, er stößt sich aber selbst von ihm ab, und je stärker er gestoßen hat, um so weiter wird er von ihm weg ins

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> St. Victor, Hugo von: *Commentariorum in Hierarchiam Coelestem Sancti Dionysii Areopagitae* II, PL 175: 941B. Die Allegorie und noch vielmehr das Symbol haben im Laufe der Zeit einen vielschichtigen Prozeß facettenreicher Bedeutungsübertragungen durchlaufen, bei dem sich eine Vielzahl unterschiedlicher Verwendungsweisen herausgebildet hat. Diese können in ihrer Breite hier nicht berücksichtigt werden. Vgl. u. a. Schlesinger, Max: *Geschichte des Symbols*. Berlin 1912; Müri, Walter: *Symbolon*. In: *Griechische Studien: Ausgewählte wort- und sachgeschichtliche Forschungen zur Antike*. Hg. von Eduard Vischer, Basel 1976, S.1–44; Crome, Peter: *Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache*. Jamblichos, Plotin, Porphyrios, Proklos. München 1970; Ladner, Gerhard B.: *Medieval and Modern Understanding of Symbolism: A Comparison*. In: *Speculum*. Bd. 54, 2 (April 1979), S. 223–256.

offene Meer hinausgeschleudert. Daher muß man vor allem, und insbesondere vor jeder theologischen Betrachtung, mit dem Gebet beginnen, nicht als ob wir damit die göttliche Kraft, die überall zugegen und doch nirgends örtlich gegenwärtig ist, zu uns herabziehen könnten, sondern weil wir uns, durch das Gedenken an das Göttliche und durch seine Anrufung, unsererseits ihm nahen und mit ihm uns vereinigen.<sup>23</sup>

Reuchlin überträgt dieses Bild nicht nur auf das Gebet, sondern auf jegliche Arten der wahrnehmbaren Dinge. Er nennt „alle Sakramente und kultischen Riten [...], Hymnen und Gesänge, die Pauke und den Chor, die Saiten, die Schellen, die Orgel und andere solcher musikalischen Elemente“<sup>24</sup>. Das ist eine Sichtweise, die mit Dionysius' Entwurf der Anbetung genau übereinstimmt und nun von Reuchlin auf die Kabbala übertragen wird. Die hebräischen Buchstaben, die „Schriftzeichen, Figuren und Wörter“, die göttlichen Namen und die Sefirot stilisiert Reuchlin zu Werkzeugen der Kontemplation, die von den Engeln entworfen und dem Menschen gegeben seien, um, wie Reuchlin schreibt, „durch die große Bewunderung, die unser Verstand ihnen zollt, zur beständigen Erforschung der intelligiblen Welt und darüber hinaus zu deren Verehrung und Liebe hinzuführen“<sup>25</sup>. Reuchlin bezieht sich explizit auf den „vortrefflichen Dionysius Areopagita“, wenn er die Dinge der tiefer stehenden Welt nur als „Kopien der Wahrheit“ bezeichnet, „als schattenhafte Abbilder der höheren Wirklichkeit [...], als Zeichen, Marken und Symbole, die uns dazu bewegen, über die überhimmlischen Substanzen der Engelswelt, ihre Fähigkeiten und ihre Wirkungsweise nachzudenken.“<sup>26</sup> Auch hier scheint das Symbol zweifach lesbar – einmal als Ausdruck der sinnlichen Welt, aber gleichzeitig auch als Zeichen der göttlichen Formenwelt.

Als unverzichtbare Hilfsmittel der Meditation stellen Symbole Embleme des Erinnerens dar, die als Markierungen im Geist anzubringen seien, damit der Blick von stofflichen Dingen ungetrübt in das Göttliche eindringen kann. Durch sie könne „alles Irdische von uns gewiesen, alle weltliche Materie abgelegt und eine Gestalt nach der anderen an uns gezogen [werden], bis wir zu der ersten, allförmigen und formlosen Gestalt“<sup>27</sup> emporgehoben werden. Doch

<sup>23</sup> Pseudo-Areopagita: De divinis nominibus. Kap. III, 1, S. 52f.

<sup>24</sup> Reuchlin: De arte cabalistica, S. 403.

<sup>25</sup> Ibid., S. 407.

<sup>26</sup> Ibid., S. 131.

<sup>27</sup> Ibid., S. 45.

dazu bedürfe es eines langen Studiums dieser Zeichen, die zwar etwas mit den Sinnen Wahrnehmbares andeuteten, deren Inhalt jedoch außerhalb des sinnlich Wahrnehmbaren läge. Vermöge des Symbols, d. h. für Reuchlin mittels des hebräischen Alphabets, der Buchstaben und ihrer Entsprechung in Zahlen solle eine Verknüpfung des Sichtbaren mit dem Unsichtbaren, die Wiederherstellung des spannungsvollen Verhältnisses zum Transzendenten stattfinden.

Reuchlin beschreibt den Weg des seelischen Aufstiegs vom Verursachten zu seiner Ursache sehr umfassend, wobei er es nicht versäumt immer wieder auf den Meister der mystisch-intellektuellen Gotteserkenntnis, den Pseudo-Areopagiten, hinzuweisen. Das betrachtete Symbol – etwa ein Gottesname, ein Wort oder ein Buchstabe – entzünde die Sinne durch seine Gestalt. Die Sinne regten wiederum die Vorstellungskraft an, die Vorstellungskraft die Erinnerung, die Erinnerung die *ratio*, die *ratio* den Intellekt, der Intellekt die *mens*, die *mens* die Engel. Erst das Betreten der göttliche Welt selbst setze einen inneren Vorgang voraus, der keiner Absprachen auf der rational-sprachlichen Ebene bedürfe – im Gegenteil: gerade die bedeutungslosen Wörter und Namen Gottes, so wie man sie durch die Kabbalisten überliefert fände, seien hier von außerordentlicher Bedeutung. Kein sinnlicher Gehalt lenke von der wahren Stoßrichtung dieser Namen ab, die nur auf den ersten Blick sinnlos seien. Sie drückten vielmehr das Innerste der Sprache selbst und somit ganz direkt das geistige Wesen Gottes aus.

Reuchlin betont, dass Gott die Welt aus einer unbeweglichen Stille heraus geschaffen habe, und empfiehlt – so wie Dionysius – Selbstauflösung und Schweigen als die dem Göttlichen adäquateste Erkenntnisweise jenseits des Intellekts.<sup>28</sup>

Es könnten noch einige weitere Beispiele angeführt werden, die die starke direkte und indirekte Bezugnahme Reuchlins auf Dionysius Areopagitas Werk, insbesondere auf dessen Andeutungen bezüglich der *symbolica theologia* belegen. Wesentliche Elemente seiner christlichen Kabbala sind der Dionysischen

<sup>28</sup> Reuchlin: *De arte cabalistica*, S. 131. Vgl. Pseudo-Areopagita: *De divinis nominibus*, Kap. I, 1: „Nichts wage man zu sagen, nichts zu denken über die überwesenhafte, verborgene Gottheit, was von dem abweicht, was uns die göttlich verkündeten heiligen Überlieferungen lehren. Denn das Nichtwissen der Verstand und Geist und Wesen übersteigenden Überwesenheit – das ist ja gerade das überwesenhafte Erkennen, in dem wir so weit in das über uns Liegende empordringen, als sich der Strahl der von Gott ausgehenden heiligen Belehrung in unser Inneres einsenkt, wenn wir, durch gottgefällige Reinheit und Heiligkeit, uns dem oberen Glanz zuformen.“

Aufstiegsmystik entlehnt, deren neuplatonisches Grundkonzept sich vor allem dadurch auszeichnet, dass sie die Emanationskette vom Schöpfer bis zu seinen untersten Geschöpfen „ganz auf das Verhältnis zwischen dem Einzelnen und Gott reduziert“<sup>29</sup> hat. Die Sinnesdinge, das Verhältnis von Materie und Form auf der jeweiligen Emanationsstufe, die Beschaffenheit der Substanzen und die Zusammensetzung der Elemente – all diese zentralen Fragen des heidnischen Neuplatonismus eines Plotin werden in der Dionysischen Hermeneutik – wie im christlichen Neuplatonismus überhaupt – von der Frage nach dem Verhältnis von Gott, Christus und Mensch überlagert. Reuchlin war von einer platonischen und neuplatonischen Literatur geprägt, die vor allem von der Spiegelung der rein geistigen Engelwelt in der Kirche handelte; von „Symbolen, Sakramenten und Bildern, in halb geistigen, halb sichtbaren Formen, die die geistigen Vorgänge der oberen Sphäre zugleich abbilden und verhüllen“.<sup>30</sup>

#### IV

*Wenn Du 'Buchstaben' sagst, ist es als würdest Du Existenz sagen, denn die Buchstaben tragen die gesamte Existenz, und in ihnen befindet sich die Existenz, denn wenn du eine Sache nicht mit einem Namen benennst, dann kennst du seine Wirklichkeit nicht, und jede Sache, die keinen Namen hat, hat keine Existenz, und das ist eine klare Sache.*

(Josef Gikatilla, Ginnat Egoz)

Doch wird dieser Symbolbegriff der jüdischen Mystik tatsächlich gerecht? Den frühen Kabbalisten im Spanien des 13. Jahrhunderts, auf die sich Reuchlin in erster Linie bezieht<sup>31</sup>, war die in der Renaissance bevorzugte neuplatonische Literatur gar nicht zugänglich. Mystiker wie Josef Gikatilla, aber auch der frühe Abraham Abulafia oder Moshe de Leon haben ihre mystischen Spekulationen in einem ganz konkreten kosmogonischen und kosmologischen

<sup>29</sup> Ivánka: Dionysius Areopagita. Von den Namen zum Unnennbaren, S.106, FN 1.

<sup>30</sup> Ibid. S. 13.

<sup>31</sup> Interessanterweise hat sich Reuchlin weniger von der Sefrotmystik beeinflussen lassen, die in der späteren christlichen Kabbala ins Zentrum der Spekulationen rückte, sondern verweist in *De arte cabalistica* vor allem auf Sprach- und Namensmystik der frühen Kabbala – allen voran auf Josef Gikatillas *Ginnat Egoz*, das Reuchlin als seine Hauptquelle herausstreicht. Vgl. Abel, Wolfgang und Leicht, Reimund: Verzeichnis der Hebraica in der Bibliothek Johannes Reuchlins. Ostfildern 2005.



Kontext diskutiert, dessen philosophische Grundlage sich neben der Maimonidischen Philosophie stark am „klassischen“ bzw. paganen Neuplatonismus orientierte, der sich von dem eines Dionysius Pseudo-Areopagita grundlegend unterscheidet.

Schaut man sich die Quellen der Mystiker genauer an, bestätigt sich dieser Eindruck. Neben dem *Führer der Unschlüssigen* des Maimonides, dessen Naturphilosophie und Ethik die frühen Kabbalisten grundlegend beeinflusst hat, sind vor allem Abraham Ibn Esra und Solomon Gabirol zu nennen. Viele Elemente der Sprach- und Namensmystik sind dem Werk Ibn Esras entlehnt, durch das sich die Kabbalisten auch mit der neuplatonischen Philosophie des islamischen Kulturraums vertraut machen konnten.<sup>32</sup> Darüber hinaus kursierte eine Anzahl von pseudoepigraphischen arabischen Texten, die teilweise separat oder im Rahmen jüdischer Werke auch ins Hebräische übersetzt wurden. Hervorzuheben ist u. a. die sogenannte „Theologie des Aristoteles“, die in Wirklichkeit ein Auszug aus Plotins *Enneaden* war,<sup>33</sup> oder das *Liber de causis*, das unter verschiedenen Titeln in der arabischen wie auch christlichen Welt kursierte und bis ins 13. Jahrhundert hinein für eine Schrift des Aristoteles gehalten wurde;<sup>34</sup> und schließlich das pseudoepigraphische *Buch der fünf Substanzen*, das einem gewissen Bendaklis zugeschrieben wird – gemeint ist Empedokles von Akragas. Das Buch existiert in einer hebräischen Übersetzung, die wahrscheinlich von Schem Tov Ibn Falaquera unternommen wurde, der bereits auf direkte Parallelen zwischen dieser Schrift und Gabirols *Lebensquelle* hingewiesen hat – einem Buch, mit dem sich viele Kabbalisten beschäftigten.<sup>35</sup>

<sup>32</sup> Vgl. Martini, Annett: Yosef Gikatilla. The Book of Punctuation: Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version. Edited with Introduction and Notes by Annett Martini, Turin 2010, S. 65–130. Zum Verhältnis der Kabbalisten zu Maimonides siehe außerdem Idel, Moshe: Maimonides and Kabbalah. In: Studies in Maimonides. Ed. by Isidor Twersky, Cambridge, Mass./London 1990; Wolfson, Elliot: Beneath the Wings of the Great Eagle: Maimonides and Thirteenth-Century Kabbalah. In: Moses Maimonides (1138–1204). Hg. von Görges K. Hasselhoff und Otfried Fraisse, Würzburg 2004, S. 209–237; Blumenthal, David: Maimonides: Prayer, Worship, and Mysticism. In: Prière, mystique et Judaïsme, Paris 1984. Ed. by Roland Goetschel, S. 84–106; Martini, Annett: 'Adam 'amiti – der wahrhaftige Mensch': Josef Gikatillas Auseinandersetzung mit dem Maimonidischen Konzept der Prophetie. In: Gottes Werk und Adams Beitrag, [Akten des 14. Mediävisten Symposiums], 2012 (im Druck).

<sup>33</sup> Dieterici, Friedrich: Die sogenannte Theologie des Aristoteles. Leipzig 1883.

<sup>34</sup> Bardenhewer, Otto: Die pseudo-aristotelische Schrift Über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis. Freiburg i. Br. 1882.

<sup>35</sup> Kaufmann, David: Pseudoempedokles als Quelle Salomon Ibn Gabirols. In: Jahresbericht der Landesrabbinerschule in Budapest. Studien über Salomon Ibn Gabirol. Budapest 1899, S. 1.

Bei näherer Betrachtung der genannten Literatur kann mit Blick auf den in christlichen Kreisen kursierenden Neuplatonismus – allen voran den des *Corpus Dionysiacum* – festgestellt werden, dass sie nicht so sehr das Verhältnis von Mensch und Gott thematisierte, sondern sich aufgrund einer viel stärkeren Gewichtung der Aristotelischen Naturphilosophie vornehmlich mit der Beschaffenheit und dem Verhältnis von Materie und Form befasste. Dieses große Interesse an der Entstehung und dem Aufbau der Welt kennzeichnet auch die mystischen Spekulationen der Kabbalisten. Das hebräische Alphabet, die Gottesnamen und die Zahlenwerte der Buchstaben und Wörter, die Sefirot werden weniger als Werkzeuge der Meditation vorgestellt, sondern bezeichnen Elemente mystischer Schöpfungstheorien, die in einem ganz konkreten philosophisch-naturwissenschaftlichen Rahmen verlaufen. Die stark an das Symbol gekoppelte Aufstiegsmystik des Dionysius, die Reuchlin auf die Kabbala überträgt, greift zu kurz, da sie ganz auf Anbetung und symbolische Handlung setzt – Aspekte, die in der jüdischen Mystik eine eher untergeordnete Rolle spielen. Im Zentrum insbesondere der frühen Kabbala stehen vielmehr kosmogonische und kosmologische Vorstellungen, deren Wahrheit sich in Form, Klang und Anordnung der hebräischen Buchstaben und Gottesnamen, in der Heiligen Schrift nachprüfen lässt. Insofern sind sie tatsächlich Symbole oder besser Zeichen der Schöpfung und des Seins – doch als Elemente einer mystischen Ontologie und nicht wie bei Reuchlin beschrieben als „Marken und Erinnerungszeichen der Seele“ auf ihrem Weg zu Gott.

Die von ihm in *De arte cabalistica* vorgenommene Gleichsetzung der Kabbala mit der symbolischen Theologie sollte daher als Bestandteil seiner *pax philosophica* aufgefasst werden – dem Versuch einer Versöhnung gegensätzlicher Meinungen verschiedener philosophischer und mystischer Schulen.

Vgl. auch Rosenthal, franz: *As Sayh al Yunani and the Arabic Plotinus Source*. In: *Orientalia* XXI (1952), S. 461–492, XXII (1953), S. 370–400, XXIII (1954), S. 42–66; Grözinger, Karl E.: *Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik*. Bd. I, Frankfurt am Main 2004, S. 491–502.

## V

*Auch die Natur redet in ihrer stummen Bilderschrift eine Sprache; allein sie bedarf eines erkennenden Geistes, der den Schlüssel hat und zu brauchen weiß, der das Wort des Rätsels in dem Geheimnis der Natur zu finden versteht, uns statt von ihrer, das in ihr verhüllte innere Wort laut auszusprechen vermag, damit die Fülle der Herrlichkeit offenbar werde.*  
(Friedrich Schlegel, Philosophie der Geschichte)

Gershom Scholem hat seinem opus magnum *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* einen einleitenden Absatz über die allgemeinen Wesenszüge der jüdischen Mystik vorangestellt. Beim Lesen der dort dargelegten und bis heute immer wieder rezipierten Thesen könnte den Leser tatsächlich der Gedanke beschleichen, ob es nicht doch so etwas wie Reinkarnation gibt. Der einflussreiche Erforscher der Kabbala entwickelt dort einen Symbolbegriff, mit dem er die Kabbalisten scharf von den Philosophen, die er ins Reich der Allegorie verweist, abzugrenzen sucht. Ganz ähnlich wie Reuchlin definiert er das Symbol als etwas, das „der Welt des Ausdrucks und der Mitteilung entrückt“ sei. Es bedeute nichts und teile nichts mit, sondern ließe etwas jenseits aller Bedeutung sichtbar werden.

„Von solchen Symbolen ist die Welt der Kabbalisten voll, ja, um die Wahrheit zu sagen, die ganze Welt ist für sie ein solches *corpus symbolicum*: aus der Realität der Schöpfung heraus, ohne dass diese ihr Sein zu verleugnen oder zu annihilieren braucht, wird das unaussprechliche Geheimnis der Gottheit sichtbar. Besonders aber die religiösen Handlungen, die die Tora vorschreibt, die Mizwoth, werden für den Kabbalisten zum Symbol, indem eine tiefere und verborgene Sphäre der Wirklichkeit in ihnen transparent wird. Das Unendliche leuchtet durch das Endliche [...]“<sup>36</sup>

Mit Verweisen auf Walter Benjamin, Johann Georg Hamann und Franz Joseph Molitor – den letzten christlichen Kabbalisten – setzt Scholem in seiner gesamten Forschung ganz auf das Symbolhafte der jüdischen Mystik. Besonders letzteren schätzte er sehr und bemerkte, dass Molitor mehr von der Kabbala verstanden habe als die Vertreter der Wissenschaft des Judentums,

<sup>36</sup> Scholem, Gershom: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zürich 1957, S. 30.

deren negative Darstellung der Kabbala im Gegensatz zur rationalen Philosophie Scholems Widerspruch hervorrief.

Scholems Sicht auf das symbolische Wesen der jüdischen Mystik, insbesondere der Sprachmystik, die sich aus unterschiedlichen Elementen der christlichen Kabbala, der Romantik und den sprachphilosophischen Spekulationen eines Walter Benjamin speist, ist zu einer Art Dogma geworden, das die Forschungsliteratur mehr oder weniger bis heute prägt.

Die moderne Phänomenologie, die ohne auf die so wichtige Quellenfrage einzugehen kabbalistische Hermeneutik im Zusammenhang mit Plato, Proclus, Origen, Dionysius Areopagita oder gar Walther Benjamin und Derrida diskutiert, kommt dem christlichen Synkretismus der Renaissance erstaunlich nahe. Viel fruchtbarer ist es, die „humanistische Brille“ abzunehmen und die frühen Kabbalisten in ihrem kulturhistorischen und geistesgeschichtlichen Kontext zu betrachten. Das Ergebnis wird in jedem Fall überraschen.

# „Wer ist wer?!“ Sammy Gronemanns *Jakob und Christian*

von Jan Kühne

## Zusammenfassung

Dieser Beitrag liefert eine historische Übersicht zur Entwicklung des polemischen Diskurses, der sich über zwei Jahrtausende hinweg aus der biblischen Esau/Jakob Narrative bis ins zwanzigste Jahrhundert entwickelt hat. Dabei werden die Bedeutungen einige seiner herausragenden und wenig beachteten Erscheinungen hervorgehoben; besonders die Komödie *Jakob und Christian* (1937) des deutschen Zionisten Sammy Gronemann (1875–1952). Sie wird im Detail analysiert und gezeigt wie sich durch Gronemann Esau und Jakob in Symbolfiguren des aschkenasischen Judentums und des nationalsozialistischen Deutschtums verwandeln. Gronemanns Innovation besteht darin, dass er mit Hilfe eines rabbinischen Axiom betreffs Purim die überlieferte dichotomische Polarität zwischen Esau und Jakob zugunsten einer humanistischen Menschensicht mittels emphatischer Dialektik auflöst. Dieses exemplarische Phänomen wird eingehend beschrieben, sowie die Rezeption des Stückes in Wien und Tel Aviv.

## Abstract

This paper provides a historical overview of the polemic discourse, which developed in over 2000 years out of the biblical Esau/Jacob narrative up to the early twentieth century, and highlights some of its outstanding and hitherto unrecognized ramifications; among these, the comedy *Jakob und Christian* (1937) by the German Zionist Sammy Gronemann (1875–1952). The play is analysed in detail and it is shown how Esau and Jacob are transformed by Gronemann into symbolic representatives for Ashkenazy Jewry and national-socialist Germanhood. Gronemann dissolves the traditional polarising dichotomy between Jacob and Esau with the help of a rabbinic axiom for Purim, in order to advance a humanistic perspective through empathetic dialectics. This innovation is being described, as well as its reception in Vienna and Tel Aviv.

*Und ich werde fast wie Du.*

(Heinrich Heine, An Edom!)

## **Einführung**

Wie ist es möglich, Einzigartigkeit im Glauben an das eigene Auserwähltsein angesichts widersprechender Ansprüche aufrechtzuerhalten, ohne sie dabei zu diskreditieren und sich selbst auf Kosten des Anderen zu profilieren? Selten prägte ein biblischer Mythos die grundsätzlichen Muster jüdischer und christlicher Selbst- und Fremdwahrnehmung stärker und ausdauernder, als der Streit der Brüder Esau (Edom) und Jakob um die Vormachtstellung des Erstgeborenen in der patriarchalischen Tradition ihrer Väter. Er erzeugte und dient noch immer biblisch verankerten Rechtfertigungen, um die grundsätzlichen Muster jüdischer und christlicher Selbst- und Fremdwahrnehmung in einem über fast zwei Jahrtausende andauernden Konflikt außerhalb der Reichweite menschlicher Selbstbestimmung zu verankern. Seit der Entstehung des talmudischen Judentums und des Christentums entwickelte sich der Konflikt zwischen Jakob und Esau zu einem Symbol für territoriale, ethnische, nationale sowie religiöse und spirituelle Konflikte mit dem archetypischen Anderen; und definierte dabei dessen Charakter. Israel Yuval zufolge liegen die Ursprünge dieses Bruderkonflikts in der politischen Realität des biblischen Erzählers, der die Rivalitäten der Stämme Judäa und Israel mit dem Stamme Edom in eine „embryonische, trübe, mythische Vergangenheit“ projizierte.<sup>1</sup> In dieser Lesart entpuppt sich die Esau-Jakob-Typologie als eine biblische Polemik, die die Aberkennung territorialer und autochthoner Ansprüche Edoms durch die Postulierung eines mythologischen göttlichen Versprechens retroaktiv narrativ rechtfertigt.<sup>2</sup>

Ein Paradigmenwechsel in dieser Typologie fand spätestens mit der Zerstörung des zweiten Tempels statt. Fortan war für Juden die Geschichte des Brüderzwistes nicht mehr die territorialer Streitigkeiten, sondern zur politischen Dimension kamen die messianischen Dimensionen eines religiösen Konfliktes zwischen Judäa und Rom.<sup>3</sup> Dabei existierten grundsätzliche Ähnlichkeiten zwischen den Wahrnehmungsschemata Roms und Judäas, die sich beide als göttlich auserwählt betrachteten und als vorherbestimmt, die Welt

<sup>1</sup> Yuval, Israel Jacob: *Two Nations in Your Womb: Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*. California 2008. S. 4.

<sup>2</sup> Ebd. S. 8.

<sup>3</sup> Ebd. S. 10.

zu beherrschen. Keine der beiden Nationen konnte eine Anfechtung dieser Ansprüche gleichmütig hinnehmen.<sup>4</sup>

Zahlreiche Passagen der rabbinischen Literatur zeugen von der Gleichsetzung des imperialen Besatzers Rom mit der Symbolfigur Esau, deren Prädisposition Rabbi Schimon Bar-Yochai prägnant formulierte: „Es ist eine bekannte Regel: Esau hasst Jakob.“<sup>5</sup> Obwohl die Rabbinen nicht die moralischen Probleme in Jakobs biblischer Karriere ignorieren konnten und teilweise kritisierten, strebte ihre Polemik jedoch hauptsächlich danach, Jakob aufzuwerten und Esau zu diskreditieren.<sup>6</sup> Obgleich mit demselben hermeneutischem Dilemma konfrontiert, übernahmen Christen schließlich im vierten Jahrhundert diese jüdische Polemik und kehrten sie um. Fortan „stand Jakob für das wahre Israel; der Zweitgeborene für das Christentum, welches den Erstgeborenen Esau, also das rabbinische Judentum überholte.“<sup>7</sup> In den folgenden sechs Jahrhunderten brach die geteilte Dämonisierung des Anderen eine „permanente Kluft zwischen zwei unversöhnlichen Zivilisationen“ auf, die blutfarben das ganze Mittelalter durchzieht.<sup>8</sup>

## Neuzeit

Eine im neunzehnten Jahrhundert beginnende jüdische Uminterpretation des gespannten Verhältnisses zwischen Esau und Jakob führte zu einer apologetischen Re-Humanisierung des archetypischen Anderen – der christlichen Umwelt. Stellvertretend dafür kann Samson Raphael Hirsch genannt werden. In seinem wegweisenden Torah-Kommentar re-humanisiert er Esau. Anstelle des traditionellen rabbinischen Skeptizismus gegenüber der herzlichen Versöhnungsszene zwischen Esau und Jakob spricht er Esau dort „ein reines menschliches Gefühl“ zu, welches „uns auch in Esau den Nachkommen Abrahams erkennen“ lässt. „Esau legt das Schwert aus der Hand“, schreibt Hirsch „und giebt [sic] immer mehr und mehr der Humanität Raum.“<sup>9</sup> Dies

<sup>4</sup> Cohen, Gerson D.: Esau as Symbol in Early Medieval Thought. Hg. von Alexander Altmann, Cambridge 1967. S. 25.

<sup>5</sup> Ebd. S. 26.

<sup>6</sup> Encyclopedia Judaica. 2<sup>nd</sup> ed. Bd. 11, S. 21.

<sup>7</sup> Cohen a.a.O. S. 27f.

<sup>8</sup> Enc. Jud. a.a.O.

<sup>9</sup> Hirsch, Samson Raphael, Pentateuch – Erster Teil: Die Genesis. Frankfurt am Main 1883. Kap. 33, V. 4. S. 477f. Vgl. Hacohen, Malachi H.: Jacob and Esau Between Nation and Empire: A Jewish European History. <[http://history.duke.edu/uploads/media\\_items/malachi-web-info.original.pdf](http://history.duke.edu/uploads/media_items/malachi-web-info.original.pdf)> (12.10.2012).

ist nicht nur bedeutend, weil dem traditionellen Symbol für den archetypischen „Hass Gottes“ nun wieder Attribute von „Gottes Liebe“ zugesprochen werden.<sup>10</sup> Es ist auch beachtenswert, da Esau Beziehungen und Bindungen mit nicht-hebräischen Stämmen von jeher eine Gefahr für die Sozialarbeit der rabbinischen Apologeten darstellte. Hirschs Re-Humanisierung von Esau verstärkt hingegen eine zentrifugale Parabel, die ethnozentrische Gravitation überwindet. Somit findet eine Gewichtsverschiebung von der Voreingenommenheit mit Authentizität zugunsten einer dialogischen Prädisposition statt, die die dichotomische Esau-Jakob-Typologie in einer humanistischen Sichtweise aufzulösen beginnt.

Auch Martin Bubers „Ich und Du“-Philosophie kann hierfür als Beispiel gelten. Die polemische jüdische und christliche Darstellung eines dichotomischen Verhältnisses zwischen Esau und Jakob illustriert deren ausgrenzendes „Ich-Es“-Verhältnis. Buber beschreibt jedoch das Umwandlungspotential dieses Verhältnisses in die dialogische Unmittelbarkeit einer „Ich-Du“-Beziehung, worin sich gegenseitig ausschließende Authentizitätsansprüche dialektisch relativieren und die Aufhebung ihres Gegensatzes erfahren, jedoch unter Bewahrung und fortschreitender reziproker Entwicklung individueller Aspekte.<sup>11</sup>

In der „Jüdischen Renaissance“ finden sich weitere Beispiele für veränderte Beziehungen zur christlichen Umwelt, in denen der dialogische Ansatz zu einer Verstärkung des Diskurses über Authentizität führte, sowie zu einem Paradigmenwechsel in der jüdischen Brüder-Typologie:<sup>12</sup>

„[...] mein Deutschtum und Judentum tun einander nichts zu leid und vieles zulieb. Wie zwei Brüder, ein Erstgeborener und ein Benjamin, von einer Mutter nicht in gleicher Art, aber im gleichen Maße geliebt werden, und wie diese beiden Brüder einträchtig miteinander leben, wo sie sich berühren und auch, wo jeder für sich seinen Weg geht, so erlebe ich dieses seltsame und vertraute Nebeneinander als ein Köstliches und kenne in diesem Verhältnis nichts Primäres oder Sekundäres.“<sup>13</sup>

Hier signalisiert Gustav Landauer im Jahre 1913 eine neue Generation von brüderlichen Beziehungen, die ihr Modell bei den Brüdern Joseph und

<sup>10</sup> Cohen a.a.O, S.20.

<sup>11</sup> Buber, Martin: Ich Und Du. Stuttgart 2002.

<sup>12</sup> Vgl. die Arbeiten von H. Cohen, Rosenzweig, Scholem, Simon, Wassermann, Brod, Ben-Chorin, etc.

<sup>13</sup> Landauer, Gustav: Sind Das Ketzergedanken? In: Der Werdende Mensch. Hg. von Martin Buber. Potsdam 1921. S.126.



Benjamin findet; eine biblische Generation nach Esau und Jakob. Allerdings ist die Ermordung Landauers durch dessen deutsche „Brüder“ bekannt. Dieser unmittelbare Aspekt der literarischen „deutsch-jüdischen Symbiose“, deren Teil die Re-Humanisierungen Esaus sind, deutet daher auf eine archaischere Brüderbeziehung.

Mindestens bis 1965, der ersten offiziellen kirchlichen Verurteilung des Antisemitismus auf dem zweiten vatikanischen Konzil, blieben jüdische Bestrebungen der Re-Humanisierung Esaus – des archetypischen Anderen im Allgemeinen und des christlichen Mitmenschen im Besonderen – vereinzelte und einseitige Anstrengungen, die mehr auf jüdischer Verzweiflung und Hoffnung gründeten, als auf nichtjüdischer Anerkennung und Anteilnahme. Zwar hatte G.E. Lessing in der Ringparabel seines *Nathan der Weise* ebenfalls einen Beitrag zu jener Uminterpretation der Esau-Jakob-Typologie geschaffen und den Authentizitätskonflikt auf eindrucksvolle Weise aus der bipolaren Dichotomie der Primogeniturproblematik gehoben, doch blieb sein dialogischer Lösungsvorschlag lange Zeit unerhört und bleibt bis heute zuweilen noch auf eine herablassende „Toleranz“-haltung beschränkt.<sup>14</sup> Diese, das asymmetrische deutsch-jüdische Beziehungsverhältnis charakterisierende und sich aufklärerisch dünkende, jedoch gleichgültige „Duldung“ hatte schon Heinrich Heine in einem lyrischen Brief *An Edom!* kritisiert, der mit ihr eine ganz andere Art von dialektischer Aufhebung der Esau-Jakob-Typologie beschreibt. Auch hier symbolisiert und kritisiert „Edom“ das deutsche Christentum, aber auch die Selbstaufgabe von Heines jüdischen Brüdern an die deutsche Gesellschaft; und Heine natürlich sich selbst. Der Höhepunkt der jüdischen Assimilation stand jedoch erst noch bevor.

Zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts lebte das Interesse am Esau-Jakob-Motiv wieder auf.<sup>15</sup> Zuvor waren seit dem zwölften Jahrhundert etwas mehr als ein Dutzend literarischer, vornehmlich christlicher Adaptationen erschienen. Malerische und musikalische Adaptionen des biblischen Stoffes entwickelten sich parallel zur jüdisch-christlichen Polemik, blieben aber selten frei davon.<sup>16</sup> Um 1920 entstanden in der deutschen Literatur verschiedene

<sup>14</sup> Vgl. Weltsch, Robert: Zum 200. Geburtstag G.E. Lessings. In: Jüdische Rundschau, Nr. 6, 22.1.1929; Goetschel, Willi: Lessing and the Jews. In: A Companion to the Works of G. E. Lessing. Hg. von Barbara Fischer, und Thomas Fox. New York 2005.

<sup>15</sup> Enc. Jud., 2<sup>nd</sup> ed. Bd. 11, S.23.

<sup>16</sup> Ebd.

dramatische Adaptionen, darunter Gerhart Hauptmanns Fragment *Das Hirtenlied*, in dem ein Künstler sich in Jakob verwandelt, sowie Waldemar Jollos psychologisches Versspiel *Esau und Jakob*, welches den biblischen Gott der Väter als einen Gott der Brüder präsentiert. Richard Beer-Hoffmann beschreibt in *Jaakobs Traum* die gewalttätige Konfrontation Jakobs mit Esau, den er schließlich, wie auch die Erzengel, durch Sanftmut und Gottes Segen bezwingt. Das Stück wurde in New York und Tel Aviv („Habimah“) aufgeführt. Bernd Bergel, ein Meisterschüler Arnold Schönbergs und Neffe Sammy Gronemanns, komponierte eine Opernadaption von *Jaakobs Traum*, welches als sein Hauptwerk gilt und eine der „anrührendsten Opern-Verwirklichungen des 20. Jahrhunderts“ darstellt.<sup>17</sup>

Gronemann hat mit seiner Komödie *Jakob und Christian* vielleicht den ersten humoristischen Beitrag in der modernen Esau-Jakob-Rezeption geleistet, denn über dreihundert Jahre waren seit der Publikation einer Anzahl von überwiegend christlichen Esau-Jakob Komödien im sechzehnten Jahrhundert vergangen.<sup>18</sup> *Jakob und Christian* stellt eine Innovation in dieser Rezeptionsgeschichte dar und soll im Folgenden näher betrachtet werden. Doch zuerst müssen wir uns kurz mit der Frage beschäftigen: Wer ist Sammy Gronemann?

Gronemann wurde 1875 im westpreußischen Strasburg (Brodnicza, Województwo Pomorskie) geboren und verstarb 1952 in Tel Aviv, wo er seit seiner Einwanderung im Jahre 1936 lebte. Er war zeitlebens gesetzzestreuer Jude und Zionist der ersten Stunde, eine zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts durchaus unübliche Mischung zweier ideologischer Positionen, die sich zu diesem Zeitpunkt noch diametral gegenüberstanden. Von Beruf war Gronemann, der ursprünglich seinem Vater, dem Großrabbiner Selig Gronemann zuliebe eine rabbinische Laufbahn eingeschlagen hatte, Rechtsanwalt und Richter, dessen juristische Ausbildung ihm später in leitenden Funktionen der zionistischen Bewegung gute Dienste leisten sollte. Darüber hinaus aber war Gronemann Schriftsteller und Dramatiker. Mit seiner Prosa schuf er nicht nur ein Denkmal für die Juden des wilhelminischen Kaiserreichs und der

<sup>17</sup> Gradenwitz, Peter: Arnold Schönberg und seine Meisterschüler. Wien 1998. S.331, 337.

<sup>18</sup> Herausragend unter jenen Stücken, die ungefähr zur selben Zeit entstanden, als sich das Purim-Spiel der aschkenasischen Juden zu entwickeln begann, ist die *Comedia: Jacob mit seinem Bruder Esau*. Enc. Jud. 2<sup>nd</sup> ed. Bd. 16, S. 744.; Bd. 11, S. 23.

Weimarer Republik, sondern er eroberte sich mit seinen Dramen auch einen beständigen Platz im Repertoire des israelischen Theaters.<sup>19</sup>

### *Jakob und Christian*

Gronemann schrieb Dramen, seitdem er vierzehn Jahre alt war.<sup>20</sup> *Jakob und Christian* wurde vermutlich 1937 fertiggestellt und im Pariser Exil (1933–36) verfasst. Der Kern der Verwechslungskomödie ist schnell erzählt: In einem kleinen deutschen Ort vor dem Ersten Weltkrieg ereignen sich alle drei Akte des Theaterspiels. Das Stück beginnt kurz nach der Beerdigung von Christians Mutter Emerentia und handelt von den Verwirrungen, die sie und ihr letzter Wille in jener provinziellen und antisemitisch verseuchten Nachwelt erzeugte. Die arme Emerentia hatte dreißig Jahre zuvor, nach der Geburt ihres unehelichen Sohnes Christian, die Möglichkeit ergriffen, den reichen Juden Jacobowitz und seinen zeitgleich mit Christian geborenen Sohn Jakob nach Bukarest zu begleiten, um ihn dort anstelle seiner kurz nach der Geburt verunglückten Mutter anzunehmen. Emerentia sollte dafür ihren eigenen Sohn Christian zurücklassen. Sie vertauschte jedoch beide Säuglinge, um ihren eigenen Sohn mitzunehmen. So wuchs Christian bei Jacobowitz in Bukarest als Jude unter dem Namen Jakob auf, während der echte Jakob Jacobowitz getauft wurde und als Christian Stockbrand in Deutschland zurückblieb, wo er sich zu einem charismatischen und antisemitischen Kandidaten für den Landrat entwickelte. Als Stockbrand erfährt, dass er Jude ist, befürchtet er das Ende seines vielversprechenden gesellschaftlichen Aufstiegs vom unehelichen Kind zum politischen Führer, dessen Makel er durch die Heirat mit der Baroness Aurora endgültig beheben wollte. Die Vertauschung wird allgemein bekannt, kurz nachdem der eigentliche Christian aus Bukarest anreist. Dieser hat sich zu einem stereotypischen osteuropäischen Juden entwickelt und zeigt eine erstaunliche Anpassungsfähigkeit, sofort nach Bekanntwerden der Verwechslung anti-jüdischen Ressentiments Ausdruck zu geben, während Christian im Bewusstsein seiner jüdischen Identität zuerst noch fanatischer gegen „die Juden“ hetzt.

<sup>19</sup> Vgl. Mittelman, Hanni: Sammy Gronemann (1875–1952). Frankfurt am Main 2004. Hinzuzufügen sind ein fragmentarisch erhaltener satirischer Roman, (vmtl. 1931, Siehe: CZA A135/56. Gronemann an Alfred Klee. Brief vom 7.4.1931. In: CZA, A142/124-27.), sowie das Drama *Der gordische Knoten*.

<sup>20</sup> Gronemann, Sammy: Zu meiner Entlastung. In: Yedioth Chadashoth. 30.3.1953. S. 13.

Schlüsselrollen bei der Aufdeckung der Verwechslung spielen dabei der einzige Jude des Ortes, Saul Paradies genannt, der als alter Freund Emerentias von ihr zum Nachlassverwalter eingesetzt wurde, sowie der notorisch betrunkenene Arzt Dr. Wendel. Als Wendel, der sich als Vater Christians zu erkennen gibt, gesteht, ebenfalls beide Söhne vertauscht zu haben – sich jedoch aufgrund seines permanenten Rausches nicht klar zu entsinnen vermag – ist die Verwirrung eine doppelte und dreifache. Ist Christian nun Christian, oder doch Jakob; vice versa? Die Lösung des Geheimnisses liefert im letzten Akt ein altes Notizbuch Wendels, in welchem er das Geburtsmal verzeichnet hatte, anhand dessen beide Kinder zu unterscheiden wären. Doch wiederum wird das Dénouement hinausgezögert: Der Vorhang senkt sich just in jenem Moment, in dem bekannt gegeben werden soll: „[W]er ist hier der Arier und wer der Jude?“ „Von den Beiden ist der Jude —“ meint Wendel, während sich der Vorhang schließt und dem Zuschauer nur einen Gedankenstrich als Antwort lässt.<sup>21</sup>

Mit einer intertextuellen Referenz an die Gerichtsszene in Shakespeares *Der Kaufmann von Venedig* schließt also Gronemanns Komödie.<sup>22</sup> Inhaltlich ist sie jedoch näher mit Shylocks *Alter Ego*, Lessings *Nathan der Weise* verwandt. Wie auch im Erbstreit um das Original der drei Ringe wird in *Jakob und Christian* die Frage nach Authentizität zugunsten einer dialogischen Moral aufgehoben. Obwohl der echte Ring existiert und dessen Tradition fortgesetzt wird, und obwohl die ursprüngliche Identität von *Jakob und Christian* einwandfrei bestimmbar ist, sollen diese keine Rolle im Verhalten der Brüder untereinander spielen. Auch Gronemann erteilt daher mit seiner das ideologische Rassendenken parodisierenden Komödie eine Absage an die Vererbung der „Menschenmäkelei.“<sup>23</sup> Durch ein reziprokes Ausspielen der sich gegenseitig ausschließenden Identitäten und deren ideologischen Narrativen mittels einer emphatischen Dialektik gelingt es Gronemann, den Auserwähltheitsgedanken ad absurdum zu führen und so jedem völkisch denkendem Nationalstolz den Anspruch auf Boden für einen Unterscheidungsgrund zu entziehen. Dies ist Gronemanns Beitrag zur polemischen Auseinandersetzung um die Esau-Jakob-Typologie. Um diese überlieferte dichotomische Polarisierung aufzulösen, bedurfte es jedoch einiger Modifikationen seitens Gronemann. Jakob

<sup>21</sup> Gronemann, Sammy: *Jakob und Christian*. 1937. Tel Aviv/ Israeli Documentation Center for the Performing Arts, 15.2.6. Gilt für alle entspr. Zitate.

<sup>22</sup> Vgl. Gronemann, Sammy: *Erinnerungen*. Hg. von Joachim Schlör. Berlin 2002. S.126ff.

<sup>23</sup> Lessing, G.E.: *Nathan der Weise*. II:5.

und Esau sind bei ihm keine zweieiigen Zwillinge mehr, sondern nur noch Milchbrüder. Zudem bedient er sich eines weiteren mythologischen Motivs.

### Gronemanns Purimparadigma

Für das jüdische Purimfest gilt das populäre talmudische Diktum, die im Buch Esther überlieferte Rivalität zwischen Haman und Mordechai – also auch jenes in der Esau-Jakob-Typologie verhärtete Wahrnehmungsmuster – durch so viel alkoholischen Genuss aufzuweichen, bis buchstäblich keine Unterscheidung mehr zwischen antisemitischem Goy und unschuldigem Juden, respektive zwischen edlem Christ und sündigem Juden – zwischen „gutem Ich“ und „bösem Du“ mehr möglich ist; bis also die Unterscheidung zwischen Protagonist und Antagonist unmöglich wird.<sup>24</sup> Es ist daher kein Zufall, dass der ständig betrunkene Dr. Wendel die wahre Identität der beiden Brüder offenbaren soll. Er, der sie als Vater Christians eigentlich kennen sollte, vermag sie aber dank seines Alkoholrausches nicht zu unterscheiden. Nur die schriftliche Notiz des Geburtsmerkmals (die Brüder wurden vor der Beschneidung vertauscht) vermag jene Distinktion wiederherzustellen, die durch Emerentias Testament einem Bruder Macht über den Anderen verspricht. Eine juristische Umgehung dieses Vermächtnisses erscheint unmöglich, und so erklärt sie Wendel zur Privatsache der beiden Brüder, die so angeregt werden, den Streit um die Erbschaft unter sich beizulegen. Sie sind gezwungen, sich dem „höheren Willen“ zu beugen und unter diesem Aspekt ihre Beziehung neu auszuhandeln. Das ist auch eine moralische Botschaft an das Publikum: Wichtiger als die Aufrechterhaltung überlieferter Wahrnehmungskategorien ist der Dialog in der Gegenwart und die persönliche Auseinandersetzung in unmittelbarer Beziehung mit dem Anderen. Die gerechte Aufteilung des Erbes wird daher ermöglicht durch das Gronemannsche Gedankenexperiment, in dem sich jeder potentiell auch als der jeweils andere erlebt. Somit ist keine Bevorzugung mehr objektiv begründbar und die dichotomische Fremdwahrnehmung bzw. -zuschreibung setzt aus. Potentiell könnte jedes Selbst auch das Andere sein, Fluch und Segen erweisen sich als relative Bedingungen und nicht als absolute Kategorien. Die dichotomische Esau-Jakob-Typologie wird in emphatischer Dialektik durch die dramatische Adaption eines rabbinischen Diktums betreffs des Purimfestes aufgehoben.

<sup>24</sup> „Ad delo jeda“, Hebr.: „bis Du nicht mehr weißt“ („zu unterscheiden zwischen ‚Verflucht sei Haman‘ und ‚gesegnet sei Mordechai‘“). bT Megillah, 7b.

Gronemanns Purimparadigma drückt sich auch durch die Baronin Aurora aus, mit deren Hilfe Christian in die Aristokratie einheiraten will. Aurora ist ein ambivalenter Charakter. Sie positioniert sich ideologisch weder auf der Seite der Juden noch auf der Seite der Antisemiten; faktische Wahrheit bedeutet ihr nichts. Vielmehr zeigt sie sich über ihren eigenen Vorteil und ihr Renommee besorgt. Sie ist mit einer scharfsinnigen Pragmatik begabt, mit der sie – noch vor der öffentlichen Bekanntgabe der Vertauschung – Christians Sorge auf die Konsequenzen der Bekanntgabe lenkt. Sie fordert ihn auf, seiner Identität, die sich als Maske offenbarte, treu zu bleiben; denn, fragt Aurora rhetorisch,

„Was ist Wahrheit? In diesem Fall wäre sie die schlimmste Lüge. Fühlst Du Dich als Jakob Jacobowitz? Du bleibst, was Du warst. Und was wäre die Folge, wenn Du wahnsinnig genug wärest? Ein ungeheurer Skandal, ein ungeheures Lachen im ganzen Lande über Dich, über Deine Partei. [...] Was ist der Unterschied zwischen ehrlich und unehrlich? Der Unehrlliche betrügt Andere und der Ehrliche zunächst sich selbst, damit er dann mit gutem Gewissen Andere betrügen kann. [...] Du hast die moralische Pflicht, die Sache, die Du für heilig hältst, nicht in Grund und Boden zu ruinieren.“

Christian erwidert nachdenklich: „Ein ewiges Komödienspiel –“, worauf Aurora schlagfertig antwortet: „Wer spielt nicht die Komödie? Wir sind nun einmal Marionetten in diesem komischen Puppenspiel, das sich ein unbekannter Drahtzieher zu seinem eigenen Vergnügen vorführt.“

Mit der Fortführung der „Komödie“, die bei Gronemann ein bestimmbares dichtes Bedeutungsfeld hat und auf die Assimilation der deutschen Juden verweist, argumentiert Aurora daher für die theatralische Aufrechterhaltung *einer* Identitätsrolle, die durch die Umwelt aufgezwungen wurde.<sup>25</sup> Jedoch, nachdem Christian seinen Milchbruder erblickt hat, berichtet er Aurora entsetzt von der unheimlichen Begegnung: „Ich habe meinen Doppelgänger gesehen, ich habe mich selbst gesehen.“ Sein Selbst teilt sich – um mit Else Lasker-Schüler zu sprechen – „In zwei Teile: IchundIch.“<sup>26</sup> Die Unterscheidung fällt Christian

<sup>25</sup> Kühne, Jan: Das Ende einer jüdischen Welttournee – Sammy Gronemann und die zionistische 'Rückkehr in die Geschichte'. In: Deutsche(s) in Israel. Tel Aviv Jahrbuch für deutsche Geschichte 41 (in Druck).

<sup>26</sup> Lasker-Schüler, Else: IchundIch. In: Werke und Briefe 2: Dramen. Hg. von Georg-Michael Schulz. Frankfurt am Main 1997. S.188.

schwer. Er ist Christian, erkennt sich aber als Jakob – „Ich bin’s – und bin es nicht,“ würde Gerhart Hauptmanns Jakob sagen.<sup>27</sup>

Aurora fordert Christian daher auf, sein zweites Ich zu verbergen und somit die Beziehung zu seinem Bruder zu verleugnen; ähnlich Jakobs Mutter Rebekka, die ihn überredete, sich als Esau auszugeben. Doch Aurora folgt der Strategie eines anderen biblischen Motivs. Die Geheimhaltung der jüdischen Identität in einer nichtjüdischen Umwelt ähnelt Esthers Taktik, der es von Mordechai untersagt worden war, ihre jüdische Herkunft preiszugeben.<sup>28</sup> Die Namensgebung „Aurora“ unterstützt diese Vermutung. Der lateinische Name verweist auf die Morgenröte, die im talmudischen Judentum mit Esther assoziiert wird.<sup>29</sup> Auch mag man dabei an Heines Baroness Donna Clara denken, die von ihren ritterlichen Verehrern „so zierlich“ mit der Sonne verglichen wird.<sup>30</sup> Beiden gemeinsam ist der Gedanke einer Verbindung zwischen jüdischer Identität und Aristokratie, den auch Aurora ausdrückt. Auf die Frage Christians, ob ihr, der Baronin, das Makel seiner unehelichen Geburt nichts ausmache, antwortet sie entrüstet: „Wofür hältst Du mich? Von mir aus hättest Du noch als ganz was Andres geboren sein können!“, „Auch als Jude?“ fragt Christian und Aurora antwortet:

„Auch als Jude! Gerade als Jude! Gibt es im Grunde einen besseren Adel als die Juden? Rassenreinheit – jahrtausendlang im gleichen Rhythmus lebend, im selben Gedankenkreis, an Tradition festhaltend bis zum Eigensinn, eigentlich nur noch eine übriggebliebene Auslese der Kräftigsten, denn was schwach war, ist im Laufe der Zeiten abgefallen. Warum bist Du kein Jude? (Sie lacht) Siehst Du, wenn’s drauf ankommt, kann ich auch noch rhetorisch was leisten.“

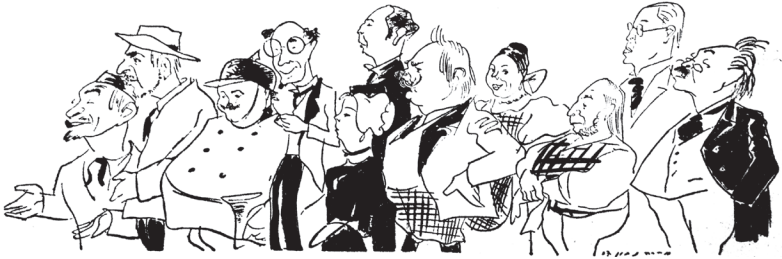
Aurora imitiert hier mit ironischem Unterton Christians sozialdarwinistische Rhetorik, worauf er sich als Jude zu erkennen gibt. Die erste Reaktion Auras ist: „Starren“. Dann setzt ihre bereits beschriebene Abwehrreaktion und Überzeugungsarbeit ein.

<sup>27</sup> Hauptmann, Gerhard: Das Hirtenlied/ Ein Fragment. Dresden 1924. S.30.

<sup>28</sup> Esther 2:10.

<sup>29</sup> Vgl. bT Yoma 29a, Megillah 13a. Midrasch Raba Shir HaShirim 6:10.

<sup>30</sup> Heine, Heinrich: Buch der Lieder. Hamburg 1885. S.259. Vgl. Heine, Heinrich: Confessio Judaica. Berlin 1925. S.23.



Die *Dramatis Personae* in Gronemanns *Jakob und Christian*. Karikatur von Arieh Navon, Tel Aviv: *Davar*, 16.9.1937.

*Jakob und Christian* wurde 1937 erfolgreich in Tel Aviv, Wien und Warschau aufgeführt.<sup>31</sup> Wenig ist über die letzten beiden Aufführungen bekannt. In der deutschen Uraufführung in Wien, wie auch in der hebräischen in Tel Aviv, wurde Gronemanns Modifikation der Esau-Jakob-Typologie vom überwiegend jüdischen Publikum herzlich begrüßt und von Kritikern als dramatische Innovation anerkannt, dessen satirische Kraft sich vor allem darin ausdrückt, „daß es schließlich vollkommen ungewiß bleibt, ob die Kinder wirklich vertauscht worden sind oder nicht. [...] Dieses vielverflochtene Ineinander zweier Persönlichkeiten bietet Gelegenheit zu vielfältigen darstellerischen Nuancen. [...]“<sup>32</sup> In Tel Aviv, wo *Jakob oder* [!] *Christian* auch als *Jakob und Esau* [!] bekannt war, trug die Übersetzung von Avigdor Hameiri zum Erfolg bei.<sup>33</sup> Uri Kesari, (jener israelische Journalist, der die Bezeichnung *Sabras* für die Israelis erfand) und die Dichterin Leah Goldberg lobten Gronemanns originelle Interpretation des alten Theatertricks der Verwechslung, der laut Kesari „nun wirklich erfrischend, scharfsinnig, bitter und ein Brocken Philosophie“ sei.<sup>34</sup> Beide lobten die lebendige Zeichnung der Charaktere, „die klaren und treffenden Darstellungen eines jeden Typen“, so Goldberg, – Aussagen, die die Schlussfolgerung

<sup>31</sup> Turkow, Zygmunt: Das jüdische Theater [Hebr.]. In: Exil Enzyklopädie. Jerusalem 1973. Bd. 12 (Warschau), S. 541. Eine zweite Aufführung fand 1963 in Warschau unter dem Titel *Jakob und Esau* statt. Jewish Telegraphic Agency: Warsaw Yiddish State Theater Performs Play Written By Zionist Leader. In: Daily News Bulletin. New York, 24.9.1963. Für die Ankündigung einer *Jakob und Christian* Aufführung in New York (in: *Davar*, 7.2.1940 [Hebr.]) konnte ich noch keine Bestätigung finden.

<sup>32</sup> Neue Freie Presse Wien, 26.10.1937.

<sup>33</sup> Anonym: Sammy Gronemann ist 75. [Hebr.]. In: *Hador*, 5.3.1950. Neimann, J.M.: Zusammen mit Sammy Gronemann. In: *Davar* [Hebr.], 17.3.1950.

<sup>34</sup> Kesari, Uri: „Hamatateh“ zeigt: „Jakob oder Christian?“ von Sammy Gronemann. [Hebr.] ICDPA, 15.2.6.



zulassen, dass es Gronemann gelungen war, die Esau-Jakob-Typologie aus der einseitigen Symbolhaftigkeit herauszuheben.<sup>35</sup> Hatte Hirsch Esau hermeneutisch re-humanisiert, so hatte Gronemann Esau und Jakob wieder dramatisch vermenschlicht und als Zeitgenossen erkennen lassen. In der jiddischen *Jakob und Christian* Adaption *Wer ist Wer?!* am Tel Aviver „Yiddishshpiel Theater“ (2009/10) jedoch wurde die Komödie zu einer Groteske verzerrt. In Anlehnung an den Film und das Musical *Cabaret* (sowie in Anlehnung an einen kommerziellen Trend im israelischen Theater) handelte Gronemanns Stück nun von stereotypischen Nazis und reproduzierte Klischees über die Weimarer Republik. Dem Stück wurden entsprechende Lied- und Tanzeinlagen hinzugefügt, außerdem versuchte man die rassenideologischen Verwirrungen um geschlechtliche Transgressionen zu erweitern, sowie die Nazithematik durch pseudo-Sado/Maso Elemente provokanter zu gestalten.

### Schlussfolgerungen

Gronemanns theatralische Dialektik, ein die emphatische Identifizierung förderndes Gedankenexperiment, löst dichotomische Rollenverteilungen im Wechselspiel auf. Als Voraussetzung benötigt sie hierzu jedoch eine dramatische Polarisierung, die als Generator für die sich humoristisch entladenden Spannungen dient. Gronemanns Dramen – überwiegend Komödien – schöpfen diese zumeist tragischen Polarisierungen aus der unmittelbaren Lebenswelt des Autors und Publikums; versuchen hierbei, sie unterhaltsam ad absurdum zu führen, *ad delo jeda*.<sup>36</sup> Bekanntestes Beispiel hierfür ist Gronemanns *König Salomon und Shalmaj, der Schuster*, eines der erfolgreichsten Stücke des israelischen Theaterkanons.

Da der Hang zum dualistischen Gegensatzdenken kognitiv verankert zu sein scheint, entstehen dichotomische Wahrnehmungstypologien zu allen Zeiten und an allen Orten in verschiedenen Erscheinungen. Eine umfassendere Betrachtung dieses Phänomens müsste daher zwangsläufig den hier einseitig dargestellten deutschsprachig-europäischen, hierarchisch-patriarchalischen und aschkenasisch-jüdischen Kontext überschreiten. Im beschriebenen Rahmen fand Gronemanns dialektische Auflösung der traditionellen jüdischen Esau-Jakob-Dichotomie Aufnahme und Fortführung bis ins 21. Jahrhundert. Innerhalb von Gronemanns Dramen ist die Metamorphose dieses Motivs

<sup>35</sup> Goldberg, Leah: „Jakob Oder Christian“ [Hebr.]. IDCPA, 15.2.6.

<sup>36</sup> S. Fn. 24.

zu beobachten, das sich in Variationen wiederholt und dessen Technik der Verwandlung von antagonistischen Dualismen in komplementäre, durch eine reziproke Auflösung von Wahrnehmungsblockaden sich sukzessive verfeinert.

Gronemanns Beschäftigung mit dem Esau-Jakob-Motiv ist auch Teil seiner persönlichen Auseinandersetzung mit der sich vertiefenden Kluft zwischen Deutschen und Juden. Deutlich bezeugt dies das Gedicht *Deutsches Theater* aus dem Jahre 1919:

„Vom Deutschen Theater das Repertoire  
Macht einem manches erst richtig klar.  
Wo steckt denn wohl der Grund zuletzt,  
Der Bürger gegen Bürger hetzt?  
Es zeigt das Schicksal, das über uns waltet; -  
Nach zweierlei Art ist der Mensch gestaltet.  
Der Eine geht fremd durch Sturm und durch Nacht,  
Er träumt und er hofft, gibt aufs *Heute* nicht acht,  
den Blick ins Unendliche, Künft'ge gerichtet,  
Und hat auf das Scheinglück des Alltags verzichtet. -  
Der Andere aber lebt und genießt, -  
Weil die Fiedel noch klingt, der Champagner noch fließt, -  
Schwingt er jubelnd in fröhlichem Tanz sich durchs Leben,  
Mag in Todesschauer rings Alles erbeben, -  
Der Urgrund, sonst hinter Phrasen verschanzt,  
Ist: *Jaakob träumt und Pippa tanzt.*“<sup>37</sup>

Gronemann verweist hier auf die Dramen gleichen Namens von Beer-Hoffmann und Hauptmann. Er beschreibt eine Polarisierung im kollektiven Bewusstsein, die jenen Zwiespalt zwischen Juden und Nichtjuden verstärkt, dem die Esau-Jakob-Polarisierung zugrunde liegt. Diese stereotypische Wahrnehmung seiner Zeitgenossen benennt er wiederum an anderer Stelle, nachdem er zu ihrer Dekonstruktion aufgerufen hatte:

„Der arische Gipfelstürmer, dem sein Ziel klar vor Augen steht, der mit der leuchtend aufgehenden Sonne voran schreitet; der jüdische Träumer, der sich in somnambulischer Sicherheit ergehend auf schmalen Passwegen wandelt.“<sup>38</sup>

<sup>37</sup> Gronemann, Sammy: Deutsches Theater. In: Schlemiel, Nr. 12, 1919, S.170. [Kursiv im Original hervorgehoben].

<sup>38</sup> Gronemann, Sammy: Jettchen Gebert und ihr Schöpfer. In: Georg Hermann: Jettchen Gebert [Hebr.]. Tel Aviv 1941. S.10.

Umso erstaunlicher ist vor dem Hintergrund dieser Aussagen und seiner Komödie *Jakob und Christian* der Inhalt eines Essays, den Gronemann kurz vor seinem Lebensende verfasste. Gronemann sah sich 1947, trotz seiner ärmlichen Lebensverhältnisse, gezwungen, seinen Posten als unparteiischer Kongressrichter des zionistischen Schiedsgerichtes aufzugeben, einen Posten, den er über Jahrzehnte hinweg unbestechlich und mit verantwortungsbewusster Gesinnung innehatte. Gronemann zufolge war es jedoch schlichtweg unmöglich gewesen, die neutrale Richterfunktion aufrechtzuerhalten, als parteipolitische Einflüsse ihn in der Objektivität der Kongress-Rechtsprechung zu behinderten drohten.<sup>39</sup> In einem kurz nach seinem Tod veröffentlichten Manuskript beklagt Gronemann den Verlust demokratischer Ideale und diagnostiziert,

„nach Hitlers Fall haben seine fanatisch faschistischen Ideen überall Wurzeln geschlagen, selbst im Lande der Juden, denen er die physische und geistige Vernichtung angedroht hat. Die Juden Jisraels nehmen seine Prinzipien an und übernehmen alle jene engstirnigen Vorurteile, unter denen sie so lange gelitten haben, Intoleranz, Chauvinismus, etc.; - sie haben sogar das barbarische Schlagwort der kollektiven Schuld, das Jahrtausende auf sie angewendet wurde, sich zu eigen gemacht. So wird es denn einem alten Vorkämpfer der nationalzionistischen Idee oft schwer, nicht zu verzweifeln, und es bedarf seines ganzen jüdischen Optimismus, um sich klar zu machen, dass es sich nur um eine Übergangsperiode handelt [...]“<sup>40</sup>

Gronemann ist keineswegs der erste Jude, der einen solchen Vergleich vollzieht. Bereits Joseph Roth behauptete 1935: „Ein Zionist ist ein Nationalsozialist, ein Nazi ist ein Zionist;“ und bezeichnete Hitler als „blöden Bruder des Zionisten.“<sup>41</sup> Doch Gronemann liegt diese Gleichsetzung denkbar fern. Für ihn stellt das Phänomen keine Wurzelinfektion des Zionismus dar, vielmehr betrachtet er es als eine Art Kinderkrankheit „der nationalzionistischen Idee“, da er schließlich die messianische Hoffnung äußert, dass

„Die Freiheit des Gedankens und der Rede, die Freizügigkeit in jedem Sinne, werden wenn irgendwo in der Welt, in Jisrael verwirklicht werden, wenn nicht in dieser Generation, so in einer späteren, die sich von den Schlacken des Exils freigemacht haben wird.“<sup>42</sup>

<sup>39</sup> Anonym. „Sammy Gronemann S.A.“ Jedioth Chadashoth, 1952.

<sup>40</sup> Gronemann: Entlastung, a.a.O.

<sup>41</sup> Joseph Roth an Stefan Zweig. Brief vom 18.8.1935. In: Roth, Joseph: Briefe 1911–1939, hg. v. H. Kesten, Köln/ Berlin 1970, S. 419–422. In: Shaked, Gershon: Die Macht der Identität: Essays über jüdische Schriftsteller. Jüdischer Verlag. 1992. S.227. [Kursiv im Original hervorgehoben].

<sup>42</sup> Gronemann: Entlastung, a.a.O. [Kursiv im Original hervorgehoben].

Überraschen mag dies Auserwähltheitsmotiv, und zwar als Ausdruck von Gronemanns tiefster persönlicher Überzeugung. Zudem bezieht er sich auf die deutsche Sprache und den deutschen Kulturreichtum, der für ihn integraler Bestandteil jüdischer Kultur und Identität ist, dem aber zu seinem Leidwesen im jüdischen Jischuw zumeist nur mit Verachtung begegnet wird [die „Schlacken des Exils“]. Paraphrasiert sagt Gronemann, wenn der deutschen Sprache und Kultur jene Anerkennung zugute kommen würde, die sie ihm zufolge verdient, dann würde sich Israel zum liberalsten Land der Welt entwickeln.

Wie ist dieser Exklusivanspruch mit den Aussagen seiner Werke zu vereinbaren? Eine Antwort findet sich in *Jakob und Christian*. Sobald nämlich die Dämonisierung allem Deutschen gegenüber in Israel aufhöre, wäre die für die israelische Identität wohl prägendste Dichotomisierung überwunden und sie könnte sich aus ihren eigenen negativen Abhängigkeitsverhältnissen lösen. Dann wäre es laut Gronemann wieder möglich, „im Idiom wenn nicht Hitlers, so doch Lessings [zu] reden.“<sup>43</sup>

Gronemann ermutigt, die Kluft zwischen Selbstidealisierung und dämonisierender Fremdwahrnehmung zu überwinden; jene emphatische Eigenschaft zu stärken, die es erlaubt, die Welt durch die Augen des Anderen wahrzunehmen und das Eigene nicht unter Aufhebung des Anderen, sondern in Einbetracht desselben zu konstruieren. Somit bleibt Gronemanns Beitrag aktuell und dem israelischen Dramatiker Joshua Sobol zufolge müsse man zu Gronemann zurückkehren, um sich an ein vergessenes Ziel des Zionismus zu erinnern, „welches in unseren Tagen vom Sumpf eines kurzsichtigen territorialistischen Nationalismus verschluckt wurde.“<sup>44</sup> Obwohl Gronemann jenes eschatologische Ziel erst in für ihn unerlebbare ferner Zukunft erblickte, zeichnet ihn gerade dies nicht nur als Visionär aus, sondern auch als jenen bescheidenen Richter Lessings, der erst „über tausend tausend Jahre“ eine Entwicklung sieht, die einer gerechten Beurteilung genüge.<sup>45</sup>

<sup>43</sup> Gronemann: Brief an J. Fischer, Paris 23.4.1937. CZA, 135/25.

<sup>44</sup> Mail an Autor, 29.4.2012.

<sup>45</sup> Lessing, G.E.: Nathan der Weise, III:7.

# Nicht erzähltes Erzähltes. Über die Gedankenstriche und Auslassungspunkte in einer Schoah-Autobiografie

*von Nina F. Caprez*

## **Zusammenfassung**

Die normal außergewöhnliche Autobiografie einer Jüdin erzählt von den Jahren nationalsozialistischer Verfolgung. Eine rekonstruktive, sequenzanalytische Untersuchung dieser Autobiografie zeigt den originellen Umgang der Autorin mit ihren Gefühlen während des Erinnerungsaktes ein halbes Jahrhundert nach Kriegsende. Ruth Burghardt fasst ihre Emotionen nicht in Worte, sondern flicht diese mittels nonverbalen Zeichen – Gedankenstrichen und Auslassungspunkten – in ihren Lebensbericht ein. Des Textes individuelle Strukturmerkmale zeigen das Potential des gewählten methodischen Zugangs zu dieser Art von individueller, biografischer Quelle sowie die Bedeutung nonverbaler Anteile schriftlicher Texte. Ein Seitenblick zu den Literaturwissenschaften verweist auf Möglichkeiten methodisch erweiterter Untersuchungen.

## **Abstract**

The analysis of Shoah survivor Ruth Burghardt's autobiography shows her individual way of handling emotions. Half a century after persecution by the Nazis came to an end, she does not put her feelings into words but expresses them by adding nonverbal signs – dashes and ellipses – to her written life story. The present analysis illustrates the potential of a reconstructive approach towards such individual, biographical sources and gives an idea about methodological extension.

## Einleitung

Im Duden heißt es, „der Gedankenstrich drückt im Regelfall aus, dass eine neue und zumeist überraschende Information folgt“.<sup>1</sup> Doch außerhalb des Regelfalls können Gedankenstriche weit mehr. Die normal außergewöhnliche Autobiografie einer Schoah-Überlebenden zeigt eine ausdrucksstarke Verwendung dieses unscheinbaren Satzzeichens:

„[...] Danach hat sie nie mehr von der Mutter gehört. Erst lange nach Kriegsende via Schweizer Roten Kreuz kam auf Anfrage die Nachricht, der Transport sei bald in die Gaskammern gekommen. -----

Ebenfalls von Otto, Elsa, Großmutter u. Sohn keine Nachrichten mehr. -“<sup>2</sup>

Ruth Burghardt (1924 – 2006) wächst als Kind nicht praktizierender Juden in Deutschland und ab 1933 in den Niederlanden auf. Im Zweiten Weltkrieg verliert sie den Großteil ihrer Familie, wandert anschließend nach Argentinien aus, heiratet, bekommt zwei Töchter und später vier Enkelkinder, sie lebt in neun verschiedenen Ländern und scheidet 82-jährig gewollt aus dem Leben. Mit ihren Nachkommen spricht sie nie über die schlimmen Erfahrungen ihrer Kindheit und Jugend. Erst als 70-Jährige gibt sie dem Drängen ihrer Familie teilweise nach und hält Ereignisse aus der Zeit der nationalsozialistischen Verfolgung schriftlich fest. Aufmerksame Leser dieses autobiografischen Textes wundern sich über die Emotionslosigkeit, mit der sie das Verfolgtwerden, Retten, Sterben und Überleben ihrer Familie beschreibt. Erst eine abduktive, rekonstruktive Textanalyse nach Rosenthal bringt die dem Text eigene, latente Sinnstruktur und mit ihr die in der Erzählung enthaltenen Emotionen hervor.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Hermann, Ursula; Götze, Lutz: Die neue deutsche Rechtschreibung. Gütersloh 1996, S.85.

<sup>2</sup> Burghardt, Ruth: Selbstpräsentation, Sequenz 24. Dieser autobiografische Text trägt weder Titel, Ort noch Datum. Das maschinengeschriebene Textoriginal umfasst sieben Seiten und befindet sich im Dossier 2 des Archivs Burghardt, welches Bestandteil des Privatarchives von Diana Hornung und Lilian Caprez (in Zürich und Winterthur in der Schweiz) ist. Sequenzierung und Nummerierung des Textes wurden für die umfassende Analyse in Caprez, Nina: Ruth Burgharts Weg des Erinnerns. Untersuchung eines autobiographischen Rückblicks auf eine Familiengeschichte geprägt von nationalsozialistischer Verfolgung, unpubl. Lizentiatsarbeit der Universität Zürich, Zürich 2010 vorgenommen. Rechtsschreibsowie Tippfehler des Originaltextes wurden unverändert und unkommentiert ins Transkript übernommen.

<sup>3</sup> Rosenthal, Gabriele: Die erzählte Lebensgeschichte als historisch-soziale Realität. Methodologische Implikation für die Analyse biographischer Texte. In: Alltagskultur, Subjektivität und Geschichte. Zur Theorie und Praxis von Alltagsgeschichte. Hg. von Heike Diekwisch. Münster 1994, S. 125–138.

Das nicht erzählte Erzählte wird herausgefiltert und dem Leser ein Zugang zu den Emotionen der Autorin eröffnet.

Im Folgenden wird gezeigt, dass der Akt des Erinnerns an den dramatischen, von Verfolgung und Verlust geprägten Lebensabschnitt bei Ruth Burghardt durchaus Emotionen hervorruft und wie diese sich ausschließlich in nonverbaler Form im Text niederschlagen. Der Fokus liegt auf dem Moment des Erinnerns, welcher die langjährige Wirkung historischer Ereignisse zeigt und vergangenes Geschehen mit dem gegenwärtigen Blick auf Gewesenes verbindet, oder wie Rosenthal es nennt, Erlebtes mit Erzähltem.<sup>4</sup> Anschließend folgen ein kurzer Blick auf Interpretations- und Erklärungsansätze der Literaturwissenschaften sowie ein Schlusswort.

#### ---- Gedankenstrich als Emotionsträger

In Ruth Burghardts Autobiografie finden sich Gedankenstriche an diversen Stellen, oft gehäuft und nicht in herkömmlicher Verwendung. Eine Analyse dieser Stellen resultiert in der These folgender Sinnstruktur: *Gedankenstriche dienen Ruth Burghardt als Emotionsträger und verweisen auf die Gefühle, welche die Autorin während des Erinnerungsaktes erfährt. Sie vermittelt diese Emotionen in nonverbaler Form, indem sie den Text mit Satzzeichen ergänzt. Je mehr Gedankenstriche eine Ereignisbeschreibung begleiten, desto befrügender sind die Gefühle der 70-jährigen Autorin.* Eine typische Stelle, welche diese Sinnstruktur der Gedankenstriche aufweist, ist der Bericht von der Deportation Onkel Otto Elias', seiner Frau und deren Sohn und von den über Verbleib oder Verschleppung entscheidenden Regeln:

„Otto hatte noch kurz vor dem Krieg geheiratet, auch zufällig eine Halbjüdin, (sie war geschieden u. hatte einen Sohn). Als Otto dann den Aufruf bekam hätte sie bleiben können wenn sie sich sofort hätte scheiden lassen. Aber das wollte sie nicht u. ging mit. Das damalige Deutsche Gesetz diesbezüglich war so: Juden weg. Juden mit Christlichen Ehepartnern bleiben, auch ohne Kinder. Falls Kinder da sind u. diese sind mit Juden verheiratet, müssen sie ins Lager oder scheiden lassen. ---- Der Sohn von ihr war schon im Lager. Ihre Mutter, durch Heirat (obwohl der Mann schon lange Tod war) blieb. Ruth besuchte sie dann sehr oft. ----“<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Rosenthal, Gabriele: Interpretative Sozialforschung. Eine Einführung, Weinheim 2008, S. 173.

<sup>5</sup> Burghardt: Selbstpräsentation, Sequenz 23.

Der Bericht kommt überraschend nüchtern daher. Der erste Teil endet mit einer Anhäufung von fünf Gedankenstrichen. Ähnlich auch bei der anschließenden Erinnerung an *ihre Mutter*, Otto Elias' Schwiegermutter Frau Wesierski, der sich Ruth Burghardt nach dem Verlust ihrer jeweiligen Familien liebevoll verbunden fühlt, bevor später Erbschaftsstreitigkeiten die gute Beziehung zerrütten. Der Erinnerung an sie folgen vier Gedankenstriche. Diese Anhäufungen von scheinbar zwecklosen Satzzeichen sind Ausdruck von Ruth Burghardts Gefühlschaos, welches sie beim Erinnerungsakt übermannt und im wahrsten Sinne des Wortes sprachlos macht.

Am häufigsten folgen Gedankenstriche in Zusammenhang mit nicht verbalisierten Emotionen zu Tod und Mord. Ruth Burghardt erwähnt insgesamt elf Todesfälle. In sieben Fällen folgen auf die Todesinformation Gedankenstriche. Die größte Anzahl Gedankenstriche beenden den Bericht zur letzten Begegnung mit der Mutter und deren anschließende Ermordung. Die Autorin erzählt vom Untertauchen, Verstecken und Entdecktwerden der Mutter und berichtet im Anschluss daran wie folgt:

„Ruth<sup>6</sup> bekam noch Nachricht vom Auffanglager dass der Zug nach Osten dann u. dann von dem Bahnhof abging mit den Gefangenen u. man könne noch sie sehen. Nun nahm sie noch warme Kleider mit u. die Schlittschuhe (damals hatte man noch Schlittschuhe zum an die hohen Schuhe binden, d. h. Schrauben) u. konnte sie auch der Mutter noch geben. Danach verschwand sie schnellstens u. ging mit gr. Umwegen u. Vorsicht dass niemand hinter ihr ging in die Fabrik zur Arbeit. --- Danach hat sie nie mehr von der Mutter gehört. Erst lange nach Kriegsende via Schweizer Roten Kreuz kam auf Anfrage die Nachricht, der Transport sei bald in die Gaskammern gekommen. -----

Ebenfalls von Otto, Elsa, Grossmutter u. Sohn keine Nachrichten mehr. --<sup>47</sup>

In diesem Abschnitt berichtet Ruth Burghardt vom Ableben ihrer Mutter, ihres Onkels und dessen Frau sowie ihrer Großmutter ohne die Worte *Tod*, *Mord* oder *Sterben* zu verwenden. Die Erzählung über das Schicksal ihrer Mutter und ihr letztes Zusammentreffen vor 50 Jahren erfolgt ohne Unterbrechung durch ein anderes Thema, und die 70-jährige Ruth Burghardt beendet sie mit sechs

<sup>6</sup> Ruth Burghardt schreibt im ersten Teil ihrer Selbstpräsentation über sich größtenteils in der 3. Person. Vgl. hierzu Caprez, Nina F.: *Folgern aus der Verfolgung*, in: *Frauenbiografieforschung. Theoretische Diskurse und methodologische Konzepte*. Hg. von Susanne Blumesberger, Ilse Korotin, Wien 2011, S. 70–75.

<sup>7</sup> Burghardt: *Selbstpräsentation*, Sequenz 24.



Gedankenstrichen.<sup>8</sup> So viele folgen auf keine andere Szene. Diese Textstelle erhärtet beide Aspekte der Sinnstrukturhypothese, sowohl jenen des Gedankenstriches als Emotionsträger als auch jenen der großen Anzahl Gedankenstriche für besonders intensive Gefühle der Autorin im Moment der Erinnerung. Es erstaunt nicht, dass Gedanken an die letzte Begegnung mit der Mutter, an die damit verbundene quälende Ungewissheit sowie den Verlust aufwühlen und starke Gefühle hervorrufen. Die Textstelle macht besonders deutlich, dass sich *die Erinnerung* an das Erlebnis in den Satzzeichen ausdrückt und nicht das Ereignis an sich. Dieses erhält dann auch seine enorme Bedeutung erst durch das Ausbleiben weiterer Begegnungen und die Ermordung der Mutter. Auch weniger dramatische Erinnerungen ergänzt die Autorin mit vermeintlich überflüssigen Satzzeichen. Das Zurückdenken an die langen Kriegsjahre, die Eheschließung von Freunden in jungen Jahren und den guten Ruf des Vaters veranlassen die Autorin zur Verwendung von Gedankenstrichen. Eine weitere, mit Gedankenstrichen gespickte Stelle beschreibt eine denkwürdige Szene in Ruth Burghardts Leben, die sich einige Jahre nach Kriegsende beim Bezug der ersten gemeinsamen Wohnung mit ihrem Ehemann Beny zuträgt. Die Eheleute verstauen aus Europa mitgebrachte Wäsche von Ruth Burghardts Vorfahren:

„Als Ruth ihm die Leinentücher welche man im Moment nicht brauchte hinauf reichte um sie dort oben abzulegen, fiel ihm der Stapel aus der Hand u. es klirrte. Darauf schauten was denn so klirrte.... entdeckten in der Wäsche eingnäht die Goldstücke. ----- Diese wurden dann auf die Bank gebracht. Kann nicht erinnern wieviel.“<sup>9</sup>

Ruth Burghardt scheint nicht über alle finanziellen Reserven der Familie informiert gewesen zu sein. Es wurden ihr zwar während des Krieges Vollmachten für monetäre Belange ihrer Großmutter ausgestellt. Offensichtlich war sie aber über die im obigen Absatz erwähnten, in Wäsche eingnähten Goldreserven nicht im Bilde. Dieser Erinnerung an das überraschend gefundene Gold folgen fünf Gedankenstriche und eine auffallend sachlich formulierte Information und Feststellung. Darüber, welche Gefühle die Erinnerung an das in der Wäsche gefundene Gold auslöst, kann nur spekuliert werden. Ist es Rührung

<sup>8</sup> Betreffend die Besonderheit längerer Erzählstränge vgl. Caprez: Ruth Burghardts Weg des Erinnerns, S. 84.

<sup>9</sup> Burghardt: Selbstpräsentation, Sequenz 36.

wegen der Umsicht und Sorge ihrer Mutter und Großmutter, Enttäuschung über deren Versäumnis, Ruth Burghardt im Krieg über alle finanziellen Reserven zu informieren, Ärger, da dieses Gold ihren Kriegsalltag erleichtert hätte oder Frust, weil sie eine attraktive Braut hätte sein können? Sicher ist, dass es eine Erinnerung ist, die intensive Emotionen hervorruft, deren Verbalisierung Ruth Burghardt nicht vornimmt, die aber dennoch ihren Weg in den Text finden.

Schwer beschreibbare Ereignisse lösen bei Ruth Burghardt Gefühle aus, die sie nicht in Worten, sondern mit Gedankenstrichen ausdrückt. Und je intensiver sie die Emotionen im Moment des Erinnerns erfährt, desto mehr Satzzeichen verwendet sie an deren Stelle.

### ... Auslassungspunkte als Emotionsträger

Ruth Burghardt fasst sowohl Erinnerungen an traurige als auch solche an humorvolle, schamhafte und glückliche Momente nicht in Worte. Sie drückt letztere ebenso unbewusst mit Auslassungspunkten aus, wie sie Emotionen rund um Tod, Ermordung und weitere traurige Erinnerungen mit Gedankenstrichen andeutet.

Im Duden heißt es: „Mit drei Punkten (Auslassungspunkten) zeigt man an, dass in einem Wort, Satz oder Text Teile ausgelassen worden sind.“<sup>10</sup> Ruth Burghardt bedient sich der Auslassungspunkte an diversen Stellen ihres autobiografischen Berichts. Was ist es also, das sie auslässt und als Auslassung kennzeichnet? Ähnlich wie bei den Gedankenstrichen sind es die während des Erinnerungsaktes erlebten Emotionen, die sie nicht verbalisiert, sondern in Form der wort-, aber nicht sinnlosen Satzzeichen in den Text einflacht. Deutlich wird dies beispielsweise in folgender Szene, die sich nach dem Krieg ereignet, als Ruth Burghardt bereits bei ihrem leiblichen Vater und dessen zweiten Ehefrau – Mama<sup>11</sup> genannt – in Argentinien lebt, wo sie ihren zukünftigen Ehemann kennenlernt:

„Mein Papa ging mit Mama öfter zu Festen in den Schweizer club wo ich dann Beny kennenlernte, es wurde getanzt. Er rief dann mal an u. wir trafen uns einmal hat er

<sup>10</sup> Hermann: Die neue deutsche Rechtschreibung, S. 92.

<sup>11</sup> Die Namensgebung für Mutter und Stiefmutter im Text kennt ebenfalls eine eigentümliche Sinnstruktur. Sie ist nicht alltäglich und nicht zufällig. Vgl. hierzu das Kapitel Namensgebung in: Caprez: Ruth Burghardts Weg des Erinnerns, S. 105–107.

Onkel Oscars Auto gehabt u. mich dem dem abgeholt) Mama mia dachte ich mir... was ein Luxus.“<sup>12</sup>

Möglicherweise erinnert sich Ruth Burghardt ihrer damaligen Überforderung. Luxus ist die junge Frau nicht gewohnt. Wenn der neue Schwarm ehrlich zu ihr ist, weiß sie, dass dieser zwar einen wohlhabenden Onkel hat, selber jedoch trotz guter Ausbildung erst am Anfang einer möglichen Karriere steht. Benys Auftauchen mit Onkels Auto erfreut Ruth Burghardt vermutlich, und sie betrachtet seinen Auftritt als Aufwand, den er betreibt, um sie zu verwöhnen und zu beeindrucken. Fast spürt man beim Lesen Ruth Burghardts freudig errötete Wangen und ihr Herzklopfen, obschon sie zusammen mit den Gefühlen der Verliebtheit hinter Auslassungspunkten verborgen sind. Kurz nach dem Kennenlernen Benys besucht sie eine Freundin in Brasilien und berichtet über die weiteren Ereignisse:

„Ich kam braun gebrannt u. ausgeruht u. elegant retour. Anni war eine sehr hübsche Frau u. hochelegant u. gab mir ein Haufen Kleider, nachdem sie meine gesehen hatte.... Wir trafen uns gleich nach Ankunft u. ich gefiel anscheinend Beny jetzt noch mehr.... er mir auch. So ging das weiter bis er fragte ob ich ihn heiraten wollte.. ich wollte.“<sup>13</sup>

Mit den ersten Auslassungspunkten deutet Ruth Burghardt ihre ärmliche Kleidung an, die Ausdruck ihrer damaligen bescheidenen Verhältnisse ist. Sie, die bereits einmal von einem Kandidaten ihrer bescheidenen Finanzlage wegen nicht geheiratet wurde, versucht täglich mit dem Wenigen, was ihr zur Verfügung steht, eine ansehnliche Erscheinung zu sein.<sup>14</sup> Welche Erleichterung für die Protagonistin, dass der Mann, der ihr gefällt, nach mehrwöchigem Nichtsehen seine Meinung nicht ändert und die gegenseitige Anziehung weiter zunimmt. Die Furcht vor einer erneuten Abweisung erweist sich als unbegründet, und der Heiratsantrag erlöst sie endgültig von ihren diesbezüglichen Ängsten. Andere, ebenfalls empfindungsstarke Erinnerungen betreffen Situationen viele Jahre später, als sie bereits in der Schweiz lebt und ihre Kinder erwachsen und selbstständig sind. Ruth Burghardt denkt an ihre Traurigkeit

<sup>12</sup> Burghardt: Selbstpräsentation, Sequenz 37.

<sup>13</sup> Burghardt: Selbstpräsentation, Sequenz 37–38.

<sup>14</sup> Caprez: E-Mails 7.1.2010, DNC (Die *Dokumentation Nina Caprez* entstand im Rahmen der Neuordnung des Archivs Burghardt und befindet sich in Winterthur, Schweiz), Ordner LIZ 3.9.

und Enttäuschung darüber, dass ihr Vater sich nicht wohl fühlte bei ihr im schweizerischen Zollikon und es vorzog, seinen Lebensabend in Buenos Aires zu verbringen, und verbirgt diese Gefühle ebenso hinter Punkten wie ihre negativen Emotionen der Stiefschwester Inge Löwenstern gegenüber:

„Papa kam dann doch am 5. Nov. 1975 und blieb bis 14. Jan. 76, er hatte vor es ‚auszuprobieren, ob es ihm gefällt. Wir hatten ja Lilians Zimmer u. das kl. Badezimmer für ihn, Kästen, Beny gab ihm ein Radio u. wir hatten es so gemütlich als nur möglich gemacht. Aber... eben, er war sich an die Calle Congreso 3170 gewöhnt an seine Freunde usw. Wir hatten auch keine passenden Freunde in seinem Alter hier, leider. Abwechslung gaben nur die Töchter u. beide wohnten ja nicht mehr bei uns im 1975, aber er genoss jedesmal wenn sie ihn besuchten. In B. Aires hatte er dann eine gr. Enttäuschung, Inge hatte fast alles aus dem Haus genommen..... das hat ihn sehr zugesetzt anscheinend denn am 27 Sept. des gleichen Jahres starb er.“<sup>15</sup>

Die Wut, welche Ruth Burghardt hinter sechs emotionsgeladenen Punkten verbirgt, scheint groß. Macht sie doch ihre Stiefschwester und deren Verhalten für den Tod ihres Vaters verantwortlich. Auch Wut und Enttäuschung über Menschen, die der Familie während des Krieges zuerst Hilfe anbieten, sie dann aber hintergehen und bestehlen, drückt Ruth Burghardt ausschließlich mit Satzzeichen und nicht in Worten aus:

„Der Geschäftsman, Freund von Otto, hatte ein gr. Laden am Munt. Den Koffer mit doppelten Boden hatte er zuhause. Als ich dann nach dem Krieg die Sachen holen wollte, sah ich dass dass einiges fehlte. Denn ich war schon vorher mal dort gewesen u. da hatte die Frau den Brillantring mit Smaragd am Finger... was ich natürlich übersah u. schwieg.“<sup>16</sup>

Auslassungspunkte stehen für Wut und Trauer aber auch für Alltagssorgen, beispielsweise die Beschwerlichkeiten des Hausfrauenlebens:

„dort trocknete man die Wasche. Da es ja keine Maschinen gab wurde alles von Hand gewaschen...“<sup>17</sup>

Wobei hier auf die Gefahr einer Überinterpretation hingewiesen werden soll, da diesen Auslassungspunkten auch die unspektakuläre Bedeutung eines *etc.* zugeschrieben werden kann. Einmal macht die Autorin einen Gedankensprung

<sup>15</sup> Burghardt: Selbstpräsentation, Sequenz 34.

<sup>16</sup> Burghardt: Selbstpräsentation, Sequenz 35.

<sup>17</sup> Burghardt: Selbstpräsentation, Sequenz 34.

in die Zukunft und deutet mit Auslassungspunkten die Offenheit möglicher zukünftiger Entwicklungen oder Ereignisse an:

„Aber die Unterlagen welche ich besitze rate ich aufzubewahren, man weiss nie. Genau wie alle alten Ausweise von uns (wo ihr auch aufgeführt sind) sei es Arg. Uruguay, Italien usw. sie nehmen wenig Platz ein u. man kann jetzt nicht wissen, für was sie noch mal gut sind, evt. sogar für die Enkelkinder...“<sup>18</sup>

Die Auslassungspunkte bringen ebenfalls Ruth Burghardts Angst und Warnung vor der Wiederholung ähnlicher Bedrohungssituationen, wie die unter nationalsozialistischem Regime erlebten, zum Ausdruck. Nicht ohne Grund leitet sie an dieser Stelle ihre Nachfahren an, wie mit offiziellen Dokumenten zu verfahren sei, denn es ist ihr großer Wunsch, dass sich ihre Geschichte nicht wiederhole.

Die Analyse zeigt, Auslassungspunkte dienen Ruth Burghardt dazu, intensive Gefühle zu kommunizieren, ohne diese in Worte umwandeln zu müssen. Die Untersuchung vermag dennoch nicht immer eindeutige Sinngebungen anzubieten und lässt offen, ob alle Auslassungspunkte Emotionen ausdrücken.

### **Blick auf die Literaturwissenschaften**

Für die Untersuchung der von der Schoah geprägten Autobiografie Ruth Burghardts fanden bisher historische und soziologische Untersuchungsmethoden Anwendung. Reizvoll wäre auch eine Anbindung an die Literaturwissenschaften, welche an dieser Stelle angedacht wird. Aus literatursemiotischer Perspektive verdienen nicht-sprachliche Teile in sprachlichen Texten spezielle Aufmerksamkeit. Eine Besonderheit der nicht-sprachabbildenden Bedeutungsebene liegt in der Darstellung von Sachverhalten, die mündlich nicht überliefert worden wären. Diese kennen ebenso komplexe, bedeutungsvolle Inhalte wie dies textuelle tun.<sup>19</sup> Wenn Ruth Burghardt einen Erinnerungsbericht mit Gedankenstrichen oder Auslassungspunkten abschließt, ergänzt sie das Geschriebene folglich mit zusätzlichen, nicht-sprachlichen Informationen. Soweit unterstreicht der literatursemiotische Ansatz die Erkenntnisse der historisch-soziologisch angelegten Untersuchung. Die Literaturwissenschaften

<sup>18</sup> Burghardt: Selbstpräsentation, Sequenz 41.

<sup>19</sup> Titzmann, Michael: Semiotische Aspekte der Literaturwissenschaft. Literatursemiotik: In: Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur. Hg. von Walter de Gruyter. 2003 13.3, S.3028–3103, S.3032f.

bieten jedoch ergänzende Zugänge zu der angewandten Methode, aus denen beispielhaft die Analyse der räumlichen Anordnung von Satzzeichen auf dem Papier herausgegriffen wird. Eine weiterführende Untersuchung der Autobiografie könnte also textarchitektonische Fragen mit einschließen. Betrachtet man die Positionen der Gedankenstriche und Auslassungspunkte fällt auf, dass auf die meisten Gedankenstrichansammlungen Textabsätze folgen, während Auslassungspunkte größtenteils im Lauftext zu finden sind. Diese Erkenntnis bestätigt die Feststellung, dass im vorliegenden Text Gedankenstriche mit besonders heftigen Gefühlsempfindungen korrelieren, da die Autorin im Anschluss an extrem emotionale Erinnerungen jeweils neu ansetzt und mit dem Lebensbericht auf einer nächsten Zeile fortfährt. Geschichtswissenschaftliche Untersuchungen können auf ihrem Weg, Wahrheiten mittels Hypothesen so nahe als möglich zu kommen, ohne dabei dem Versuch zu erliegen, historische Wahrheiten darstellen zu wollen, durch Hinzunahme von Analyseansätzen anderer Disziplinen bereichernde Ergänzung erfahren. Fachfremde Interpretationstraditionen erweitern im vorliegenden Beispiel die Varianten, sich der Erzählgegenwart der Autorin aus mehreren Perspektiven zu nähern und den Wirkungskreis von Erinnerung und Erinnern zu präzisieren.

### **Schlussfolgerungen**

Wie es war in jenem Moment der Begegnung am Bahnhof mit der Mutter, noch unwissend, was folgen wird, und dass es sich um das letzte Zusammentreffen handeln würde, werden wir nie erfahren. Unser Zugang zu diesem lange vergangenen Moment liegt in der Art und Weise, wie das Ereignis ein halbes Jahrhundert später von einer Beteiligten erinnert und beschrieben wird. Welche Informationen aus nonverbalen Zusätzen gewonnen werden können, zeigt das Beispiel der Gedankenstriche und Auslassungspunkte im autobiografischen Text Ruth Burghardts. Die intensiven Emotionen Ruth Burghardts und die Schwierigkeiten im Umgang damit sind in mancher Hinsicht naheliegend und nachvollziehbar. Die Autorin, welche die Gedankenreise zu ihren Erinnerungen an die Nazi-Zeit ihren Töchtern zuliebe macht, bemüht sich erstmals, tragische, vorher nie erzählte Lebensabschnitte zu beschreiben. Das Übertragen intensiver Gefühle in geschriebene Sprache gelingt ihr dabei nicht. Unbewusst weicht sie darum auf Satzzeichen aus. Sowohl Glücksempfinden, wie beispielsweise Bewunderung und Verliebtheit im Zusammenhang mit

---

ihrem Ehemann, aber auch Scham, Traurigkeit, Enttäuschung, Verzweiflung und Wut drückt Ruth Burghardt nicht in Worten, sondern unbewusst und vermutlich aus Mangel an anderen Ausdrucksfähigkeiten mittels Gedankenstrichen sowie Auslassungspunkten aus.

Die erfahrungsgeschichtlich-mikrohistorische Betrachtung der von Verfolgung geprägten Lebensumstände zeigt die Ergiebigkeit des gewählten abduktiven, sequentiell vorgehenden Analyseverfahrens sowie einer bisher wenig untersuchten Gruppe von Schoah-Opfern. Unauffällige, aber als wertvoll erachtete exemplarische Lebensläufe wie jener Ruth Burghardts, die verfolgt, aber weder versteckt noch langfristig inhaftiert war, sind sowohl von der Öffentlichkeit wie auch der Forschung weniger beachtet worden als die bisher vorwiegend im Zentrum des Interesses stehenden ehemaligen Insassen von Konzentrationslagern. Gerade anhand dieser ersten Gruppe lässt sich die Vielfältigkeit und das Ausmaß an Auswirkungen von Persekution auf einzelne Biografien erforschen und aufzeigen. Als besonders wertvoll wird die Möglichkeit erachtet, bedeutende nicht-sprachliche Anteile aus einer Lebenserzählung zu extrahieren und damit sichtbar zu machen, was durch ein Trauma wortlos geworden ist.





## Zukunftstreffen Jüdischer Friedhof Słubice

Bereits im 13. Jahrhundert legten die Juden der alten Handelsstadt Frankfurt/Oder ihren Friedhof in der damaligen Dammvorstadt an – und damit ist dieser „Gute Ort“ einer der ältesten jüdischen Begräbnisstätten in Mitteleuropa. Er dokumentiert auf einzigartige Weise sowohl die sehr lange Geschichte der Frankfurter Juden bis zu ihrer gewaltsamen Vernichtung durch die Nazi-Barbarei als auch die des Umgangs der Nachgeborenen mit ihrem Kulturerbe. Der Friedhof, samt Trauerhalle und Gärtnerhäuschen, hatte diesen Weltkrieg im Wesentlichen unbeschadet überstanden.

Mit dem Potsdamer Abkommen vom 2. August 1945 entschieden die Alliierten über die Zukunft Deutschlands und damit auch über eine neue Staatsgrenze; der Friedhof der ausgelöschten Jüdischen Gemeinde Frankfurts lag fortan auf polnischer Seite, in Słubice. Da sich hier jedoch niemand für dieses Erbe verantwortlich fühlte, begann in der Folgezeit seine sukzessive Zerstörung: zuerst durch Plünderungen und 1975 mit der Baugenehmigung für ein Hotel samt Parkplatz. Die Situation änderte sich erst im Jahr 1999 mit dem Besuch von drei Rabbinern aus den USA und Israel, die auf der Suche nach dem Grab des von ihnen hochverehrten Joseph Meir Theomim waren, der bis zu seinem Tod im Jahr 1792 in Frankfurt als Rabbiner wirkte und einen wichtigen Kommentar zum Schulchan Aruch verfasste.

Unter politischen Druck geraten, veranlasste die polnische Regierung unter dem Ministerpräsidenten Leszek Miller nach 2002 die Rückübertragung des „Guten Ortes“ Słubice an die Jüdische Gemeinde Szczecin (Stettin). Überfordert von der Aufgabe, für deren Erhalt und die Restaurierung angemessen zu sorgen, ging im Jahr 2007 die Eigentümerschaft über an die „Stiftung zum Schutz des jüdischen Erbes“ (Fundacja Dziedzictwa Żydowskiego) mit Sitz in Warschau.

Nun, nach mehr als 65 Jahren, zum 20. November 2012 lud das „Institut für angewandte Geschichte“ in Frankfurt/Oder ins nahe gelegene Słubicer „Collegium Polonicum“ der Europa Universität Viadrina zu einem ersten großen Gedankenaustausch all jener, die am Erhalt des Jüdischen Friedhofs in Słubice interessiert sind.

Allein die anwesenden Institutionen verdeutlichen die sehr hohe Bedeutung dieses DenkOrtes für das kollektive Gedächtnis in der grenzüberschreitenden

Oder-Region. Neben dem Kennenlernen standen zwei dringende Fragen im Vordergrund: Wie sieht eine Struktur aus, die die Friedhofsanlage dauerhaft sichern und bewahren kann? Was muss kurzfristig geschehen, um bei Aufräumarbeiten gefundene Grabsteine vor der weiteren Zerstörung durch Witterungseinflüsse zu schützen?

Die Vertreterin der Warschauer Stiftung, Alicja Kobus, zugleich für ca. 1200 Jüdische Friedhöfe in Polen verantwortlich, machte angesichts dieses riesigen Bestandes und der geringen Finanzkraft der Stiftung auf die Unmöglichkeit eines Komplettschutzes für den Slubicer Friedhof aufmerksam. Vielmehr seien die Städte in die Verantwortung zu nehmen. Sehr schade war es daher, dass die eingeladene Stadt Slubice keinen Vertreter zu diesem Treffen entsandte. Frau Kobus will aber ihre Kontakte als Kommunalvertreterin in Poznań nutzen, um bei den Behörden in Slubice zu erreichen, dass ein überdachter Raum zum vorübergehenden Schutz der geborgenen Steine zur Verfügung gestellt wird. Zu hoffen ist, dass sich aus einer solchen kurzfristigen Hilfe ein langfristiger Partnerschaftsvertrag zwischen der Stiftung und städtischen Institutionen entwickelt. Der Leiter des Studiengangs „Schutz europäischer Kulturgüter“ der Viadrina, Prof. Paul Zalewski betonte die Notwendigkeit, sowohl im Strukturschutz, also in der Infrastruktur der Friedhofsanlage, als auch im Bestandsschutz von Grabsteinen und Mauern aktiv zu werden. Realisiert werden könne dies einerseits durch eine Hochschulpartnerschaft, z. B. mit dem Studiengang Stadtplanung oder andererseits durch eine Kooperation mit Steinmetz-Betrieben und der Slubicer Stiftung „Dobro Kultury“. Dass diese junge Kulturstiftung ein weiterer Partner in Sachen Denkmalschutz sein kann, bewies die Teilnahme von drei ihrer Vertreterinnen auf dem Treffen; bereits im Sommer hatte die Denkmalschutzbehörde der Wojewodschaft Gorzów Wielkopolski ihre Unterstützung angeboten. Langfristige Aufgabe müsse eine Bewusstseinsbildung in der Bevölkerung sein und damit eine Sensibilisierung für die jüdische Geschichte und ihr Erbe. Dies könne z. B. über Patenschaften realisiert werden.

Der Brandenburger Landesrabbiner Shaul Nekrich verwies als ranghoher Vertreter der deutsch-jüdischen Seite auf die große Bedeutung, die der Frankfurter Rabbiner Pri Megadim (Joseph Meir Theomim) im Gedenken religiöser Juden einnimmt. Im jüdischen Denken ist die Ehre und Ruhe der Verstorbenen unbedingt zu wahren, niemand darf vergessen werden. Deshalb muss der Friedhof erhalten bleiben, mit seiner Architektur und seinen religiösen

Vorschriften, mit seiner Geschichte. Ihn sauber zu halten und für seine Restaurierung zu sorgen, ist wünschenswert – auch mit Hilfe von außen! Sehr erfreulich war in diesem Zusammenhang die Anwesenheit zahlreicher Mitglieder der Jüdischen Gemeinde Frankfurt/ Oder, die als russischsprachige Zuwanderer nach Deutschland kamen; sich nun aber die jüdische Geschichte ihrer neuen Heimatstadt erschließen und sich für den Erhalt des einzig noch sichtbaren Zeichens engagieren.

Dieses Interesse zu wecken, gelang Eckard Reiß, dem Initiator und Motor dieses gesamten Projektes. Ihm ist es zu verdanken, dass das Wissen um die Geschichte des Jüdischen Friedhofes Slubice nicht vergessen wurde. Er wurde Augenzeuge und kritischer Chronist der dramatischen Entwicklungen seit seinem ersten Besuch im Jahr 1965; er begab sich auf Spurensuche und auf die Suche nach Unterstützern – erfolgreich. Mit Hilfe des „Instituts für angewandte Geschichte“ konnte der Kontakt zur Jüdischen Gemeinde in Berlin und zu Religionswissenschaftler\_innen der Universität Potsdam hergestellt werden, die sich insbesondere der Erklärung des religiösen Kontextes sowie der Übersetzung der vielen hebräischen Grabinschriften annahmen.

Diese Reflexionen und Forschungen mündeten zusammen mit der Dokumentation aller, durch historische Fotografien bekannten und aller, noch existierenden Grabsteine in einer Publikation, die Anfang 2012 im Berliner Vergangenheitsverlag von Magdalena Abraham-Diefenbach und Eckard Reiß unter dem Titel *Makom tov – der gute Ort. Jüdischer Friedhof Frankfurt (Oder)/ Slubice* herausgegeben wurde.

Als nächster Schritt ist eine vertragliche Vereinbarung zwischen der polnischen „Stiftung zum Schutz des jüdischen Erbes“ und der brandenburgischen Beerdigungsbruderschaft „Chewra Kaddischa“ geplant. Das Zukunftstreffen war also ein kleiner Erfolg; das nächste Treffen wird 2013 stattfinden.

*Anke Geißler*



# 1. Workshop des wissenschaftlichen Nachwuchses in der Genisa-Forschungsstelle Veitshöchheim

Die Idee für den Workshop war entstanden im Rahmen der Nachwuchstagung Judaistik/Jüdische Studien der Vereinigung für Jüdische Studien e.V., die im Februar 2012 in Bamberg stattgefunden hatte. Dort äußerte sich ein großer Bedarf nach größerer überregionaler Vernetzung. Als sehr wünschenswert wurde festgehalten, in Ergänzung zur Nachwuchstagung auch regelmäßige Treffen in kleineren Arbeitsgruppen zu etablieren. Der Workshop in Veitshöchheim war die erste Veranstaltung, die diese Idee zeitnah, acht Monate nach der Nachwuchstagung, umsetzte. Der Workshop fand in Kooperation zwischen der Vereinigung für Jüdische Studien mit dem Lehrstuhl für fränkische Landesgeschichte an der Universität Würzburg statt.

Das Treffen hatte sich ein zweifaches Ziel gesetzt:

1. Die Teilnehmerinnen und Teilnehmern sollten einen Einblick in die praktische Arbeit mit dem Material aus fränkischen Genisot erhalten.
2. Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer sollten einen Beitrag zur Erschließung der Bestände der Genisa-Forschungsstelle Veitshöchheim leisten.

Seit der Bergung der Genisa Veitshöchheim im Jahr 1986 werden in der 1998 eingerichteten Genisa-Forschungsstelle Veitshöchheim Bestände verschiedener Genisot aus dem fränkischen Raum verwahrt, erfasst und dokumentiert; doch angesichts der Menge des Materials gibt es auch nach jahrelanger Arbeit in der Forschungsstelle noch viel zu entdecken. Die Mehrzahl der Dokumente sind nach ihrer Bergung zwar bereits gesichtet und erfasst worden. Doch bei den meisten Dokumenten hat noch keine detaillierte inhaltliche Aufarbeitung und wissenschaftliche Auswertung des Materials stattgefunden. Die breite Vielfalt des Bestands an Textsorten, vertretenen Sprachen und Zeiträumen macht die Genisa-Forschungsstelle zu einer idealen Spielwiese für einen interdisziplinären Workshop.

Am 23.–25. November 2012 trafen sich daher in Veitshöchheim zwölf Nachwuchswissenschaftlerinnen und Nachwuchswissenschaftler aus verschiedenen Disziplinen, um zwei Tage lang gemeinsam eine Auswahl an Dokumenten zu bearbeiten, die die Organisatorinnen Rebekka Denz und Gabi Rudolf

in Zusammenarbeit mit der Leiterin der Forschungsstelle Veitshöchheim, Dr. Martina Edelmann, vorbereitet hatten. Als Expertinnen der Genisa-Forschungsstelle standen Dr. Martina Edelmann und Elisabeth Singer während des gesamten Workshops als Ansprechpartnerinnen zur Verfügung.

Den Auftakt des Workshops bildete eine inhaltliche Einführung in die Geschichte des Landjudentums in Süddeutschland durch Herrn Prof. Dr. Kießling (Augsburg). In seinem Vortrag stellte er die Landesherrschaft als einen wichtigen Bestimmungsfaktor jüdischer Existenz in der Vormoderne heraus. Anhand von Beispielen aus Schwaben (etwa der Markgrafschaft Burgau, Grafschaft Öttingen) und Franken (z. B. Hochstift Würzburg) zeigte er, wie sich jüdisches Leben nach dem 30-jährigen Krieg konsolidierte, Juden die Konditionen ihres Schutzes mit aushandelten und damit ein „pragmatischer Weg der Emanzipation“ vermutet werden kann. Dass die meisten seiner Beispiele aus dem schwäbischen Raum kamen, ist symptomatisch dafür, dass die Geschichte des Judentums in Franken noch kaum systematisch aufgearbeitet ist und zeigt den großen Forschungsbedarf, der hier besteht. Die vielfältigen Dokumente der Genisa versprechen der zukünftigen Forschung Aufschluss über eine Vielzahl von Fragen der Landesgeschichte Frankens. Deutlich wurden die Verflechtungen der jüdischen und christlichen Gesellschaft in der Frühen Neuzeit und die sich daraus ergebende Notwendigkeit, jüdische Geschichte als Teil der allgemeinen Geschichte stärker in den Fokus zu rücken.

Nach diesem Überblick über die Geschichte des Landjudentums im süddeutschen Raum stand eine Führung durch die Synagoge und das Jüdische Kulturmuseum Veitshöchheim auf dem Programm, während der Dr. Martina Edelmann die Workshop-Teilnehmerinnen und -Teilnehmer insbesondere in die spannende Geschichte der Genisa in Franken einführte.

Durch die beiden Einführungen mit allen notwendigen Informationen für die Arbeit mit den Dokumenten ausgerüstet und durch viele neue Impulse hochmotiviert gingen die Teilnehmerinnen und Teilnehmer des Workshops an die Arbeit mit den vorbereiteten Genisa-Fragmenten. Die zehn Doktorandinnen und Doktoranden sowie zwei Post-Docs, die in der Allgemeinen Geschichte, Landesgeschichte, Judaistik, Literaturwissenschaft und Musikwissenschaft zu Themen der Jüdischen Studien arbeiten, teilten sich in zwei Arbeitsgruppen auf: Eine Arbeitsgruppe beschäftigte sich mit der Sichtung, Erfassung und

Beschreibung noch nicht bearbeiteten Fundmaterials aus der Genisa Altenkunstadt, die andere Gruppe transkribierte und übersetzte bereits erfasste Einzeldokumente, die in den Genisot Altenschönbach, Reckendorf und Veitshöchheim gefunden worden waren.

Gefragt waren während des Workshops neben paläografischen Kenntnissen vor allem verschiedenste Sprachkenntnisse, da die in Veitshöchheim erfassten Genisot gedruckte und handschriftliche Dokumente auf Hebräisch, Aramäisch, Jiddisch, Französisch, Frühneuhochdeutsch, Deutsch, Latein enthalten – und schließlich auch Noten-Handschriften aus einem Zeitraum vom Spätmittelalter bis zum 19. Jahrhundert. Dieses breite Spektrum an Dokumenten konnte während des Workshops dank der vielfältigen Spezialkenntnisse, die die Teilnehmerinnen und Teilnehmer aufgrund ihrer verschiedenen akademischen Hintergründe mitbrachten, bearbeitet werden.

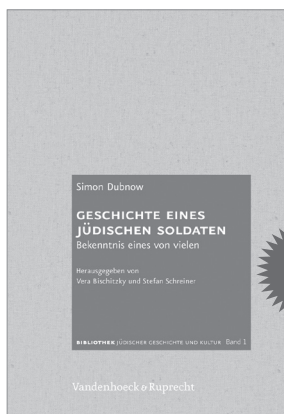
Die Arbeitsform des Workshops, bei dem unterschiedliche Erfahrungen in der Arbeit mit Manuskripten sich gegenseitig ergänzten und für nahezu jede sprachliche, inhaltliche oder paläografische Schwierigkeit eine Expertin oder ein Experte vorhanden war, erwies sich auch im Rückblick auf den Workshop als besonders fruchtbar. Alle Teilnehmerinnen und Teilnehmer verließen den Workshop mit dem Gefühl, über die Disziplinengrenzen hinweg viel voneinander gelernt zu haben. Tiefen Eindruck hat bei allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern die Vielfalt und Menge der noch unbearbeiteten Dokumente hinterlassen, die breites Material für verschiedenste neue Forschungsprojekte bieten können. Weitere Arbeit mit den Originaldokumenten ist dringend notwendig, um die reichhaltigen Forschungsperspektiven zu erschließen, die sich aus den in der Forschungsstelle verwahrten Beständen ergeben. Die Erträge dieses ersten Workshops erscheinen 2013 in Form einer Edition der bearbeiteten Quellen als gedruckte Publikation sowie online. Mit der Veröffentlichung ist die Hoffnung verbunden, über die Workshop-Teilnehmerinnen und -Teilnehmer hinaus einen möglichst weiten Personenkreis auf die Möglichkeiten aufmerksam zu machen, die die Genisa-Fragmente für unterschiedlichste Fragestellungen und Forschungsansätze bieten. Für die Teilnehmerinnen und Teilnehmer des Workshops 2013 steht fest: Wir kommen wieder! Eine Fortsetzung des Workshops auf jährlicher Basis ist geplant.

Der Workshop wurde finanziell unterstützt von der Gemeinde Veitshöchheim, den Freunden mainfränkischer Kunst und Geschichte e.V. sowie der Simon-Höchheimer-Gesellschaft. Den Förderern sei an dieser Stelle noch

einmal herzlich gedankt. Besonderer Dank gilt vor allem auch den Initiatorinnen, Rebekka Denz und Gabi Rudolf, für die Organisation dieses rundum gelungenen Workshops, sowie Dr. Martina Edelmann und Elisabeth Singer für die intensive Betreuung während des Workshops.

*Wiebke Rasumny*





Neue  
Reihe

Aus dem Russischen übersetzt von Vera Bischtzky  
Herausgegeben und kommentiert von Vera Bischtzky  
und Stefan Schreiner.

Bibliothek jüdischer Geschichte und Kultur, Band 1  
2013. 248 Seiten, gebunden  
€ 59,99 D / ISBN 978-3-525-31013-7

**E-Book** ISBN 978-3-647-31013-8

Simon Dubnow erzählt die Geschichte  
eines jüdischen Soldaten. Die Er-  
zählung wird ergänzt durch einen  
ausführlichen Kommentar und Doku-  
mente aus dem persönlichen Archiv  
Simon Dubnows, die erstmals veröf-  
fentlicht werden.

Die Reihe *Bibliothek jüdischer Geschichte und Kultur* wird herausgegeben von Dan Diner und ist Teil des Projekts »Europäische Traditionen – Enzyklopädie jüdischer Kulturen« der Sächsischen Akademie der Wissenschaften.



Tobias Grill

**Der Westen im Osten**

Deutsches Judentum und jüdische  
Bildungsreform in Osteuropa (1783–1939)

Vandenhoeck & Ruprecht

Jüdische Religion, Geschichte und Kultur (JRCK), Bd 19.  
2013. 389 Seiten, gebunden

€ 99,99 D / bei Abnahme der Reihe: € 84,99 D  
ISBN 978-3-525-57029-6

**E-Book** ISBN 978-3-647-57029-7

Tobias Grill stellt dar, inwiefern deut-  
sche Rabbiner und deutsch-jüdische  
Pädagogen innerhalb der jüdischen  
Bildungsreform versuchten, Aspekte  
des Bildungswesens aus ihrer Her-  
kunftskultur in das osteuropäische  
Judentum zu transferieren.

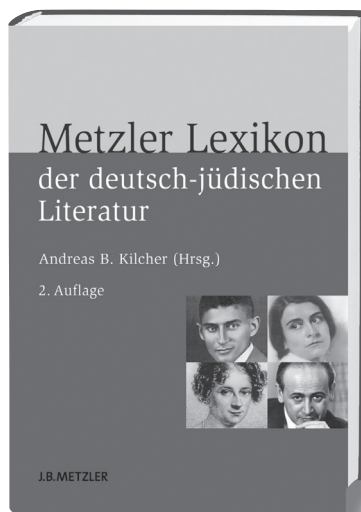


Hier finden Sie mehr Informationen zur Reihe  
*Jüdische Religion, Geschichte und Kultur* und eine  
Übersicht über alle lieferbaren Bände.

## Vandenhoeck & Ruprecht

V&R 37070 Göttingen info@v-r.de www.v-r.de

# Spannende Begegnungen ...



Kilcher (Hrsg.)

## **Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur**

Jüdische Autorinnen und Autoren deutscher Sprache von der Aufklärung bis zur Gegenwart

*2., aktual. und erw. Auflage 2012.  
608 S., 299 s/w Abb. Geb. € 69,95  
ISBN 978-3-476-02457-2*

Von Moses Mendelssohn bis Doron Rabinovici, von Henriette Herz bis Barbara Honigmann. Das Lexikon stellt 310 jüdische Autorinnen und Autoren deutscher Sprache vor – und öffnet so das interkulturelle Feld zwischen deutscher Literatur und jüdischer Kultur der Moderne.

- ▶ Mit 50 neuen Porträts, darunter Bela Balasz, Vicki Baum, Fritz Beer, Micha Bin Gorion, Thomas Brasch, Henryk M. Broder, Veza Canetti, Hedwig Dohm, Ralph Giordano, Anna Maria Jokl, Georg Kreisler, Paul Mühsam, Bertha Pappenheim, Mirjam Pressler, Marcel Reich-Ranicki



info@metzlerverlag.de  
www.metzlerverlag.de

**J.B. METZLER**

# HAYMONverlag

Zehn jüdische Lebenswege – Geschichten über Heimat und Flucht, Entfremdung und Erinnerung.



»Christoph W. Bauer macht uns mit Menschen vertraut, die 1938 aus Österreich vertrieben wurden. Er ergreift Wort für jene, die aus dem Deutschen verjagt wurden. Er bringt ihre Erinnerung zur Sprache und macht uns hellhörig.«

Doron Rabinovici

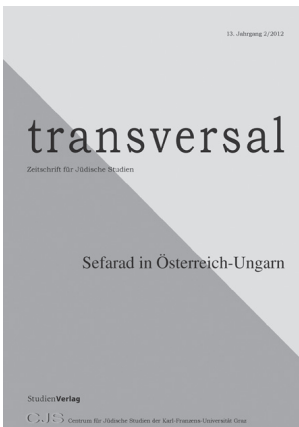
## **Christoph W. Bauer: Die zweite Fremde**

Zehn jüdische Lebensbilder  
176 Seiten, fest gebunden mit Schutzumschlag,  
mit zahlreichen Abbildungen  
€ 19,90, ISBN 978-3-7099-7021-8

[www.haymonverlag.at](http://www.haymonverlag.at)

# StudienVerlag

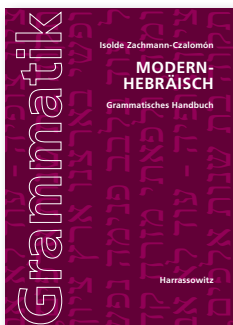
transversal – Zeitschrift für Jüdische Studien



„transversal“ stellt eine halbjährlich erscheinende peer-review Zeitschrift im Bereich der Jüdischen Studien dar. „transversal“ versteht sich als Forum für kulturwissenschaftlich ausgerichtete, innovative Beiträge. Die Artikel erscheinen in englischer oder deutscher Sprache.

Centrum für Jüdische Studien Graz (Hrsg.)  
transversal erscheint 2 x im Jahr.  
Jahresabonnement: € 20,-/Einzelheft: € 14,-  
(Preise inkl. MwSt., zuzügl. Versand)  
Abonnementbestellung über  
[aboservice@studienverlag.at](mailto:aboservice@studienverlag.at)

[www.studienverlag.at](http://www.studienverlag.at)



Isolde Zachmann-Czalomón  
**Modern-Hebräisch**  
**Grammatisches Handbuch**

2012. 325 Seiten, 33 Abb.,  
zahlreiche Tabellen, br  
ISBN 978-3-447-06780-5  
€ 36,- (D)

Isolde Zachmann-Czalomóns grammatisches Handbuch ist das erste Lexikon der neuhebräischen Grammatik (Iwrit) im deutschsprachigen Raum. Das bereits in der dritten Auflage erscheinende Grundlagenwerk des gesprochenen Hebräisch umfasst die Bereiche Schrift, Lautlehre, Wortbildung, Syntax und Zeichensetzung. Der Aufbau folgt grammatischen Fachausdrücken. Neben den deutschen bzw. lateinischen Begriffen werden die entsprechenden Bezeichnungen im Hebräischen in punktierte hebräischer Schrift und die Aussprache in lateinischer Umschrift verzeichnet. Die Erläuterungen werden anhand zahlreicher hebräischer Beispiele mit phonetischer Umschrift in lateinischen Buchstaben sowie deutscher Übersetzung illustriert. So ist das Handbuch zum Wiederholen, Vertiefen und Nachschlagen geeignet und bietet ein unverzichtbares Hilfsmittel für den Erwerb von grundlegenden Kenntnissen der Grammatik des gesprochenen Hebräisch.

**HARRASSOWITZ VERLAG · WIESBADEN**  
www.harrassowitz-verlag.de · verlag@harrassowitz.de



**Bücherei des Judentums**  
**in Buchen (Odenwald)**

Mail: [info@buecherei-des-judentums.de](mailto:info@buecherei-des-judentums.de)  
Web: [www.buecherei-des-judentums.de](http://www.buecherei-des-judentums.de)



**Bücherei des Judentums**

Seit 1998 besteht in Buchen die Bücherei des Judentums, die von einer gleichnamigen Stiftung getragen wird. Die Bücherei verfügt über einen Bestand von rund 9000, zumeist deutschsprachigen Titeln, der ständig durch Neuankäufe erweitert wird. Zwei Drittel sind Fachbücher, ein Drittel Belletristik. Über die umfangreichen Bestände zum Thema Judentum können Sie sich in unserem Online-Katalog informieren:

<http://www.buecherei-des-judentums.de/cont/katalog.htm>

Die Stiftung *Bücherei des Judentums* und die Stadt Buchen halten auf Antrag ein Sachstipendium bereit.

**Wir bieten kostenlos**

- ✓ individuelles Arbeiten in der viele Bereiche des Judentums umfassenden Bücherei,
- ✓ Unterkunft im „Turmzimmer“ der Stadt Buchen,
- ✓ Fahrtkostenzuschuss für die An- und Abreise (optional, auf Antrag).

Der Stipendiatin/dem Stipendiaten steht die *Bücherei des Judentums* für ihre/seine wissenschaftliche Arbeit uneingeschränkt zur Verfügung. Soweit dafür benötigte Bücher nicht vorhanden sind, können diese nach vorheriger Absprache für die Bücherei angeschafft werden, soweit der Bibliotheksetat dies zulässt.

**Weitere Informationen zur Bücherei und dem Sachstipendium finden Sie auf unserer Homepage: [www.buecherei-des-judentums.de](http://www.buecherei-des-judentums.de)**

# Rezensionen

## Religion und Philosophie

**Piergabriele Mancuso: Shabbatai Donnolo's *Sefer Hakhmoni*. Introduction, Critical Text, and Annotated English Translation (= *Studies in Jewish History and Culture*, Bd. 27). Leiden – Boston: Brill 2010. XII, 413 S., 135 €.**

Der relativ kurze *Sefer Yezira* („Buch der Schöpfung“, im Folgenden: SY) ist ein Text, der erstmals im 10. Jahrhundert auftaucht und zwar in drei klar voneinander zu unterscheidenden Versionen, die jeweils mit einem Kommentar versehen sind. Damit ist bereits ein Proprium dieses Textes benannt: Sein Stil und Inhalt sind von so lakonischer und zugleich enigmatischer Art, dass er ohne erklärende, interpretierende Kommentierung hermetisch bleiben würde. So sind bis in die Gegenwart über 80 Kommentare zu SY geschrieben worden.

Einen dieser ersten drei Kommentare hat der Rabbi, Arzt und Astrologe Shabbatai Donnolo (912/13 – nach 982) verfasst, dem die so genannte Langversion des SY zu Grunde lag. Dieser Kommentar ist zuerst von David Castelli ediert worden (Florenz 1880). Dessen Edition hat sogar Eingang in die traditionelle und bis heute nachgedruckte Standardedition des SY mit Kommentaren gefunden, wobei allerdings Castellis Text an vielen Stellen stillschweigend konjiziert wurde. Castellis Edition galt lange Zeit als zuverlässig, bis Ithamar Gruenwald sie in einem Artikel im Jahre 1973 als zu fehlerhaft kritisierte. Ein weiteres Manko liegt darin, dass Castelli für seine Edition nur fünf Handschriften heranzog, während heute insgesamt 32 Textzeugen bekannt sind.

Der Forschung an Donnolo und seinem SY-Kommentar eine heutigen Ansprüchen genügende wissenschaftliche Edition zur Verfügung zu stellen, ist das Verdienst des Italieners Piergabriele Mancuso (im Folgenden: Vf.). Es handelt sich um eine leicht überarbeitete Fassung seiner Dissertation, die er am Department of Hebrew and Jewish Studies des University College

London verteidigt hat. Eine gekürzte Version dieses Buches ist ein Jahr zuvor in italienischer Sprache erschienen (Florenz 2009). Bereits acht Jahre zuvor hat er gemeinsam mit David Sciunnach eine italienische Übersetzung von SY zusammen mit Teilen aus Donnolos Kommentar auf der Grundlage von Castellis Edition herausgegeben (Mailand 2001).

Das vorliegende Buch des Vf. ist in vier Teile gegliedert. Der erste Teil (S. 3–76) informiert kurz über die historische Situation der Juden in Apulien im 10. Jahrhundert sowie ausführlich über die Biographie und das Werk von Donnolo. Der Universalgelehrte Donnolo lebte im byzantinischen Teil Süditaliens (Apulien und Kalabrien), das in dieser Zeit von fatimidischen Muslimen bedrängt wurde. Der Vf. arbeitet überaus klar und plausibel die jüdischen und auch christlichen Traditionen heraus, die Donnolo rezipiert hat. Die arabischen Quellen dagegen musste Donnolo aufgrund fehlender Sprachkompetenz ignorieren. SY und seine frühe Kommentierung durch Sa'adya Gaon und Dunash ibn Tamim werden kurz und Donnolos Kommentar ausführlicher vorgestellt.

Im zweiten Teil des Werkes werden zwar knapp, aber ausreichend die 32 Textzeugen beschrieben, wobei naturgemäß auf den inhaltlichen Aufriss der Handschriften fokussiert wird, aber auch erste Beobachtungen zu direkten Abhängigkeiten zwischen einzelnen Textzeugen zu finden sind (S. 79–102). Besonders gelungen ist die detaillierte und auch graphische Rekonstruktion der ursprünglichen Lagen eines Kodexes, von dem drei Kairoer Geniza-Fragmente in drei verschiedenen Bibliotheken bekannt sind (S. 83–86). Eine tabellarische Übersicht zeigt anschaulich, welche Textabschnitte von den jeweiligen Handschriften bezeugt werden (S. 103). Die überlieferungsgeschichtlichen Beziehungen zwischen den Textzeugen hat der Vf. gründlich analysiert und sehr gut strukturiert beschrieben (S. 105–121). Ein graphisches *stemma codicum* veranschaulicht die komplexen Abhängigkeiten (S. 123).

Der dritte Teil des Buches bildet das Herzstück: hebräische Edition (S. 137–207) und nachfolgend eine englische Übersetzung (S. 221–357). Dazwischen sind knappe Anmerkungen zu ausgewählten, wichtigen Textvarianten eingeschoben (S. 209–218). Sicherlich wäre es wünschenswert gewesen, Edition und Übersetzung synoptisch auf einer Doppelseite gegenüberzustellen, um nicht wie jetzt immer hin und her blättern zu müssen. Aber die unterschiedliche Länge des hebräischen und des englischen Textes und vor allem des Variantenapparates der Edition auf der einen Seite und der teilweise sehr

umfangreichen Anmerkungen zur Übersetzung in den Fußnoten auf der anderen Seite, hätten jeden Setzer vor unüberwindbare Schwierigkeiten gestellt. Die Prinzipien der Edition sowie eine Diskussion der Titelvarianten hat der Vf. der Edition vorangestellt (S. 127–133). Bei der Edition des hebräischen Textes handelt es sich um eine eklektische Edition, ohne dass dies durch den Vf. explizit gemacht wird, deren jeweils den Text konstituierende Textzeugen im Apparat durch Siglen im Fettdruck angezeigt werden. Der unterschiedliche Textumfang gerade der frühen und wichtigen Textzeugen sowie deren Textauslassungen erlaubten leider keine kritische Edition mit einem Grundtext und einem Variantenapparat der parallelen Textzeugen. Der Nachteil einer eklektischen Edition ist bekanntlich, dass kein einziger Textzeuge exakt den edierten Text bezeugt und dass der Vergleich der edierten Lesungen mit den handschriftlichen Vorlagen sehr erschwert wird. Um den kritischen Apparat nicht aufzublähen, hat der Vf. die Varianten der hebräischen Orthographie in den Textzeugen normalisiert und auf die Dokumentation inhaltlich irrelevanter Varianten verzichtet. Die relevanten Textvarianten sind auf jeder Seite in einem Apparat zeilenweise gesammelt, leider ohne vorangestelltes Lemma und mitunter etwas unübersichtlich. Jede Seite der Edition ist mit einer Zeilenzählung in Fünferschritten versehen, die es ermöglicht, präzise Stellenangaben zu machen. Typisch für Donnolo ist, dass er seinen Kommentar unmittelbar in den Text von SY integriert hat. Um Donnolos Kommentar dennoch deutlich sichtbar von den SY-Passagen zu unterscheiden, sind letztere sowohl in der Edition als auch in der Übersetzung in Fettdruck gesetzt. Die Übersetzung ins Englische ist die erste vollständige Übersetzung in eine moderne Sprache überhaupt und wird die Kenntnis dieses wichtigen Textes sicherlich über die Grenzen der Hebräischkundigen hinaus stark erweitern. Die Übersetzung ist sprachlich geglättet sowie mit moderner Interpunktion und gliedernden Absätzen versehen. Da in der Übersetzung die Kennzeichnung der Seiten und Zeilen der hebräischen Edition nicht übernommen wurde, ist das Auffinden einer konkreten Stelle für einen Vergleich der Übersetzung mit der hebräischen Vorlage äußerst schwierig. Bibelzitate sind kursiv gesetzt. Ergänzungen und Transliterationen hebräischer *termini technici* finden sich in eckigen Klammern. Die seit Ithamar Gruenwalds vorläufiger SY-Edition eingeführte und in der aktuellen Edition von Peter Hayman übernommene Paragraphenzählung hat der Vf. nützlicherweise den SY-Zitaten in seiner Übersetzung vorangestellt. In zum Teil umfangreichen Anmerkungen erklärt der Vf. mit

umfassender Kompetenz sprachliche Probleme, intertextuelle Bezüge, Sachfragen und Realia; unklare Stellen werden diskutiert und auf die wichtigste Forschungsliteratur wird verwiesen.

Das zweigeteilte Literaturverzeichnis (Quellen und Forschungsliteratur) ist von beeindruckendem Umfang (S. 363–397). Während der Vf. die für sein Thema relevante Forschungsliteratur in italienischer, englischer, hebräischer und französischer Sprache ausgiebig herangezogen hat, wird die deutschsprachige Judaistik weitgehend ignoriert. So sind die neueren Forschungen der Berliner Judaistik zu den Sammelhandschriften, die auch Donnolo's Kommentar bezeugen, leider nicht berücksichtigt worden. Lediglich die Monographie von Reimund Leicht zu den *Astrologumena Judaica* (Tübingen 2006) wird wenigstens im Literaturverzeichnis erwähnt, ohne aber Eingang in die eigentliche Untersuchung gefunden zu haben. Verschiedene Indices zu Personennamen, Ortsnamen sowie zu Buch- und Werktiteln der Traditionsliteratur schließen den Band ab. Leider fehlen Stellen- und Sachregister.

Insgesamt ist dem Vf. zu bescheinigen, dass er eine zuverlässige, überaus nützliche und zeitgemäße Edition und Übersetzung von Donnolo's SY-Kommentar vorgelegt hat. Damit wird nicht nur Castellis Edition ersetzt werden können, sondern darüber hinaus hat der Vf. mit seiner Einleitung und den Kommentaren zur Übersetzung die Forschung an SY und an Donnolo ein großes Stück vorangebracht.

*Bill Rebigier, Berlin*

**Annette Benaim: Sixteenth-Century Judeo-Spanish Testimonies. An Edition of Eighty-four Testimonies from the Sephardic Responsa in the Ottoman Empire (= Études sur le Judaïsme Médiéval, Bd. 52). Leiden: Brill 2012. XXVI, 576 S., 173 €.**

Die rabbinische Korrespondenz, in der Fragen hinsichtlich der Übereinstimmung verschiedener Handlungen mit dem Religionsgesetz erörtert werden und die unter der Bezeichnung *Responsen* oder als *she'elot u-teshuvot* (Fragen und Antworten) bekannt ist, bietet heutigen Lesern unter ganz verschiedenen Gesichtspunkten eine interessante Lektüre. So gibt sie Auskunft über die Rechtspraxis und das halachische Denken, stellt aber auch eine aufschlussreiche Quelle für Informationen über die Gebräuche und Sitten einzelner Gemeinden dar und bietet Einblicke in das wirtschaftliche und soziale Leben



in der Diaspora. „They offer“, wie Annette Benaim in ihrer Untersuchung sephardischer Responen des 16. Jahrhunderts schreibt, „a fascinating glimpse into the byways of social history, with their delightful ‚impromptu‘ vignettes of ordinary people going about their daily lives“ (S. 62). Das Leben in der Diaspora machte auch eine Anpassung der halachischen Regeln an die geänderten Lebensumstände notwendig, für die es keine direkte Antwort im Gesetz gab. Die in den Responen behandelten problematischen Fälle und Rechtsfragen bilden Präzedenzfälle, was auch erklärt, weshalb zahlreiche Responen später in gedruckter Form verbreitet wurden. Sie stellen streng genommen keine gesetzestheoretischen Texte dar, sondern praktische Handlungsanweisungen für konkrete Fragen, die das alltägliche Leben betreffen. Manche sind recht kurz, manchmal nehmen sie aber auch den Umfang kleiner Abhandlungen (*iggeret*) oder Traktate (*ma’amar*) an. Der Austausch von Responen ist zugleich ein Zeichen der kommunikativen Verknüpfung zwischen den Diasporage-meinden, der angesichts des Fehlens eines politischen *locus standi* besondere Bedeutung zuwuchs.

Die Responen wurden gewöhnlich in Hebräisch abgefasst. Das änderte sich im Falle der Sephardim auch nach ihrer Vertreibung aus Spanien nicht. Nur wenn die Angelegenheit Zeugenaussagen verlangte, wurden diese in der jeweiligen Sprache wiedergegeben, in der der Zeuge gesprochen hatte, nicht selten auch in einer „judenspanischen Mundart“, wie schon Kurt Levy 1929 in einem Aufsatz feststellte, in dem er eine kleine Auswahl von Responen untersuchte (den die Autorin aber unverständlicherweise nicht erwähnt). Von großer Bedeutung sind Zeugenaussagen in denjenigen Responen, die das Eherecht betreffen, genauer gesagt, die die Frage behandeln, ob eine Frau, deren Mann verschollen ist, eine neue Ehe eingehen darf, oder ob sie *aguna*, also „gebunden“ bleibt.

Die Tatsache, dass die Zeugenaussagen in Judezmo oder Judenspanisch (in hebräischer Schrift) als Zitate in die Responen eingefügt sind, lenken auch die Aufmerksamkeit der Linguisten, zu denen Annette Benaim zählt, auf diese Texte. In Bezug auf das Judenspanische treten die Responen an die Seite literarischer Werke oder Übersetzungen der Bibel, die bereits seit geraumer Zeit untersucht werden, ergänzen diese aber um einen wichtigen Aspekt, nämlich den der gesprochenen Sprache. Obwohl die zitierten judenspanischen Aussagen keine Transkription im strengen Sinne darstellen, werfen sie doch ein Streiflicht auf die Mündlichkeit und damit auf andere Register

der judenspanischen Sprache. Die in den Responsen anzutreffende Sprache stellt natürlich nur eine Auswahl an Beispielen dar, die aufgrund ihres am Ende doch geringen Umfangs keine generellen Aussagen zulassen. Dabei ist zudem noch zwischen denjenigen Textpassagen, die in einem gehobenen Register, das sich als „Rabbinical Judezmo“ (Bunis 1984) bezeichnen lässt, halachische Angelegenheiten mittels juristischer Terminologie diskutieren einerseits und den zitierten Zeugenaussagen, die umgangssprachlich formuliert sind, andererseits zu unterscheiden. Somit finden sich in den Responsen, wie Benaim völlig zu recht feststellt, differente Register und Stile, die es zu unterscheiden gilt.

In zwei zentralen Kapiteln ihrer groß angelegten Studie behandelt Benaim die Frage der Transliteration/Transkription der Responsen und gibt eine sehr genaue und zugleich gut nachvollziehbare Darstellung linguistischer Details, in der sie die einschlägige Forschungsliteratur berücksichtigt.

Bei den zahlreichen Interpretationen, die im Rahmen der Transkription notwendig waren, kann es nicht ausbleiben, dass der Leser nicht allem zustimmen kann. So scheint es unnötig, im Falle von *aletra* („Brief“; S. 184) für das Spanische den Gebrauch eines prosthetischen *a-* anzunehmen, wo die Erklärung durch den portugiesischen Artikel *a* näher liegt (im Span. \**la letra*; aber eigentlich *la carta*). Die Verbform *tomre* erklärt Benaim damit, dass sie „written in Hebrew style“ (S. 84) sei – das Fehlen des Vokals (*tomaré*) könnte aber einer Synkopierung geschuldet sein, wie sie in Dialekten, beispielsweise dem Leone-sischen, häufig vorkommt. Und ebenso möchte man sich der Herleitung der Pluralform *hubieron* aus dem Bezugswort *tormenta* („Sturm; Unwetter“), das die Autorin als *plurale tantum* auffasst statt als Singular, nicht unbedingt anschließen. Auch auf historischem Gebiet gibt es hier und da Deutungen, denen nicht beizupflichten ist, so beispielsweise, wenn die Autorin von der „unconditional hospitality“ (S. 21) spricht, die den Sephardim von den Sultanen entgegengebracht worden sei. Weiß man doch, dass sie dort als so genannte *dhimmis* Bürger minderen Rechts waren (man vergleiche dazu nur Anm. 36 auf derselben Seite, die den Widerspruch offenbar macht). Diese wenigen Beispiele können aber die unbestrittene Qualität der Arbeit keineswegs mindern.

An diese Kapitel schließt sich das untersuchte Textkorpus an, zu dem die Autorin 84 solcher Responsen aus dem Osmanischen Reich zusammengestellt hat. Dabei steht jeweils zu Beginn eine Zusammenfassung, die den Rechtsfall skizziert, zu dem das Responsum verfasst worden ist. Es folgt dann eine

Kopie des gedruckten Originalresponsums in Raschi-Schrift und die Transkription (deren System die Autorin ausführlich erläutert und rechtfertigt, da es sich um einen Mittelweg zwischen einer wissenschaftlicher Transkription und einer leicht lesbaren Version darstellt). Schließlich folgen noch eine englische Übersetzung der Passagen und abschließende Informationen zum jeweiligen Rechtsfall und dem Ergebnis des Responsums. Dadurch erschließt sie die Texte nicht nur Linguisten, sondern auch Wissenschaftlern anderer Disziplinen, was ein großes Verdienst ist.

Darüber hinaus gibt es noch fünf Anhänge: einen mit Beispieltexen, die transliteriert sind, eine Liste mit türkischen Lehnwörtern, ein Glossar hebräischer Termini, insbesondere solcher mit juristischer/halachischer Bedeutung, einen Anhang mit Informationen zu den Verfassern der Responsen, die neben biographischen Angaben auch solche zum Wirkungsort umfassen sowie den Ort, wo die Responsen veröffentlicht wurden – mitsamt der Zahl der darin enthaltenen Responsen mit judenspanischem Anteil. Und zuletzt einen Anhang, in dem weitere Responsen des 18.–20. Jahrhunderts aufgelistet sind (samt Titel und Publikationsort), was eine willkommene Ausgangsbasis für weitere Studien auf diesem Gebiet darstellt.

Die Ergebnisse dieser tiefeschürfenden Untersuchung lassen sich zwei verschiedenen Gebieten zuordnen: Zum einen sind es Erkenntnisse, die das Judenspanische oder Judezmo betreffen. So bestätigt sie die von einigen Forschern, wie Penny (1992)<sup>1</sup> und Minervini (1999)<sup>2</sup> angenommene Vereinheitlichung oder Koineisierung des Judenspanischen bereits im 16. Jahrhundert, wodurch die Unterschiede der iberischen Mundarten eingeebnet wurden und sich eine gewisse Vereinheitlichung der Sprache abzeichnete. Außerdem zeigt sich eine große Anzahl von türkischen Lehnwörtern, die auf einen engen Kontakt der Sephardim mit den Bewohnern des Osmanischen Reiches schließen lässt, als bisher angenommen worden ist. Und schließlich lässt sich anhand dieser Texte nachweisen, dass bereits in dieser frühen Phase des Exils der Abstand zum kastilischen Spanisch spürbar war.

<sup>1</sup> Penny, Ralph: Dialect contact and social networks in Judeo-Spanish. In: *Romance Philology* (1992), 46,2, S. 125–140.

<sup>2</sup> Minervini, Laura: The Formation of Judeo-Spanish Koiné: Dialect Convergence in the Sixteenth Century. In: *The Proceedings of the Tenth British Conference on Judeo-Spanish Studies*. Hg. von A. Benaim, London 1999, S. 41–51.

Zum anderen zeigt die Untersuchung von Benaim auf der inhaltlichen Ebene aber auch, dass in den Responses eine als frauenfreundlich zu beschreibende Tendenz vorherrscht, die im Zweifel eine „Freigabe“ der Antragstellerinnen befürwortet, so dass diese wieder heiraten konnten, was dadurch erklärt werden kann, dass man ihnen ein unmoralisches Leben als *aguna* ersparen wollte, oder aber dadurch, dass man fürchtete, die Frauen würden sich diesem unklaren Status durch Religionswechsel entziehen. Dieser Befund bestätigt wiederum andere Studien zur Situation jüdischer Frauen, wie beispielsweise diejenigen von Ruth Lamdan (1992, 2000, 2005).

Die gezeigte Interdisziplinarität sowie die vielfältigen linguistischen und historischen Befunde, die die Studie von Benaim aufzuweisen hat, machen sie ohne jeden Zweifel zu einem wichtigen Baustein der judenspanischen Forschung.

*Rafael Arnold, Rostock*

**Christine Reents und Christoph Melchior: Die Geschichte der Kinder- und Schulbibel. Evangelisch – katholisch – jüdisch (= Arbeiten zur Religionspädagogik, Bd. 48). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011. 676 S., 408 Abb., 1 CD, 141,95 €.**

Bearbeitungen der Bibel für Kinder gehören zu den frühesten Werken, die sich explizit an ein kindliches Publikum wenden, und sind daher nicht nur für Pädagogen, sondern auch für Historiker, Literaturwissenschaftler und nicht zuletzt für Religionshistoriker wichtige Quellen. Bislang fehlte es aber an umfassenden Darstellungen und Überblickswerken zur Geschichte dieser Gattung. An Kinder- oder Schulbibeln interessierte Forschende mussten sich vorrangig mit Monographien<sup>3</sup> und kleineren Beiträgen<sup>4</sup> zu einzelnen Werken

<sup>3</sup> Christine Reents: Die Bibel als Schul- und Hausbuch für Kinder. Johann Hübner, Zweymal zwey und funffzig Auserlesene Biblische Historien zum Besten abgefasset [...]. Göttingen 1984; Sybille Peter-Perret: Biblische Geschichten für die Jugend erzählt. Studie zur religiösen Kinder- und Jugendliteratur des 18. Jahrhunderts. Essen 1991. Katja E. A. Eichler: Biblische Geschichten bei Rudolph Christoph Lossius und Kaspar Friedrich Lossius. Eine Analyse zu Kinderbibeln in der Aufklärungszeit. Göttingen 2011.

<sup>4</sup> Beispielsweise zu finden in den Sammelbänden: Gottfried Adam, Rainer Lachmann und Regine Schindler (Hg.): Das Alte Testament in Kinderbibeln. Eine didaktische Herausforderung in Vergangenheit und Gegenwart. Zürich 2003; dies.(Hg.): Illustrationen in Kinderbibeln. Von Luther bis zum Internet. Jena 2005; dies (Hg.): Die Inhalte von Kinderbibeln. Kriterien ihrer Auswahl. Göttingen 2008.

zufrieden geben. Diese Forschungslücke schließen Christine Reents und Christoph Melchior nun mit der vorliegenden umfangreichen Gesamtdarstellung der Geschichte der Kinder- und Schulbibel von ihren Anfängen bis in die Gegenwart.

In den ersten sieben Kapiteln geben die Autoren einen Überblick über die Entstehung und Entwicklung der christlichen Kinderbibeln und spannen dabei einen chronologischen Bogen vom Spätmittelalter bis in die heutige Zeit: Im ersten Kapitel wird die volkssprachliche Verwendung der Bibel im Spätmittelalter dargestellt; das zweite Kapitel ist der Zeit von Humanismus und Reformation gewidmet, während im dritten Kapitel die Bibeltreue als Leitmotiv des konfessionellen Zeitalters herausgestellt wird; das vierte Kapitel beleuchtet die Ausprägungen der Kinderbibeln in der Spätorthodoxie, der Reformation und der Aufklärung; das 19. Jahrhundert wird im fünften Kapitel untersucht, und das sechste und siebente Kapitel behandeln das 20. und 21. Jahrhundert. Das achte Kapitel beschäftigt sich mit der Entstehung und Entwicklung deutschsprachiger Kinderbibeln für jüdische Kinder; und das neunte und letzte Kapitel bietet einen Rückblick sowie einen Ausblick. In den einzelnen Epochen unterscheiden die Autoren dabei jeweils zwischen den Hauptgattungen „Biblische Spruchbücher“, „Biblische Historien“, „Erzählungen frei nach der Bibel“ und „Bilderbibeln“. Insgesamt wurden ca. 950 Titel protestantischer, katholischer und jüdischer Provenienz als Quellenmaterial der Untersuchung herangezogen (siehe S.30), die – nach der oben angeführten Epochengliederung – in ihren Erziehungskontext gestellt und in „rezensionsähnliche(n) Mikroanalysen (...) exemplarisch“ (S.21) dargestellt werden. Bei der Auswahl der vorgestellten Bibeln konzentrieren sich die Autoren nach ihren Angaben auf „Querdenker“ und „Klassiker“ (S.21f.) – bedauerlicherweise jedoch ohne diese beiden Kategorien näher zu erörtern oder durch Erläuterungen zu spezifizieren. Die Kapitel eins bis acht folgen somit einem einheitlichen Aufbau: Jedes Kapitel beginnt mit einem Überblick über den erziehungshistorischen Kontext der jeweiligen Epoche, worauf die exemplarischen Kurzanalysen folgen. Den Abschluss eines jeden Kapitels bildet jeweils eine kurz gefasste „Zwischenbilanz“ (Kapitel eins bis sieben) bzw. „Zusammenfassung“ (Kapitel acht). Die „Mikroanalysen“ der vorgestellten Bibeln sind sehr kurz gefasst und oftmals von Illustrationen begleitet. Diese Beschränkung auf einige wenige Angaben zu den einzelnen Bibeln ist sicherlich der Absicht geschuldet, eine Art Nachschlagewerk zu erarbeiten, führt aber leider auch dazu, dass oftmals

die Verbindung zu den einleitend dargestellten pädagogischen Entwicklungen und damit im Grunde auch die Auswahlkriterien für die dargestellten Werke nicht unbedingt nachzuvollziehen sind. Dem Charakter eines Nachschlagewerkes wird das Buch durch ein ausführliches Namensregister sowie eine umfangreiche Bibliographie gerecht. Die Bibliographie wird auf einer beigelegten CD geboten und ist damit äußerst benutzerfreundlich aufgearbeitet. Sie gliedert sich in die Abschnitte „Primärliteratur“ (in Epochen von 50 Jahren geordnet), „Sekundärliteratur“, „Jüdische Kinder- und Schulbibeln von der Haskala bis in die Gegenwart“ und „Kinder- und Schulbibeln in digitalen Sammlungen und im Internet“.

Im Folgenden soll nun das Kapitel zu den jüdischen Kinderbibeln in deutscher Sprache näher betrachtet werden. Die Geschichte der jüdischen Kinderbibel beginnt in der Zeit der jüdischen Aufklärung, das Kapitel setzt daher folgerichtig mit einem sehr kurz gefassten Überblick über die „gesellschaftspolitische[n] Kontexte von der Haskala bis in die Gegenwart“ (S. 572), die Formen des jüdischen Religionsunterrichtes und die Entwicklung eigener jüdischer Unterrichtswerke ein. Störend sind hier neben Vereinfachungen, die wohl der Kürze der Darstellung geschuldet sind, begriffliche Ungenauigkeiten. So wird z. B. das Studium im Cheder mittels einer nicht nachzuvollziehenden Gleichsetzung des Pentateuchs mit dem Talmud beschrieben: „[...] vor allem Jungen [lernen] im Cheder Hebräisch lesen, Gebete und Segenssprüche sprechen, den Pentateuch übersetzen und anhand von Raschis Kommentar verstehen. Damit rückt der Talmud in den Mittelpunkt des ganztägigen Unterrichts, den ein Lehrer privat in seinem Haus erteilt“ (S. 580).

Nach dem kurzen historischen Abriss zur Geschichte der Erziehung jüdischer Kinder werden verschiedene Gattungen von Bibelbearbeitungen anhand von Einzelwerken dargestellt. Als Gattungen werden – analog zu den Unterteilungen bei den christlichen Kinderbibeln – „bibelnahe Paraphrasen oder Bibelauszüge“, „Spruchbücher“, „Freie Erzählung“ und „Bilderbibeln“ unterschieden. Hier wäre u. U. die Erweiterung um „Biblische Geschichte“ sinnvoll gewesen, denn viele der in Frage kommenden Werke werden im Original explizit so bezeichnet. Die Kriterien für die Auswahl der einzelnen dargestellten Werke bleiben leider auch hier ungenannt, so dass es mitunter schwerfällt, diese in den in den einleitenden Unterkapiteln gebotenen historischen Überblick einzuordnen. Die eher schlaglichtartige Darstellung hat zudem zur Folge, dass es nahezu unmöglich ist, eine chronologische Entwicklung der Gattung

Kinderbibel im Judentum zu erkennen. Beispielsweise wird als eine der ersten Bibelbearbeitungen in deutscher Sprache Büdingers „Weg des Glaubens“ von 1823 genannt (S. 588). Das aber bedeutet, dass eine bis dahin schon beinahe 30jährige Geschichte jüdischer Kinderbibeln keine Erwähnung findet, nämlich die Geschichte der zweisprachigen Kinderbibel (Deutsch–Hebräisch) deren deutsche Texte in hebräischen Buchstaben gedruckt wurden. Unrichtig hinsichtlich der Anfänge der Gattung im Judentum ist zudem, wenn Joseph Maiers 1828 erschienenenes „Lehrbuch der biblischen Geschichte“ als erstes Beispiel für „frei erzählte[ ], moralpädagogisch ausgerichtete[ ] Bearbeitungen der Heiligen Schrift“ (S. 596) angeführt wird, obwohl gerade die freie Nacherzählung und die Ausrichtung auf Moralerziehung typische Kennzeichen der deutlich früher erschienenen zweisprachigen Kinderbibeln der Haskala sind. Die Einordnung der vorgestellten Werke nach chronologischen Gesichtspunkten und Bedeutung wird darüber hinaus dadurch erschwert, dass die Angaben zu den einzelnen Ausgaben nicht durch Angaben zur Erstauflage oder weitere Auflagen ergänzt werden oder dass irreführende Angaben zur Aufлагengeschichte gemacht werden (so z. B. bei Aschs „Kleine Geschichten aus der Bibel“, deren Erscheinungsjahr mit 1923 angegeben wird (S. 610), die Erstauflage erschien aber bereits 1914). Hier wäre also eine sorgfältigere Recherche durchaus wünschenswert gewesen.

Trotz der genannten Schwächen ist deutlich, dass der im vorliegenden Werk gegebene Überblick über Bibelbearbeitungen für jüdische Kinder erstmals eine Vielzahl solcher Werke gemeinsam in den Blick nimmt. Er ist daher als Pionierwerk anzusehen, dem einige Fehler sicherlich nachgesehen werden können.

*Dorothea M. Salzer, Potsdam*

## Geschichte, Kulturgeschichte und Politik

**Hannah Lotte Lund: Der Berliner „jüdische“ Salon um 1800: Emanzipation in der Debatte (= Europäisch-jüdische Studien – Beiträge, Bd. 1). Berlin – Boston: de Gruyter 2012. XVI, 593 S., 26 s/w Abb., 99,95 €.**

Der Mythos der „berühmten“ Berliner jüdischen Salons um 1800 als Orte einer zweifachen Emanzipation von Juden und von Frauen ist als Gegenstand der kritischen Salonforschung ein komplexes Phänomen. Auf der einen Seite waren die Öffnung jüdischer Häuser und die Teilnahme jüdischer Frauen an geselligen Aktivitäten bemerkenswerte Entwicklungen in der Kulturgeschichte des aufgeklärt bürgerlichen Berlins. Auf der anderen Seite scheint jedoch die überwiegende Mehrheit der Literatur zu den Salons nicht nur die Signifikanz der Salons für die Emanzipationsdebatten in *longue durée* zu großzügig einzuschätzen, sondern auch die jeweilige Berühmtheit der Salonnières und „Teetische“ anhand einer lückenhaften, zerstreuten und keineswegs vollständig erschlossenen Quellenlage zu messen. Problematisch, wie Hannah Lotte Lund argumentiert, ist auch der Forschungsbegriff „jüdischer Salon“, nicht nur weil er einer „kleinen Gruppe von neun Frauen des Status einer Institution zu[weist], den sie zu Lebzeiten so nicht besaßen“, (S. 3) sondern auch weil er mit der Betonung des Jüdischen ein Selbstverständnis der beteiligten Frauen und Männer suggeriert, das sich anhand der Quellen nicht, oder nur für einige der Beteiligten, bestätigen lassen.

Mit einem deflationären Ansatz vertieft sich Lund in ihrer als Dissertation entstandener Studie in den Quellen, um das Emanzipationspotential der Salonkommunikation auszuloten. Im ersten Kapitel formuliert sie die grundsätzliche Frage: „Wenn der Salon ein Ort der Emanzipation war, wie weit reichte diese örtlich und zeitlich über ihn hinaus? Örtlich über seine vier Wände in die Berliner, die Umgebungsgesellschaft hinein, und zeitlich über eine kurze gesellschaftliche Umbruchphase, die so genannte ‚Blütezeit der Berliner Salons‘, hinaus?“ (S. 6).

Nach dem zweiten, in den Kontext einführenden Kapitel, unter anderem zu den vor 1800 aufgekommenen Fragen der „bürgerlichen Verbesserung“ der Juden und der Frauen, beschäftigt sich das dritte Kapitel im Querschnitt mit den Salonaktivitäten von ausgewählten Beteiligten im Beispieljahr 1794/1795. Mit der Begrenzung auf eine bestimmte Zeitperiode wird der Fokus auf die Orte der Kommunikation gerichtet, die „nicht nur in verschiedenen jüdischen



Häusern, sondern an unterschiedlichen Orten der Stadt, weiteren Ortschaften und auf unterschiedlichen Wege zwischen diesen stattgefunden hat“ (S. 143). Gemäß der methodischen Annahme, dass die Salonkommunikation nicht nur während der geselligen Nachmittage und Abende der bekannten Persönlichkeiten, sondern vielmehr format-, orts- und personenkreisübergreifend stattfand, werden die verschiedenen Treffpunkte und Modalitäten der Kommunikation breit aufgefasst.

Lund argumentiert überzeugend, dass die geselligen Orte der Kommunikation weitaus mannigfaltiger waren als die wenigen Orte wie „Rahels Dachstube“, welche die Salonforschung bislang für relevant hält. In unterschiedlichen Zusammenhängen und zu unterschiedlichen Zwecken traf sich die Salongesellschaft: in den diversen offenen Häusern, im eingeladenen Zirkel, beim Kränzchen, zum Mittags- und Abendessen sowie zum Trink- oder Vergnügnungsabend, vor, während und nach Theater- und Musikaufführungen, beim Spaziergang entlang der Stadtmauer oder im Tiergarten, via Billets, die Kurznachrichten der damaligen Zeit, sowie an Orten außerhalb Berlins wie in Bade- und Kurorten, während Aufhalten und Besuchen in anderen Städten und in den schriftlichen Korrespondenzen der sich auf Reise befindenden Beteiligten. Der Fokus auf den Querschnitt zeigt, wie die gesellige Kommunikation in diesem Geflecht funktionierte, gibt Einblick in die Themen, um die sich das ernsthafte Gespräch und der Klatsch im Beispieljahr drehten und erlaubt eine tiefgründige Darstellung der emanzipationsrelevanten Diskussionen.

Die Lektüre macht neugierig auf eine ähnlich ergiebige Darstellung der Zeit vor und nach dem Beispieljahr und vor allem auf eine Rekonstruktion des Wandels in der Zusammensetzung der jeweiligen Salongesellschaften, in den Orten und Gesprächsmodalitäten sowie in den Themen vor dem Hintergrund des sich während dieser Sattelzeit schnell verändernden Kontextes und des Aufkommens der modernen Judenfeindschaft zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Lunds Fokus auf ein Beispieljahr zeigt das Potential ihres methodischen Ansatzes für die künftige Salonforschung.

Hat das Kapitel zum Querschnitt einen methodisch wegweisenden Charakter, so überprüft Lund ihre Ergebnisse durch die Analyse im historischen Längsschnitt der Briefkorrespondenz ausgewählter Salongäste und respektive eines ausgewählten Gastes mit jeweils einer seiner jüdischen und einer seiner nichtjüdischen Gastgeberinnen. So beschäftigt sich das vierte Kapitel mit dem

jahrzehntelangen Briefwechsels der Freunde Wilhelm von Humboldt, Friedrich von Gentz und Gustav von Brinckmann. Mit einer detaillierten Darstellung zeigt Lund, dass die Staatsmänner miteinander in einem relativ stetigen Diskurs über das Jüdische, „die Juden“ und ihre jüdische Freundinnen und Gastgeberinnen standen. Darauf aufbauend macht sie deutlich, wie dieser Diskurs und die drei Beteiligten sich im Wandel der Zeit entwickelten. Insbesondere konstatiert Lund eine Verschiebung des Fokus' in der Entwicklung Humboldts, der durchgehend ein hohes Interesse an der Benennung und Beschreibung vom vermeintlich Jüdischen an den jüdischen Frauen und Männern in seinem Umfeld zeigte, insofern, als er „seinen persönlichen Umgang mit Juden allgemein und Bekannten jüdischer Herkunft nach 1800 bewusst einschränkte bzw. aufgab“, und dennoch 1815 im Rahmen des Wiener Kongresses für die staatliche Gleichberechtigung der Juden eintrat. Brinckmann und Gentz hielten dagegen „einige Freundschaften zu Personen jüdischer Herkunft bis ans Lebensende aufrecht“, (S. 432) wobei beide den Bezug zum Jüdischen bei diesen Freunden nicht thematisierten und zumindest Gentz judenfeindliche Ressentiments hegte und als Metternich-Berater eine tendenziell gegen die Juden diskriminierende Politik unterstützte. Hinsichtlich des Geschlechterspektes stellt Lund überdies fest: „Alle drei Gäste machten einen Unterschied darüber hinaus zwischen jüdischen Frauen und jüdischen Männern. Erstere galten ihnen als das Bessere dieser Gruppe oder „Nation“. Der engere Kontakt und Freundschaften entwickelten sich zu jüdischen Frauen“ (S. 433).

Als zweite Analyse im historischen Längsschnitt behandelt Lund im fünften Kapitel den Briefwechsel zwischen Brinckmann und Rahel Levin Varnhagen und Luise von Voss, in deren Salons der schwedische Diplomat verkehrte und mit denen er jahrzehntelang im Austausch stand. So zeigt Lund anhand ausgewählter Motive und mittels Parallelektüre die Ähnlichkeiten und Differenzen im Umgang Brinckmanns mit einer jüdischen und einer nichtjüdischen Salonière im Besonderen, sowie die Entwicklungen in dessen insgesamt positiver Haltung zum Judentum im Allgemeinen. Darüber hinaus untersucht Lund das komplexe „Spannungsverhältnis zwischen gesellschaftlichen Kontakt zwischen Aristokratie und gebildeten Jüdinnen einerseits und der geschärften Wahrnehmung der Unterschiede andererseits“ (S. 529f.). So zeigt sich im Längsschnitt auch der dritte Emanzipationsmythos der Salons – die Gleichheit der Stände – teilweise als Chimäre.

Lund schließt mit einem überzeugenden Argument für eine Rückbindung der Berliner jüdischen Salons in die unterschiedlichen anderen Gesellschaftsstrukturen um 1800 und einem Fazit über emanzipatorische Momente in der Salonkommunikation als Sprachraum ab. In dieser Kommunikation schufen sich die Beteiligten, nach Lunds Querschnittanalyse, „eine gemeinsame verbindliche Sprachebene, auf der sie sich ungeachtet ihrer sonstigen gesellschaftlichen Anbindungen annähern könnten“. Jedoch werde anhand ihrer Längsschnittanalysen deutlich, „wie fragil dies im Salon kommunizierte Gleichgewicht gewesen sein muss“ (S. 538). Eine Emanzipation „in der Debatte“, wie es der bewusst gewählte Untertitel dieser facettenreichen und gelungenen Quellenstudie formuliert, und eine gesellschaftliche Anerkennung einiger jüdischer Frauen lässt sich Lund zufolge bestätigen, wenn auch nur punktuell und für eine kurze Zeit.

*William Hiscott, Potsdam*

**Kerstin von der Krone: Wissenschaft in Öffentlichkeit. Die Wissenschaft des Judentums und ihre Zeitschriften (= Studia Judaica, Bd. 65), Berlin: de Gruyter 2012. X, 539 S., 129,95 €.**

**Mirjam Thulin: Kaufmanns Nachrichtendienst. Ein jüdisches Gelehrtennetzwerk im 19. Jahrhundert (= Schriften des Simon-Dubnow-Instituts, Bd. 16). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012. 424 S., 14 Abb., 6 Karten, 6 Tabellen, 64,99 €.**

Dass die „Wissenschaft des Judentums“ nach wie vor zu einer großen Zahl von Studien anregt, liegt vor allem in den vielfältigen Facetten ihrer Geschichte, Exponenten und Themen, der umfangreichen Quellenüberlieferung als auch ihrer Bedeutung für die allgemeine Wissenschaftsgeschichte begründet.<sup>5</sup> Zu

<sup>5</sup> Zuletzt zu Themenfeldern etwa: „Im vollen Licht der Geschichte“. Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung Hg. von Dirk Hartwig et al., Würzburg 2008; Die Entdeckung des Christentums in der Wissenschaft des Judentums. Hg. von Görge K. Hasselhoff. Berlin – New York 2010; zu Exponenten etwa Pyka, Marcus: Jüdische Identität bei Heinrich Graetz. Göttingen 2009; Jüdische Existenz in der Moderne. Abraham Geiger und die Wissenschaft des Judentums. Hg. von Christian Wiese, Walter Homolka und Thomas Brechenmacher. Berlin 2013; Studies on Steinschneider. Moritz Steinschneider and the Emergence of the Science of Judaism in Nineteenth-Century Germany. Ed. by Reimund Leicht and Gad Freudenthal. Leiden 2012; zu Institutionen etwa Pelger, Gregor: Wissenschaft des Judentums und englische Bibliotheken. Zur Geschichte

den jüngsten Neuerscheinungen zählen die Dissertationen von Kerstin von der Krone und Mirjam Thulin, die trotz unterschiedlicher Zugangsweisen enge inhaltliche Verknüpfungen aufgrund des „gemeinsamen Forschungsinteresses“ (KvdK, S. viii) aufweisen.

Im Mittelpunkt der Arbeit von der Krone steht die deutschsprachige jüdische Wissenschaftspresse von ihren Anfängen 1822 bis zum erzwungenen Ende 1939, wobei das 19. Jahrhundert den zeitlichen Schwerpunkt bildet. Aus einer doppelten Perspektive arbeitet sie einerseits kommunikationsgeschichtlich die Funktion wissenschaftlicher Zeitschriften für die Entwicklung der jüdischen Wissenschaft und die Schaffung eines öffentlichen Kommunikationsraums heraus. Andererseits führt sie zugleich inhaltlich die Bedeutung der Zeitschriften für die geführten Debatten um Inhalte, Methoden und Selbstverständnis aus (KvdK, S. 4). Dies spiegelt sich auch im Aufbau der Arbeit wider, die im ersten Teil die Geschichte der jüdischen Wissenschaftspresse und die darüber gepflegten Praktiken der Gelehrtenkommunikation nachzeichnet, um dann im zweiten Teil auf die mittels der Zeitschriften geführten öffentlichen Debatten um eine Wissenschaft des Judentums einzugehen und einzelne inhaltliche Themenfelder abzustecken. Dabei betont von der Krone, dass die jüdische Wissenschaftspresse den organisatorischen als auch kommunikativen Bedürfnis einer, vor allem von protestantischer Seite immer wieder marginalisierten, in ihren inhaltlichen Richtungen jedoch keineswegs einheitlichen jüdischen Wissenschaft entsprungen sei. Sie habe sowohl ein Repräsentationsforum für jüdische Gemeinden als auch für die allgemeine Fachöffentlichkeit herstellen sollen (KvdK, S. 18). Waren die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstandenen Zeitschriften thematisch zunächst vor allem auf Emanzipation und Wissenschaft ausgerichtet, lasse sich ab der Jahrhundertmitte eine stärkere Verwissenschaftlichung feststellen. Mit akademischem Anspruch auftretend, waren neue Zeitschriften – wie die 1851 gegründete „Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums“ eher an ein kleines Fachpublikum gerichtet, wie von der Krone zeigt. Im Kontrast dazu bildeten sich schließlich populärwissenschaftliche Organe heraus, die wissenschaftliche Ergebnisse wieder einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen suchten. Den zweiten Teil ihres Buches bilden dann jene Debatten, die mittels

historischer Philologie im 19. Jahrhundert. Berlin 2010. Außerdem Schorsch, Ismar: *Wives and Wissenschaft. The Domestic Seedbed of Critical Scholarship*. In: *Gender and Jewish History*. Ed. by Marion A. Kaplan and Deborah Dash Moore. Bloomington 2011, S. 27–43.

der Zeitschriften zu organisatorischen Fragen – etwa der weitestgehend außeruniversitären Institutionalisierung der Wissenschaft des Judentums – sowie den inhaltlichen Themen und Ausrichtungen bis ins 20. Jahrhundert oftmals kontrovers geführt wurden.

Im Unterschied zu von der Krone sucht Thulin ihren Zugang zur Entwicklung einer modernen jüdischen Wissenschaft sowie zur Transformation und Neuordnung jüdischen Wissens (MT, S. 10; 351) entlang des Netzwerks David Kaufmanns (1852–1899), der im letzten Drittel des 19. Jh. „ein zentraler Akteur und Kommunikator der jüdischen Wissenschaftsbewegung“ gewesen sei (MT, S. 11). Dieses individuelle Gelehrtennetzwerk, das durch Korrespondenz und Reisen aufgebaut und gepflegt worden sei, erlaube sowohl die Ereigniszusammenhänge im Leben Kaufmanns als auch der Geschichte der Wissenschaft des Judentums aufzuzeigen. Aufgrund der biografischen Kopplung legt Thulin ihren Schwerpunkt vor allem auf die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts sowie die Österreichisch-Ungarische Monarchie (MT, S. 12f.). Nach einer biografischen Einführung zu Kaufmann (1. Kap.) gliedert sie ihre Arbeit entlang dreier Beziehungsgeflechte: Zunächst arbeitet sie die Institutionalisierung der Wissenschaft des Judentums (Kap. 2) am Beispiel des Budapester Rabbinerseminars und des Vereins *Mekize Nirdamim* heraus.<sup>6</sup> Daran schließt die Untersuchung des Austauschs von Vertretern der Wissenschaft des Judentums mit verwandten Disziplinen bzw. der fachlichen Auseinandersetzungen (Kap. 3) an, wobei – wie auch bei von der Krone – dem Verhältnis zur protestantisch geprägten, akademischen Forschung besonderes Interesse geschenkt wird. Abschließend skizziert Thulin am Beispiel der Korrespondenz zwischen Kaufmann und Zunz die Bedeutung persönlicher Beziehungen jüdischer Gelehrter (Kap. 4). Im Ergebnis hält sie fest, dass die „Netzwerke des Austauschs, der Korrespondenz und des Reisens, die bereits in der Vormoderne in der jüdischen Diaspora bestanden, [...] als Modus der Kommunikation unter den jüdischen Gelehrten im 19. Jahrhundert erhalten [blieben], [...] aber weiter ausgebaut und verdichtet [wurden]“ (MT, S. 352). Sie hätten einen modernen Handlungsrahmen dieser „Wissenschaft außerhalb der Wissenschaft“ (MT, S. 352) gebildet, die zahlreiche Gelehrte an verschiedensten Orten – hier an Kaufmanns Beispiel ausgeführt – verbunden hätten.

<sup>6</sup> Bereits früher: Thulin, Mirjam: Tradition und Edition: Der Verein Mekize Nirdamim als gelehrtes Netzwerk. In: Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts 10 (2011), S. 37–67.

Trotz des unterschiedlichen thematischen Zugangs weisen beide Arbeiten viele verbindende Elemente auf. So setzten sie etwa den Anfangspunkt der modernen Wissenschaft des Judentums 1818 mit Leopold Zunz' Schrift „Etwas über die rabbinische Literatur“, rekurrieren in ihren theoretisch-methodischen Grundlegungen auf den wissenssoziologischen Ansatz Ludwik Flecks, stellen die unterschiedlichen Positionen innerhalb der Wissenschaft des Judentums heraus und betonen die transregionalen und -nationalen Beziehungsnetze ihrer Exponenten – netzwerkanalytisch freilich etwas stärker Mirjam Thulin.<sup>7</sup> Während jedoch von der Krone eines der modernen Medien jüdischer Wissenschaft, die deutschsprachigen Wissenschaftszeitschriften, untersucht, legt Thulin ihren Schwerpunkt auf die Korrespondenz und Reisepraxis, in der sie ein modernes und neu verdichtetes Fortleben der traditionellen jüdischen Gelehrsamkeit sieht. Dass beide Arbeiten ihren Fragestellungen entlang konkreter Fallbeispiele zu den inhaltlichen Themenfeldern, wissenschaftlichen Austauschprozessen und Konflikten nachgehen und eigene Schwerpunkte setzen, ist eines ihrer Verdienste. Es ist wohl gerade auch die enorme Reichhaltigkeit der noch auszuwertenden, publizierten Quellen und weltweit verstreuten, handschriftlichen Archivbestände zur Wissenschaft des Judentums, die eine, von Thulin auch eingeforderte (MT, S.20) Gesamtdarstellung zur Wissenschaft des Judentums zu keiner leichten Aufgabe macht. Mit Blick auf die vielen genannten Personen und Themen ist es deshalb sehr hilfreich, dass beiden Arbeiten Register beigegeben sind, Thulin bietet zudem kurze Biogramme der zentralen Akteure (MT, S.366–378).

Bereits von der Krones Auswertung jener von ihr auf etwa 30 geschätzten deutschsprachigen Zeitschriften der Wissenschaft des Judentums (siehe die Auflistung KvdK S.473–476) stellt deshalb eine beachtliche Leistung dar. Freilich muss die Autorin selbst konstatieren (KvdK, S.468), dass diese dennoch kein vollständiges Bild der jüdischen Wissenschaft geben, da sie eben nicht zu allen Aspekten aussagekräftige Belege liefern können. An mehreren Stellen wäre eine konzentriertere, an anderen wiederum eine umfassendere Darstellung wünschenswert gewesen, letzteres etwa im eher knapp bemessenen dritten Kapitel, in dem die Praxis der Gelehrtenkommunikation mittels der Zeitschriften erörtert wird. Gerade mit Blick auf den Austausch zwischen

<sup>7</sup> Thulin, Mirjam: Jüdische Netzwerke. In: Europäische Geschichte Online (EGO) (2010), online unter: <http://www.ieg-ego.eu/thulinm-2010-de> (Stand: 10.12.2012).

den an den Zeitschriftenprojekten partizipierenden Wissenschaftlern sowie die Geschichte einzelner Zeitschriften hätten beispielsweise weitere Bestände in der Jerusalem Nationalbibliothek zu anderen Wissenschaftlern des Judentums zusätzliche Erkenntnisse liefern können. Gerade im letzten, mit über 200 Seiten umfangreichsten Teil ihrer Arbeit (Kap. 7 und 8) konzentriert sich von der Krone zudem sehr stark auf fachwissenschaftliche Debatten. Dagegen bleiben die populärwissenschaftlichen Zeitschriften eher schwach konturiert. Natürlich ließen sich zu den genannten Zeitschriften weitere deutschsprachige hinzurechnen, wie etwa das „Jahrbuch für Israeliten“ (Wien 1842–1868), das dezidiert eine populärwissenschaftliche Ausrichtung vertrat. Dass die Einbindung anderer, nicht primär wissenschaftlicher, jüdischer sowie nichtjüdischer (Wissenschafts-)Zeitschriften und Zeitungen den Untersuchungsrahmen ebenfalls erweitern kann, macht von der Krone an mehreren Beispielen bereits selbst deutlich. Schließlich sei noch auf eine Lücke hingewiesen, die bei der Gegenüberstellung beider Bände ins Auge fällt. An Kaufmanns Beispiel macht Thulin deutlich, dass öffentliche Wissenschaft des Judentums eben auch sehr stark biografie- und gemeindegeschichtlich orientiert sein konnte. Sie weist zudem auf das sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts nicht nur im Judentum herausbildende, populäre Forschungsfeld der Genealogie hin (MT, S. 115), das etwa in der Zeitschrift „Jüdische Familienforschung“ zugleich ein öffentliches Forum fand und auch für von der Krone Forschungsanliegen interessant gewesen wäre.<sup>8</sup>

Thulins Zugang zur Wissenschaft des Judentums, der vor allem über Korrespondenzen, daneben die Publikationen und biografischen Zeugnisse David Kaufmanns erfolgt, eröffnet im Gegensatz zu von der Krone an einigen Stellen fast schon mikrohistorische Einblicke. Bedingt der Aufbau des Bandes durch die vorangestellte Biografie in den weiteren Kapiteln einige Wiederholungen, so wirken vor allem jene Abschnitte, in denen Thulin ausführlich auf Briefe von und an Kaufmann zurückgreift (etwa in Kap. 4) teilweise sehr deskriptiv und hätten inhaltlich stärker verdichtet sowie analytisch eingeordnet werden können.<sup>9</sup> Die ausführlichen Geschichten des Budapester Rabbinerseminars

<sup>8</sup> Zwei Fehler seien hier korrigiert: Gerson Wolf war nicht der Schwiegersohn des kinderlosen Leopold Zunz (KvdK, S. 295, Fn. 290); der Markus Lehmann zugeschriebene Beitrag von 1898 (KvdK, S. 412, Fn. 127) stammt nicht von diesem – Lehmann verstarb bereits 1890. Allgemein fallen in der Arbeit einige größere Fehler im Satz (u. a. KvdK, S. 112f., 291f.) ins Auge.

<sup>9</sup> Dies gilt insbesondere auch für die Beschreibungen der Briefe (MT, S. 142–147; S. 289–292).

und des Vereines *Mekize Nirdamin* bieten wertvolle Einblicke in die Wissenschaft des Judentums in Ungarn und deren weit reichenden, auch mit Karten visualisierten (MT, S. 204f.) Verbindungen in ganz Europa und Nordamerika, gehen dabei aber zwangsläufig – gerade in den Vorgeschichten – über Kaufmanns Netzwerke vielfach weit hinaus. Schließlich regt auch Thulins Arbeit zu weiteren Fragen an, so etwa, welche Folgen Kaufmanns Tod über die postumen Würdigungen hinaus für die Netzwerke der Wissenschaft des Judentums insgesamt hatte. Der These von der Besonderheit der jüdischen Gelehrten, die trotz zunehmender nationaler Grenzen weiterhin an ihrer transregionalen und -nationalen Kommunikation festgehalten hätten (MT, S. 10, 128f.), könnte durch ein vergleichendes Beispiel zur Praxis in anderen Wissenschaftsdisziplinen mehr Gewicht verliehen werden.

Es sind jedoch gerade diese weiterführenden Fragen, die beide Bände in der Zusammenschau so anregend und anschlussfähig für zukünftige Forschungsprojekte machen. Aus zwei verschiedenen Perspektiven bündeln sie zentrale Aspekte des Wandels der Wissenschaft des Judentums im 19. und 20. Jahrhundert, ordnen Akteure, Themen, Institutionen und Debatten und erschließen umfangreiche Quellenbestände. Am Schluss bleibt deshalb nur noch, beide Bände zur Lektüre unbedingt zu empfehlen.

*Daniel Ristau, Göttingen*

**Kay Schweigmann-Greve: Chaim Zhitlowsky. Philosoph, Sozialrevolutionär und Theoretiker einer säkularen nationaljüdischen Identität. Hannover: Wehrhahn Verlag 2012. 472 S., 27 Abb., 39,80 €.**

Der Buchumschlag zeigt einen Mann in Denkerpose. Sein Blick ist direkt in die Fotokamera gerichtet: eindringlich und konzentriert. Der Porträtierte trägt einen Vollbart und präsentiert sich – in zeitgenössischem, gut bürgerlichem Stil – in einem schlichten Jackett mit hellem Hemd und Fliege. Die Fotografie zeigt Chaim Zhitlowsky, einen weitgehend Vergessenen der (jüdischen) Historiographie sowie der (jüdischen) politischen und philosophischen Theoriegeschichtsschreibung.

Wer war dieser Chaim Zhitlowsky? Kay Schweigmann-Greve nähert sich dessen Leben und Denken an und legt mit seiner schön bebilderten Studie die erste umfassende Biographie über Zhitlowsky vor. Dem Autor ist eine flüssig lesbare Studie über einen Theoretiker und Publizisten an der Wende



vom 19. zum 20. Jahrhundert gelungen. Dabei steht das Wandeln und Denken „zwischen den Welten“ (im geographischen und metaphorischen Sinn) dieses „Unrecht Vergessenen im Fokus seines Erkenntnisinteresses.

Schweigmann-Greve wählt für seine Arbeit eine Mischform aus Lebens- und Werkbeschreibung, wobei der Schwerpunkt klar auf der zuletzt genannten Erzählweise liegt. Nach einem einführenden Abschnitt zum zeitgeschichtlichen Hintergrund durchleuchtet der Verfasser seinen Protagonisten in sieben Kapiteln äußerst differenziert. Drei Kapitel konzentrieren sich eher auf den Lebensweg, die übrigen vier fokussieren das Denkgebäude Zhitlowskys. Der Aufbau des Buches orientiert sich dabei, sofern möglich, an der Chronologie seines Lebens.

Geboren wird Chaim Zhitlowsky 1865 in Uschatsch, Gebiet Witebsk (heute: Belarus). Seine Eltern entstammen traditionell jüdisch-religiösen und dabei der allgemeinen sowie der jüdischen Bildung aufgeschlossenen Familien. Auch in Zhitlowskys Bildungsweg setzt sich diese für die damalige Zeit nicht ungewöhnliche Mischform fort: Nach dem Cheder besucht er ein russisches Gymnasium, zudem erweitert er seine jüdische und russische Bildung im Privatstudium. Die Multilingualität, eine für Juden (in seinem Milieu) typische Kompetenz, prägt seinen weiteren Lebensweg. Nach der Phase der Russifizierung wird er Jiddischist und verlässt das Russländische Reich gen Westen, um der drohenden Verhaftung zu entgehen. Den Sommer 1888 verbringt er in Berlin, hier heiratet er seine russische Genossin Vera Lochow. Nach der Ausweisung im Zuge der Sozialistengesetze zieht das Ehepaar nach Zürich, wo Chaim Zhitlowsky nach Jahren des Selbststudiums offiziell sein Philosophiestudium aufnimmt. 1890 folgt er gemeinsam mit seiner Familie seinem Förderer Ludwig Stein nach Bern, welcher dort eine Professur erhält. Zhitlowsky promoviert dort über die aristotelische Periode der jüdischen Religionsphilosophie. 1903 trennt sich das Ehepaar: Chaim zieht zunächst nach Amsterdam, Vera verbleibt mit den sechs gemeinsamen Kindern in Bern. Neben dem privaten Einschnitt bringt das Jahr 1903 einen weiteren Wendepunkt in seinem Leben: Zhitlowskys Haltung wandelt sich in Folge des Pogroms von Kischinew vom Anhänger eines nicht territorial gebundenen Kulturnationalismus hin zu einem Territorialisten. Und sein Leben prägen weiterhin stete Ortswechsel: Zhitlowsky hält sich im Rahmen von Vortrags- und Publikationstätigkeiten sowie als Journalist in den USA, in verschiedenen Ländern in Mittel- und Osteuropa ebenso wie in Palästina auf. Neben der umfangreichen Reisetätigkeit ist

sein Schaffen auch von seiner intellektuellen Mobilität bestimmt. Zhitlowsky steht im Laufe seines Lebens zeitlich parallel oder auf einander folgend mit verschiedenen politischen Gruppen in Kontakt bzw. gilt als ihr Wegbereiter oder Mitbegründer. Beispielhaft seien hier genannt: die 1896 von ihm mitgegründete „Gruppe jüdischer Sozialisten im Ausland“, die sich 1898 zum Auslandskomitee des Bund entwickelte; die Sozialrevolutionäre Partei des Russländischen Reiches und die Jüdische Sozialistische Arbeiterpartei (SERP). Für beide Bewegungen fungiert er zu verschiedenen Anlässen als ihr Vertreter; 1916 wird er Mitglied der *Poale Zion*. Die Arbeit für verschiedene politische, jüdische wie auch allgemeine Organisationen soll keineswegs als sprunghaft interpretiert werden, sondern spiegelt vielmehr im positiven Sinne das geistig offene und auch für Zeitgenossen seines Milieus nicht ungewöhnliche flexible Denken. Auch an seiner reichen Publikationstätigkeit lässt sich diese Flexibilität ebenso wie die bereits erwähnte Multilingualität ablesen.

Zhitlowskys Biographie liest sich wie ein Ritt durch die jüdische Intellektuellengeschichte zwischen Ost- und Westeuropa sowie den USA an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. Sein Leben ist geprägt von Bildungsdrang und reger Publikationstätigkeit, von revolutionärer, also vielfach illegaler Aktivität und damit einhergehend von Mobilität. Die Biographie Zhitlowskys ist „repräsentativ für den Lebenslauf eines russisch-jüdischen Intellektuellen seiner Zeit, er erlebt die Modernisierung der jüdischen Gesellschaft am eignen Leib“ (S.16). Es wäre wünschenswert gewesen, diesen Aspekt des Prototyps an einigen Stellen in der Studie stärker herauszuarbeiten, folglich konkrete Vergleichsbeispiele heranzuziehen und den Biographierten somit in einen größeren historischen Kontext einzuordnen.

Die von Schweigmann-Greve besorgte Bibliographie der Schriften Zhitlowskys umfasst 50 Druckseiten. Die überwiegende Mehrzahl seiner Texte verfasste Zhitlowsky in jiddischer Sprache, doch ebenso veröffentlichte er in Deutsch, Englisch und Russisch. Neben mehreren Werkausgaben reicht das Spektrum seiner Schriften von politisch-theoretischen Beiträgen, deren Bandbreite der heutigen Leserschaft die intellektuelle Mobilität und Vielseitigkeit des Verfassers klar verdeutlicht, bis hin zu philosophischen Abhandlungen. Seine 1910 in New York in Buchform erschienene philosophische Vortragsreihe „(...) ist die einzige, jemals verfasste Philosophiegeschichte in jiddischer Sprache“ (S.245). Schweigmann-Greve hat sie für die heutige Forschung wiederentdeckt.

Abschließend sei zu dem Bild des Mannes in Denkerpose zurückgekehrt: Die Fotografie auf dem Buchumschlag versinnbildlicht den Ansatz, den Kay Schweigmann-Greve für seine Biographie gewählt hat. Denn so legt der Autor eine Studie vor, die weniger das Leben, sondern die *Gedanken* eines Mannes im Blick hat, welche in gedruckten Werken für die Nachwelt festgehalten sind.

*Rebekka Denz, Braunschweig/Berlin*

## **Sprache, Literatur, Musik und Kunst**

**Erika Timm, Eleazar Birnbaum und David Birnbaum (Hg.): Ein Leben für die Wissenschaft/A Lifetime of Achievement. Wissenschaftliche Aufsätze aus sechs Jahrzehnten von Salomo A. Birnbaum/Six Decades of Scholarly Articles by Solomon A. Birnbaum. 2 Bde. Berlin – Boston: De Gruyter 2011. [Bd.1] L, 540 S., [Bd.2] XXVII, 458 S., pro Band 159,95 €.**

Der vorliegende Sammelband wissenschaftlicher Aufsätze Salomo Birnbaums ist in mehr als einer Hinsicht die Erfüllung eines großen Vermächtnisses. Birnbaum selbst nahm im Jahr 1989 (97jährig!) den Vorschlag der Trierer Jiddisten Walter Röhl, Erika Timm und Peter Althaus freudig auf, eine Auswahl seiner Schriften in Buchform zu veröffentlichen. Für diese geplante Publikation stellte er persönlich eine Wunschliste von Artikeln und Buchexzerpten zusammen, die nun unter den Stichworten *Linguistics* (Bd. 1) sowie *Palaeography* (Bd. 2) zusammengefasst worden sind. Nach Aussage von Eleazar und David Birnbaum war es der Wunsch ihres Vaters, nicht die „repräsentativsten“ oder „einflussreichsten“ Beiträge des gewaltigen Oeuvres versammelt zu sehen (siehe die *Preliminary Note by the Author's Sons*, S. IX), sondern eine Auswahl, die den Reichtum der Jüdischen Studien an sich vor Augen zu führen vermag.

Mit einer vom Leben und Sterben diktierten Verspätung von 20 Jahren erschienen 2011 die Bände, ursprünglich geplant für 1991, dem hundertsten Geburtstag des großen Philologen und Paläographen. Sie hätten keine würdigere Herausgeberin finden können als Erika Timm. Zum einen steht Deutschlands Grande Dame der Altjiddistik gleich in mehrfacher Hinsicht in Birnbaums Nachfolge: als von der Hamburger Germanistik/Jiddistik kommend,

die von 1922 bis 1933 Birnbaums akademische Heimat war und nach dem Krieg bewusst an sein wissenschaftliches Erbe anzuknüpfen suchte, sowie als exquisite Philologin, deren Forschung an vielen Punkten die Birnbaums berührt. Die Universität Trier, welcher Erika Timm durch ihr jiddistisches und germanistisches Schaffen selbst zur Ehre gereicht, verlieh Salomo Birnbaum 1986 die Ehrendoktorwürde. Dies wurde für ihn zum Anlass, das erste Mal wieder deutschen Boden zu betreten (S. XXVII).

Methodologisch, sprachlich und inhaltlich kann die vorliegende Neu- und teils Erstausgabe Birnbaum'scher Beiträge durchaus als ein großes Werk der Versöhnung und des Brückenbaus gelesen werden. Zum einen entschieden sich die Editoren dafür, die einzelnen Artikel in ihrer jeweiligen Originalfassung wiederzugeben, was den idealen Leser zu einem Deutsch-, Englisch-, Jiddisch-, Hebräisch-, Judenspanisch- bzw. Tadschikischkenner (etc.), macht. Dies jedoch ganz im Sinne Birnbaums, der über größere Veränderungen seines Wortlauts oft verärgert war (S. VII) und daher die Zurückhaltung sicher zu schätzen gewusst hätte, welche die Editoren in Hinsicht auf redaktionelle Eingriffe (oder eben auch Übersetzungen) haben walten lassen. Sie erleichterten lediglich die Lesbarkeit und ergänzten neuere Forschungsergebnisse zu älteren Birnbaum'schen Fragestellungen in Fußnotenform. Deutsch und Englisch (dies zwei der großen Birnbaum-Sprachen) wurden für sämtliche einleitenden Texte gewählt, die dem Leser so jeweils in Original und Übersetzung zur Verfügung stehen.

Zum anderen fanden in der Zusammenarbeit der Söhne Birnbaum mit Erika Timm aufs Glücklichste die Vertrautheit mit dem väterlichen Erbe und Vermächtnis, wissenschaftliche Methodik und jiddistisch-germanistische Fach- und Sachkompetenz zueinander. Daher konnte selbst die Herausgabe bis dato unveröffentlichter Texte sowie die Implementierung der noch von Birnbaum sen. angestoßenen Modifikationen gewagt werden. Erstmals dem Licht der Öffentlichkeit zugänglich gemachte Beiträge sind u. a. die Kapitel *Bayrisch und Jiddisch* (S. 109–120), *The Jewish Languages of the Jewries at the Edges of Eastern Europe* (S. 305–330), *A Jidic Letter from Sarajevo to Ragusa Written in 1805* (S. 341–380), *The Maaravic and Maghrebinian of Fez: A Linguistic Comparison* (S. 381–390), *The Verb in the Bukharic Language of Samarkand* (S. 391–426) usw. usf., mithin einiges an Studien zu jüdischen Sprachen, die bis heute noch als zu wenig erforschtes Terrain gelten können.

Einige Beispiele für die *art en passant*, mit der Birnbaum (in einer ihm selbst vermutlich oft nicht bewussten Tragweite) neue wissenschaftliche, konzeptionelle, ideelle und strukturelle Entwürfe ausbreitete, seien hier kurz angerissen und sollen zum Weiterlesen ermuntern: Beit-Arié sah in Birnbaum den Begründer der hebräischen Paläographie als eigenständiger Disziplin und bemerkte, dass „Typology und Entwicklung der Schrift“ durch ihn zum ersten Mal systematisch erfasst worden waren (S. XXVI). Weiter gehört zu den sicherlich bekannteren Fakten, dass Birnbaums „skizzierte Einteilung der ostjiddischen Dialekte bis heute im Wesentlichen grundlegend geblieben ist“ (Timm, S. XIV). Weniger vertraut ist vermutlich der Umstand, dass seine Bemühungen um einheitliche jiddische Orthographie auf der mehrheitlichen Aussprachetradition beruhte (S. XVII) im Gegensatz zur Sprachnormierung durch YIVO, welche den „nördlichen Aussprachegewohnheiten den Vorzug gab“ (S. XVI). Weiter hätte Birnbaums Orthographie leicht zur Norm des orthodoxen jiddischen Schulsystems werden können, hätten die historischen Umstände dies nicht vereitelt (S. XVIII). Er bemühte sich ebenfalls zeitlebens um die Findung eines angemessenen, genauen Transkriptionssystems, das jedoch in gewisser Weise an seiner Liebe zur Präzision scheiterte (S. XX). Als erster führte er die Anfänge des Jiddischen „explizit“ ins 9./10. Jahrhundert zurück (S. XV) und erschloss die Welt der altjiddischen Texte in dato unbekanntem Maße. Birnbaum war es auch, der die Bezeichnung „Nahsprache“ für das Jiddische vorschlug, bis heute wissenschaftlich so genutzt (S. 299). Er war in seiner Zeit vielleicht sogar der einzige, der ein ganzes Seminar der „Lektüre jüdischer Volkslieder“ (S. 299) und der „Historischen Lautlehre des Jiddischen“ widmete und er trieb – gemeinsam mit Heinz Kloss – die Bildung eines Instituts für die Neben- oder Nahsprachen des Deutschen voran (S. 299), ein gelungenes, progressives Gedankengebäude mit Zielen und Aufgaben, die selbst die moderne Jiddistik noch längst nicht eingelöst hat (wie die Herausgabe eines etymologischen Wörterbuchs oder eine historische Grammatik der jiddischen Sprache etc. (S. XXI). Noch 1933 zollten 53 Wissenschaftler ihren Beifall zu diesem anvisierten *Institutum Germano-Judaicum* und sagten Unterstützung mit teils warmen, kollegialen Worten zu wie „Die Begründung eines vorzüglich der Erforschung des Jiddischen gewidmeten Institutum Germano-Judaicum begrüße ich lebhaft“ (S. 302) oder „Ich bin gerne bereit, meinen Namen mit denen zu verbinden, deren Träger für die Aufgabe einer wissenschaftlichen Erforschung der jiddischen Sprache und Literatur eintreten“ (S. 302).

Lassen wir dies ein gutes Schlusswort sein, denn die Themenbreite und professionelle editorische Aufarbeitung der Beiträge Salomo A. Birnbaums sprechen ohnehin für sich.

*Diana Matut, Halle/Saale*

**Sebastian Schirrmeister: Das Gastspiel – Friedrich Lobe und das hebräische Theater 1933–1950. Berlin: Neofelis 2012. 172 S., 18,00 €.**

In Israel ist Friedrich Lobe genau so unbekannt wie in Deutschland, doch man sollte ihn kennen. Warum? Ein paar gute Gründe finden sich in Sebastian Schirrmeisters akademischem Debüt „Das Gastspiel – Friedrich Lobe und das hebräische Theater 1933–1950.“ Der wortgewandte Autor berichtet von einer spannenden Recherche und anregenden Begegnungen. Er lässt dabei interessante und bisher unbekannte Archivmaterialien für sich sprechen, ohne Widersprüche harmonisieren zu wollen. Schirrmeister deckt ein vergessenes Leben und dessen tragisches Ende auf, welches eine Brücke zwischen modernem deutschen Drama und neu-hebräischer Bühne in Palästina und Israel zu schlagen versuchte. Dieser anstrengende Spagat gelang dem Schauspieler und Regisseur Friedrich Lobe vorerst. Doch wie so viele deutsche Juden, die vor den Nazis nach Palästina flohen und nicht primär aus ideologischen Gründen in das Altneuland „aufstiegen“ – sozusagen kein autorisiertes zionistisches *Upgrade* ihres Judentums machten – blieb Lobe für das sozialistische Betriebssystem inkompatibel. Auch seine Biographie, für die Schirrmeister hier eine vorzügliche Vorarbeit geleistet hat, berichtet von den zahlreichen Passionen des deutsch-jüdischen Leidensweges und bestätigt wieder einmal Schalom Ben-Chorins Beobachtung, dass man aus einer Muttersprache nicht auswandern kann; aber auch dass man das nicht muss oder müssen sollte.

Friedrich Lobe wurde 1889 in Frankfurt a.M. als Sohn der jüdisch orthodoxen Familie Löbenstein geboren. Nach abgebrochener Kaufmannslehre und Namenswechsel folgte der Bruch mit seiner jüdischen Herkunft und Gemeinde; 1906 fand er die erste Anstellung als Schauspieler. Lobe war wie viele seiner deutsch-jüdischen Zeitgenossen vom modernen deutschen Drama und Theater begeistert. Die Ausbrüche dieser Leidenschaft zelebrierte er vorerst auf verschiedenen Laienbühnen und spielte 1908 – „subject to the same diseases“ – erfolgreich Shakespeares Shylock. Danach erhielt er ein Angebot vom Frankfurter Schauspielhaus, das er jedoch zugunsten einer weiteren Rolle

an einer Provinzbühne in letzter Minute ablehnte. Liebe folgte den hellstichigen Warnungen eines befreundeten Kollegen vor Karrieredenken und der Bindung an eine etablierte Bühne. Deutlich tritt hier auch Lobes Bescheidenheit und Genügsamkeit zu Tage, die ihre völlige Hingabe und Befriedigung im theatralischen Spiel fand. Einzig in der sich langsam anbahnenden Entwicklung vom Schauspieler zum Regisseur verwandelte sich Liebe schließlich von einem *homo ludens* in einen *homo faber*, auf den er schließlich im jüdischen Jischuv Palästinas und in Israel gezwungenermaßen mehr oder weniger beschränkt blieb.

In Berlin, wohin er 1920 wechselte, konnte Liebe noch gleichzeitig als Schauspieler, Regisseur und sogar Direktor an verschiedenen Bühnen in vornehmlich zeitgenössischen Stücken tätig sein und hatte erste Auftritte in verschiedenen Stummfilmen, unter anderen von P. P. Felner. Als er nach sieben Jahren als Schauspieler, Regisseur und stellvertretender Leiter ans Schauspielhaus Düsseldorf geholt wurde, näherte er sich dem Höhepunkt seiner Karriere, der auch durch die Rolle des „aufgeklärten“ Judenstereotyps Nathan des Weisen markiert wird. Doch nachdem er 1930 Schauspieler und Regisseur am Thalia-Theater Hamburg wurde und mit seiner Frau Friedel Liebe-Harms schließlich die Leitung des Kleinen Schauspielhauses in Hamburg übernahm, wandte er sich vorausahnend in seiner letzten Inszenierung in Deutschland wieder dem Alter Ego Nathans zu – jenem sein Unrecht nicht akzeptierenden Juden Shylock, der dazu dann aber doch gezwungen wird.

Schließlich sieht Liebe 1933 nach einem demütigenden Erlebnis mit der Polizei keine andere Möglichkeit, als mit seiner Frau Deutschland zu verlassen, und beide emigrieren nach einem Zwischenstopp in der Schweiz nach Palästina. Hier wird Liebe vom Arbeitertheater *Ohel* sofort als Regisseur engagiert. Es folgen 17 Jahre Arbeit am hebräischen Theater, wobei jedoch dessen Bühne für Liebe stets ein heterotoper Zwischenraum blieb, in dem er sich während seines Aufenthaltes im jüdischen Jischuv auch gleichzeitig im deutschen Theater verortete und – so Schirrmeyer – hin und wieder versuchte, den zionistischen Theaterschaffenden qualitativen Nachhilfunterricht in moderner Dramatik und Inszenierung zu geben. Doch Liebe fehlte jegliche kohärente ideologische Identifizierung oder politische Vorstellung, die er als universales Lösungsangebot oder zumindest als konform mit der herrschenden Ideologie hätte proklamieren können. Sein Weg war das Theater, ein Mittelweg, in dem er politische Pole und Extreme gegeneinander ausspielte und teilweise

sozial-zionistische und national-sozialistische Mobilisierung wechselseitig miteinander konfrontierte. Zentrale Anliegen seiner künstlerischen Arbeit blieben dabei stets die zu wiederholenden Fragen nach dem Wesen der Gerechtigkeit und der Wahrheit, sowie den Unterscheidungsmöglichkeiten zwischen Sein und Schein. Er ließ sich nie ausschließlich in Identitätskategorien wie Zionist, Deutscher oder Jude einordnen, sondern wollte sich stets jene Freiheit bewahren, die ihm die Wahl seiner Rolle selbst vorbehielt. Das hebräische Theater duldet jedoch zu jener Zeit noch keinen Beitrag, der nicht das zionistische Pathos reproduzierte. Noch bedurfte man des Idealbildes, um die Pioniergesellschaft zu formen.

Ein weiteres Problem für Lobe war die Vorherrschaft russischer Theatertraditionen im hebräischen Theater. Russische Akteure behielten sich die Deutungshoheit vor; während in Deutschland noch Reinhardt den Ton angegeben hatte, herrschte in Palästina Stanislawskis Methode. Vielleicht weist dies auf eine Fortsetzung jener von Steve Aschheim beschriebenen Dialektik zwischen deutschen und osteuropäischen Juden<sup>10</sup> in Palästina und Israel hin, für deren noch ausstehende Untersuchung auch Lobe als Fallbeispiel dienen könnte.

Jedenfalls verlassen deutsch-jüdische Künstler wie Stella Kadmon und Arnold Zweig wieder Israel, und 1950 auch Friedrich Lobe: Er geht nach Wien. Nach Jahren wirtschaftlicher Unsicherheit, intensiver Beschäftigungen ohne feste vertragliche Bindung und ständiger Suche nach alternativen Beschäftigungsmöglichkeiten in der Bühnenkunst – in der er sich unter anderem als Dramatiker unter dem Pseudonym Jan de Vriess verdingte und einen kleinen Skandal verursachte, aber auch zu einem der größten Erfolge der modernen hebräischen Bühne beitrug, nämlich dem hier ironisch als Modellzionist dargestellten braven Soldaten Schweyk – war Lobe am Ende seiner Kräfte und Nerven. Erstaunlich ist sein Fehlen in den gängigen Annalen der sonst so geschichtsbewussten zionistischen Selbstdarstellung. Dabei stand Lobe nicht nur in Kontakt mit fast allen einflussreichen Theaterschaffenden des jüdischen Jischuv, sondern sein Wirken ist auch exemplarisch für jene Parallelen zwischen israelischer Geschichte und der hebräischen Bühne, welche Matthias

<sup>10</sup> Aschheim, Steven E.: *Brothers and Strangers. The East European Jew in German Jewish Consciousness 1800–1923*. Wisconsin 1982.



Morgenstern als ein Strukturmerkmal des israelischen Theaters bezeichnet hat.<sup>11</sup>

Schirrmeisters historiographische Betrachtungen über Lobes Theaterarbeit in Israel werden mit einem kritischen Exkurs in die Kulturtransferforschung präsentiert und sind unentbehrlich für ein Studium von Friedrich Lobes Leben; somit auch für das Verständnis eines Teils der deutschen, jüdischen und israelischen Kulturgeschichte.

*Jan Kühne, Jerusalem*

## Zionismus und Staat Israel

**Yoav Gelber: Nation and History. Israeli Historiography Between Zionism and Post-Zionism. London – Portland, Oregon: Vallentine Mitchell 2011. XIV, 335 S., 62,99 €.**

Das Buch hat sich das Ziel gesetzt, die unterschiedlichen Positionen der Historiographie in Israel im Bezug auf den Zionismus und die Entstehung des Staates Israel zu beschreiben. Konkreter Anlass für das Buch war laut Gelber eine Kontroverse über die Bewertung einer Abschlussarbeit an der Universität Haifa, die die Okkupation zweier arabischer Dörfer während des israelischen Unabhängigkeitskrieges zum Gegenstand hatte. Zwar gesteht er zu, dass „the dissertation of one prejudiced student . . . not an adequate reason for writing a book“ (S. XI) ist, doch habe die Kontroverse bald weitere Kreise der israelischen Öffentlichkeit erfasst, so dass die politischen Implikationen des genannten Falls „strove to undermine Israeli historical research in the name of new fads“ (ebd.). Bei letzteren bezieht er sich auf „postmodern and other post-theories“, die seiner Ansicht nach die Universitäten West-Europas und der USA seit den späten siebziger Jahren überschwemmt haben; israelische Wissenschaftler, die sich im Ausland aufhielten, importierten diese „Modeerscheinungen“ (S. XII) und führten sie in den akademischen Diskurs Israels ein. Sie stellen Gelbers Ansicht nach jedoch die Grundsätze der historischen

<sup>11</sup> Morgenstern, Matthias: Theater und zionistischer Mythos. Eine Studie zum zeitgenössischen hebräischen Drama unter besonderer Berücksichtigung des Werkes von Joshua Sobols. Tübingen 2002, S. 38.

Forschung überhaupt in Frage, denn „Postmodernists turned historiography into a crusade to expose the past and present sins of the West: colonialism, imperialism, capitalism, chauvinism, Orientalism, etc.“ (ebd.). In Israel wiederum hätten Postzionisten „these tactics“ auf die israelische Geschichte angewendet „and launched a Kulturkampf that has used history to undermine the Israeli collective memory and identity“ (S. XII). Damit ist bereits im Vorwort die polemische Grundtendenz des Buches deutlich gemacht worden, die sich, wenn auch in unterschiedlich starkem Maße, durch seine ganzen insgesamt neun Kapitel umfassende Buch zieht.

Die ersten drei Kapitel widmen sich Grundfragen der Historiographie im Wechsel der Zeiten. Gelber behandelt zunächst die Anfänge der modernen jüdischen Historiographie in Europa und setzt sich dann im wesentlichen mit den Vertretern der israelischen Historiographie auseinander. Neben einer intensiven Diskussion der ersten Generation, die er hauptsächlich durch Y. Baer und Israel Ben-Zion Dinur repräsentiert sieht, widmet er sich dann dem „Postmodern Gospel and its Apostles“. Die übrigen Kapitel haben die Historiographie im Bezug auf die jüngeren Ereignisse der jüdischen und insbesondere israelischen Geschichte zum Gegenstand. Eine gewisse Sonderstellung nimmt dabei in thematischer Hinsicht das Kapitel über den Holocaust ein („The Holocaust between History, Memory and Commemoration“). Obwohl der Verfasser das Ziel verfolgt, die israelische Historiographie zu untersuchen, setzt er sich zuweilen auch intensiver mit außerisraelischen Wissenschaftlern auseinander, so etwa mit Eric Hobsbawm (S. 149ff.).

Gelber vermag bei jeglichen Vertretern des Postmodernismus bzw. des Postzionismus – unabhängig davon, ob sich die jeweils kritisierten selbst dieser Strömung zuordnen oder nicht – nichts Positives zu sehen. Seiner Ansicht nach offenbart der Postmodernismus „a religious-mystical facet in an almost messianic expectation of the collapse of capitalism and in recurrent prophecies about its end“ (S. 31). Die Postmodernisten verwerfen seiner Ansicht nach zudem jeden „scientific positivism and any differentiation between objectivity and subjectivity“ (S. 33). Vor allem scheint ihn jedoch die Infragestellung nationaler Mythen zu stören. So wirft er etwa dem Soziologen Nachman Ben-Yehuda, der die Entstehung und Funktion des Masada-Mythos untersucht hat, vor, dass seine Forschung „undermines the theme of bravery in Israeli collective memory and shakes up the virtue of heroism in the Israeli ethos“ (S. 227).

Sicherlich sind die Ergebnisse der von Gelber herangeführten, post-zionistischen Forscher in mancher Hinsicht zu kritisieren. Wenn man jedoch die Ergebnisse ihrer Forschung kritisiert, heißt dies noch lange nicht, dass sie prinzipiell die falschen Fragen gestellt haben. Dies scheint Gelber jedoch nicht einmal im Ansatz zuzugestehen wollen. Vielmehr verlässt er in seiner Darstellung häufig den Boden sachlicher Auseinandersetzung und verfällt in reine Polemik.

Auffällig ist auch die häufig auftretende, falsche Schreibung oder Verstümmelung von Namen. So wird Max Horkheimer zu Hans Horkheimer (S. 139, auch im Index S. 329); Jürgen Habermas als Jürgen Habermass wiedergegeben (S. 201, jedoch richtige Schreibung im Index S. 328). Shlomo Sand wird durchweg als Shlomo Zand wiedergegeben, obwohl er sich in englischen, französischen und deutschen Veröffentlichungen mit »S« schreibt. Hannah Arendt wird auf derselben Seite (S. 209) einmal mit »h« am Ende, einmal ohne geschrieben. Unterschiedliche Varianten werden auch für Moshe Zuckermann geboten (vgl. Index), die aber konsequent falsch immer nur mit einem »n« am Ende geschrieben werden anstatt, wie es dieser Autor in deutsch- oder anderssprachigen Veröffentlichung tut, mit zwei »n«. Ebenso verhält es sich mit Moshe Zimmermann. Besonders merkwürdig ist auf S. 82 und 223–226: Josephus Plavius anstelle von Flavius.

*Hans-Michael Hauffig, Potsdam*

**Nachman Ben-Yehuda: Theocratic Democracy. The Social Construction of Religious and Secular Extremism. Oxford – New York: Oxford University Press 2010. XVI, 296 S., 43,99 €.**

In den Medien richtet sich der Blick der Berichterstattung über die aktuellen Auseinandersetzungen in und um den Staat Israel meistens auf den jüdisch-palästinensischen Konflikt, wogegen innerjüdische Auseinandersetzungen kaum wahrgenommen werden. Dies scheint insofern problematisch, da manche Aspekte des erstgenannten Konflikts in den letztgenannten ihren Ursprung haben.

Nachman Ben-Yehuda widmet sich in seinem Buch einem Teilaspekt dieser innerjüdischen Auseinandersetzungen, nämlich dem Konflikt zwischen der Minderheit der *Haredim* – der außerhalb Israels meist als „ultraorthodox“

bezeichneten Juden – und der Mehrheitsgesellschaft der säkularen Israelis. Dieser Konflikt hat seinen Ursprung nach Ansicht von Ben-Yehuda in einem letztendlich nie eindeutig geklärten Verhältnis zwischen den Prinzipien der Demokratie und des Säkularismus auf der einen und den Grundsätzen der Theokratie und des Judentums auf der anderen Seite. Er sieht im Staat Israel ein Beispiel für eine „Theocratic Democracy“, wobei er im Zusammenhang mit diesem Begriff davon ausgeht, dass Demokratie und Theokratie „two structures of governance“ darstellen, die nicht als „discrete but continuous variables“ aufzufassen sind. Sowohl der Begriff „Demokratie“ als auch der Begriff „Theokratie“ umfassten unterschiedliche Varianten der jeweils bezeichneten Phänomene, die im Falle der Demokratie von der Garantie minimaler Partizipation an Entscheidungsprozessen bis zu maximaler Garantie von Freiheitsrechten reichen könnten, im Falle der Theokratie von dem Bekenntnis zu gewissen religiösen Grundsätzen bis zu einer religiös-fundamentalistischen Staatsauffassung. In „theokratischen Demokratien“ könne es sowohl zu einem Übergewicht des einen als auch des anderen Prinzips kommen. Ben-Yehuda zufolge gibt es weder vollkommen säkulare noch vollkommen theokratisch ausgerichtete Gesellschaften. Einige Staaten definierten sich einerseits auf einer religiösen Grundlage, bekenneten sich andererseits aber zu demokratischen Verfahrensweisen. Umgekehrt zeige sich, dass auch explizit säkulare Staaten Religionen oder religiösen Prinzipien gewisse Referenzen erwiesen. Das Konzept der „theokratischen Demokratie“ ist Ben Yehuda zufolge insofern auch besonders geeignet, die Situation im Staate Israel zu beschreiben, da sich dieser sich in einem ständigen Spannungsverhältnis zwischen den demokratisch säkularen Grundwerten und den per Definition nicht demokratischen Grundlagen der Tora befinde und sich hier exemplarisch beobachten ließe, wie demokratische und theokratische Prinzipien gegeneinander ausgehandelt werden. Inwieweit es gelingt, beide miteinander zu vereinen, hänge zu einem großen Teil auch davon ab, wie die Begriffe „Judentum“ und „Demokratie“ definiert werden.

Ben-Yehuda geht es in seinem Buch um eine Untersuchung von abweichendem und nonkonformistischem Verhalten von *Haredim*, das als Herausforderung des Status quo zwischen Säkularen und *Haredim* verstanden werden kann. Die kulturellen und sozialen Reaktionen auf derartige Herausforderungen markieren die symbolisch-moralischen Grenzen einer Kultur und einer Gesellschaft, d. h. es lassen sich aus ihnen sowohl Grenzverschiebungen oder

aber Verfestigungen ablesen. Die *Haredim* in Israel bilden für ihn ein Muster, an dem sich nonkonformistisches und abweichendes Verhalten beobachten lässt, das auf einer gegenkulturellen Ideologie beruhe und somit eine ständige Herausforderung für die Prinzipien der „theokratischen Demokratie“ darstelle.

Das Buch gliedert sich in vier Teile, die sich in jeweils mehrere Unterkapitel unterteilen. Teil I („Outlining the Study“) dient der inhaltlichen Erläuterung der Gesamtstudie sowie der bereits besprochenen, methodologischen Fragestellungen. Des weiteren wird auf das Gesamtphänomen der *Haredim* eingegangen; diese repräsentierten sehr unterschiedliche z. T. im Widerspruch zueinander stehende Gruppen, die aber dennoch gewisse gemeinsame Merkmale miteinander teilten. So übten die *Haredim* etwa eine totale Kontrolle über das individuelle Leben ihrer jeweiligen Anhänger aus und seien nach außen hin durch besondere Bekleidung deutlich wahrnehmbar. Für ihre Anhänger vermittelten sie aber auch ein gewisses Gefühl von Sicherheit, was jedoch gegenüber äußeren Einflüssen – auch gegenüber konkurrierenden Gruppen von *Haredim* – häufig einen Mangel an Toleranz aufweise. Zwei weitere Unterkapitel erläutern die Problematik der Informationsauswertung und die Problematik der unterschiedlichen Darstellung von Ereignissen in der säkularen und der religiösen Presse. Hierbei wurden sowohl die maßgeblichen säkularen als auch die religiösen Printmedien innerhalb der Periode 1948–1998 berücksichtigt.

Teil II („Haredi Nonconformity and Deviance“) dient der Beschreibung von Fällen und Ereignissen, die den Konflikt zwischen Säkularen und Ultraorthodoxen markieren; hier werden in drei Kapiteln Fälle von Übergriffen von *Haredim* auf Säkulare – beispielsweise Übergriffe auf Archäologen – aber auch interne Auseinandersetzungen, die häufig mit Gewalt ausgetragen werden, dokumentiert. Ferner werden die Aktivitäten jüdischer Untergrundgruppen beleuchtet. Ein weiteres Unterkapitel gliedert einzelne Fälle nach thematischen Gesichtspunkten, wie Protesten gegen bestimmte Anzeigen in öffentlichen Bussen oder Aktivitäten des früheren sephardischen Oberrabbiners und geistigen Mentors der ultra-orthodoxen *Schas*-Partei, Rabbi Ovadja Josef.

Teil III („Culture Conflict in the Media“) enthält zwei Kapitel, in denen die Konstruktion von unkonventionellem und abweichendem Verhalten von *Haredim* in den Printmedien behandelt wird. Wenn sich die Auseinandersetzung zwischen Säkularen und *Haredim* auch in unterschiedlichen Bereichen abspielt, so sieht Ben-Yehuda in den Medien doch den zentralen Ort, wo dieser Konflikt seinen deutlich wahrnehmbarsten Ausdruck findet. Säkulare und

ultraorthodoxe Medien berichteten dabei recht unterschiedlich über die einzelnen Konflikte bzw. letztgenannte z. T. überhaupt nicht, was sich Ben-Yehuda zufolge dadurch erklären lässt, dass sich hier zwei Grundauffassungen der Berichterstattungen gegenüberstehen, die er in den Prinzipien der „*cancel free press*“ der Säkularen versus dem Prinzip „*the right of the people not to know*“ der *Haredim* oder anders gesagt „*life as it is*“ versus „*life as it should be*“ einander gegenüberstellt. Verglichen mit den Polizeiberichten über abweichendes Verhalten von *Haredim* deckt die Anzahl der in den Medien berichteten Fälle nur einen geringen Prozentsatz ab. Tendenziell lässt sich jedoch in der untersuchten Zeitspanne eine Zunahme der Fälle feststellen, was in erster Linie durch das Anwachsen der Zahl der *Haredim* zu erklären ist. Unter den behandelten Fällen stehen gewalttätige Übergriffe an erster Stelle.

Teil IV („*Discussion and Conclusions*“) stellt eine größere abschließende Einordnung der einschlägig untersuchten Sachverhalte dar. Ben-Yehuda kommt zu dem Ergebnis, dass jüdische theokratische Gewalt ihrer Natur nach politisch sei und danach strebe, die brüchige zeitlich ausgehandelte „theokratische Demokratie“ durch eine „totalitäre Theokratie“ zu ersetzen. Sie stelle insofern eine grundlegende Herausforderung für die israelische Demokratie dar.

Die Konfrontation zwischen Säkularen und Religiösen in Israel muss Ben-Yehuda zufolge auch unter einer globalen Perspektive gesehen werden, denn sie hat ihre Entsprechungen in anderen „theokratischen Demokratien“. Dabei zeige sich, dass die Vertreter theokratischer Prinzipien in den unterschiedlichen Religionen oft besser miteinander auskommen als Säkulare und Religiöse der gleichen Religion. In jedem Fall stelle die „theokratische Demokratie“ ein immer wieder neu auszuhandelndes Konzept dar, bei dem die Grenzen ständig verschoben und neu definiert werden. Zwar habe sich im Staat Israel die „theokratische Demokratie“ als durchaus erfolgreiches System zum Aushandeln von Kompromissen bzw. zur Regelung des Nebeneinanders zwischen unterschiedlichen Wertegemeinschaften erwiesen, doch setzten die ausgehandelten Kompromisse auch immer wieder die Notwendigkeit voraus, dass sowohl die säkulare als auch die religiöse Seite gewisse Abstriche bei ihren Grundsätzen mache. Ben-Yehuda weist in diesem Zusammenhang etwa darauf hin, dass der Staat Israel den *Haredim* das Monopol über die Definition des religiösen Bereichs zuerkenne und somit andere religiöse Varianten

---

des Judentums sowie die säkulare Mehrheit benachteilige, was den demokratischen Grundsätzen eines säkularen Staates zuwiderlaufe.

Es kann hier nicht auf alle Einzelaspekte von Ben-Yehudas Studie eingegangen werden. In jedem Fall stellt das Buch vor allem aufgrund seiner methodologischen Durchdringung des Konflikts zwischen den *Haredim* und der säkularen Mehrheitsgesellschaft Israels einen wichtigen Beitrag zum Verständnis der innerjüdischen Konflikte im Staate Israel dar, die für dessen weitere Entwicklung von grundlegender Bedeutung sein dürften. Es bleibt abzuwarten, inwieweit die Grenzen innerhalb der von Ben-Yehuda beschriebenen theokratischen Demokratie Israels neu definiert werden und welchen Einfluss dies auf die Beziehungen Israels mit der übrigen Welt haben wird.

*Hans-Michael Haußig, Potsdam*





# Liste ausgewählter Neuerscheinungen

## Editionen

Colafemmina, Cesare (Hg.): *The Jews in Calabria*. (= *Studia Post Biblica*, Bd. 49). Leiden – Boston: Brill 2012.

Florentin, Moshe: *מספד שומרון* [Samaritan Elegies. A Collection of Lamentations, Admonitions, and Poems of Praising God]. Jerusalem: Mossad Bialik 2012.

Guggenheimer, Heinrich W. (Hg.): *The Jerusalem Talmud. Second Order: Mo'ed. Tractates Šabbat and 'Eruvin* (= *Studia Judaica*, Bd. 68). Berlin: de Gruyter 2012.

Jerusalem. Part 2: 705–1120 Hg. von Hannah Cotton et al. (= *Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae*, Bd. 1). Berlin – Boston: de Gruyter 2012.

Kuhn, Thomas: *Die jüdisch-hellenistischen Epiker Theodot und Philon. Literarische Untersuchungen, kritische Edition und Übersetzung der Fragmente*. Göttingen: Ed. Ruprecht 2012.

Lev, Efraim und Leigh Chipman: *Medical Prescriptions in the Cambridge Genizah Collections. Practical Medicine and Pharmacology in Medieval Egypt* (= *Études sur le Judaïsme Médiéval*, Bd. 55). Leiden: Brill 2012.

Lohmann, Uta (Hg.): *David Friedländer: Ausgewählte Werke* (= *Deutsch-jüdische Autoren des 19. Jahrhunderts / Werkausgaben*, Bd. 4). Köln: Böhlau 2012.

Mikva, Rachel: *Midrash vaYosha. A Medieval Midrash on the Song at the Sea* (= *Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism*, Bd. 28). Tübingen: Mohr Siebeck 2012.

Robinson, James T.: *Asceticism, Eschatology, Opposition to Philosophy. The Arabic Translation and Commentary of Salmon ben Yeroham on Qohelet (Ecclesiastes)* (= *Études sur le Judaïsme Médiéval*, Bd. 45). Leiden – Boston: Brill 2012.

Rodrigue, Aron, Sarah A. Stein und Isaac Jerusalmi (Hg.): *A Jewish Voice from Ottoman Salonica. The Ladino Memoir of Sa'adi Besalel a-Levi*. Stanford: Stanford University 2012.

Rozen, Tovah und Yisrael Levin (Hg.): מהדורה ביקורתית. שירי הקודש של משה אבן עזרא. [Liturgical Poems of Moshe Ibn Ezra. A Critical Edition]. Tel-Aviv University: Haim Rubin Press 2012.

Schuller, Eileen M. und Carol A. Newsom (Hg.): The Hodayat (Thanksgiving Psalms). A Study Edition of 1QH<sub>a</sub>. Atlanta: Society of Biblical Literature 2012.

Wiedebach, Hartwig und Helmut Holzhey (Hg.): Hermann Cohen. Werke 12. Kleinere Schriften I. 1865–1869. Hildesheim: Olms 2012.

### **Nachschlagwerke und andere Hilfsmittel**

The Concise Illustrated Encyclopaedia of Jewish Communities and Their Synagogues in Bulgaria. Hg. von Elko Hazan et al. Sofia: Kamea Design 2012.

Frammenti ebraici negli archivi di Cesena, Faenza, Forlì, Imola, Rimini e Spoleto. Hg. von Mauro Perani et al (= Inventario dei manoscritti delle biblioteche d'Italia, Bd. 114). Florenz: Leo S. Olschki 2012.

Glick, Shmuel, Dotan Arad und Moshe Assis: *Seride Teshuvot*. A Descriptive Catalogue of Responsa Fragments from the Jacques Mosseri Collection, Cambridge University Library (= Études sur le Judaïsme Médiéval, Bd. 53). Leiden – Boston: Brill 2012.

Ilan, Tal, Thomas Ziem und Kerstin Hünefeld (Hg.): Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity (= Texts and Studies in Ancient Judaism, Bd. 148). Tübingen: Mohr Siebeck 2012.

### **Geschichte, Kulturgeschichte und Politik**

Avrutin, Eugene M., Harriet Murav und John Klier (Hg.): Jews in the East European Borderlands. Essays in Honor of John D. Klier. Boston: Academic Studies Press 2012.

Bashkin, Orit: New Babylonians. A History of Jews in Modern Iraq. Stanford: Stanford University Press 2012.

Bernardini, Paolo und Diego Lucci: The Jews, Instructions for Use. Four Eighteenth-Century Projects for the Emancipation of European Jews. Boston: Academic Studies Press 2012.

Bieber, León E.: Jüdisches Leben in Bolivien. Die Einwanderungswelle 1938–1940. Berlin: Metropol 2012.

- Bischitzky, Vera und Stefan Schreiner (Hg.): Simon Dubnow. Geschichte eines jüdischen Soldaten. Bekenntnis eines von vielen (= Bibliothek Jüdischer Geschichte und Kultur, Bd. 1). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012.
- Bodenheimer, Alfred (Hg.): Nicht irgendein anonymer Verein. Eine Geschichte der Israelitischen Cultusgemeinde Zürich. Zürich: Neue Zürcher Zeitung 2012.
- Bosanquet, Antonia: „The Hand that Rocks the Cradle is the Hand that Rules the World“. An Analysis of Muhammad Qutb's Portrayal of Feminism as a Jewish Conspiracy. Berlin: EB-Verlag 2012.
- Botsch, Gideon (Hg.): „... und handle mit Vernunft“. Beiträge zur europäisch-jüdischen Beziehungsgeschichte. Festschrift zum 20jährigen Bestehen des Moses Mendelssohn Zentrums. Hildesheim: Olms 2012.
- Brenner, Michael und Daniela F. Eisenstein (Hg.): Die Juden in Franken. München: Oldenbourg 2012.
- Buchen, Tim: Antisemitismus in Galizien. Agitation, Gewalt und Politik gegen Juden in der Habsburgermonarchie um 1900 (= Reihe Studien zum Antisemitismus in Europa, Bd. 3). Berlin: Metropol 2012.
- Caffiero, Marina und Lydia G. Cochrane: Forced Baptisms. Histories of Jews, Christians, and Converts in Papal Rome. Berkeley: University of California Press 2012.
- Cała, Alina: Żyd - wróg odwieczny? Antysemityzm w Polsce i jego źródła. Warszawa: Wydawnictwo Nisza et al. 2012.
- Čapková, Kateřina: Czechs, Germans, Jews? National Identity and the Jews of Bohemia. English-language ed. New York: Berghahn Books 2012.
- Cassedy, Ellen: We Are Here. Memories of the Lithuanian Holocaust. Lincoln: University of Nebraska Press 2012.
- Demsky, Aaron: דייעת ספר בישראל בעת העתיקה [Literacy in Ancient Israel]. Jerusalem: Mossad Bialik 2012.
- Di Cesare, Donatella: Se Auschwitz è nulla. Contro il negazionismo. Genova: Il melangolo 2012.
- Doering, Lutz: Ancient Jewish Letters and the Beginnings of Christian Epistolography (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament I, Bd. 298). Tübingen: Mohr Siebeck 2012.

Elman, Yaakov, Shai Secunda und Steven Fine (Hg.): *Shoshannat Yaakov. Jewish and Iranian Studies in Honor of Yaakov Elman* (= *The Brill Reference Library of Judaism*, Bd. 35). Leiden – Boston: Brill 2012.

Engel, David J., Lawrence H. Schiffmann und Elliot R. Wolfson (Hg.): *Studies in Medieval Jewish Intellectual and Social History. Festschrift in Honor of Robert Chazan*. Leiden – Boston, Mass: Brill 2012.

Fassl, Peter, Markwart Herzog und Jim G. Tobias (Hg.): *Nach der Shoa. Jüdische Displaced Persons in Bayerisch-Schwaben 1945–1951*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft 2012.

Feldmann, Micha: *On Wings of Eagles. The Secret Operation of the Ethiopian Exodus*. Jerusalem – New York: Gefen Pub. House 2012.

Fine, David J.: *Jewish Integration in the German Army in the First World War* (= *New Perspectives on Modern Jewish History*, Bd. 2). Berlin – Boston: de Gruyter 2012.

Frey, Jörg, Ursula Schattner-Rieser und Konrad Schmid (Hg.): *Die Samaritaner und die Bibel. Historische und literarische Wechselwirkungen zwischen biblischen und samaritanischen Traditionen* (= *Studia Samaritana*, Bd. 7). Berlin – Boston: de Gruyter 2012.

Goldberg, Harvey E., Steven M. Cohen und Ezra Kopelowitz (Hg.): *Dynamic Belonging. Contemporary Jewish Collective Identities*. New York: Berghahn Books 2012.

Goldberg, Jakub: *Żydzi w społeczeństwie, gospodarce i kulturze Rzeczypospolitej szlacheckiej*. Krakau: Polska Akademia Umiejętności 2012.

Gorni, Yosef: *The Jewish Press and the Holocaust, 1939–1945. Palestine, Britain, the United States, and the Soviet Union*. Cambridge et al.: Cambridge University Press 2012.

Gottschlich, Maximilian: *Die große Abneigung. Wie antisemitisch ist Österreich? Kritische Befunde zu einer sozialen Krankheit*. Wien: Czernin Verlag 2012.

Gutfeld, Oren: *Jewish Quarter Excavations in the Old City of Jerusalem*. Jerusalem: Israel Exploration Society [et al.] 2012.

Haarmann, Julia: *Hüter der Tradition. Erinnerung und Identität im Selbstzeugnis des Pinchas Katzenellenbogen (1691–1767)* (= *Jüdische Religion, Geschichte und Kultur*, Bd. 18). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012.

Hartman, Geoffrey H. und Aleida Assmann: *Die Zukunft der Erinnerung und der Holocaust*. Konstanz: Konstanz University Press 2012.

Hecht, Dieter J.: Der Weg des Zionisten Egon Michael Zweig (1877–1949). Olmütz – Wien – Jerusalem. Baram: Korot 2012.

Herzig, Arno: Das Interesse an den Juden in der Frühen Neuzeit. Studien zur Kontinuität und zum Wandel des Judenbildes. Hamburg: DOBU 2012.

Hoepfner, Sebastian: Jewish Organizations in Transatlantic Perspective. Patterns of Contemporary Jewish Politics in Germany and the United States. Heidelberg: Winter 2012.

Hohlstein, Michael: Soziale Ausgrenzung im Medium der Predigt. Der franziskanische Antijudaismus im spätmittelalterlichen Italien. Köln: Böhlau 2012.

Horn, Eva und Michael Hagemeyer (Hg.): Die Fiktion von der jüdischen Weltverschwörung. Zu Text und Kontext der „Protokolle der Weisen von Zion“. Göttingen: Wallstein 2012.

Ingram, Kevin: The Conversos and Moriscos in Early Modern Spain and Beyond (= Converso and Morisco Studies, Bd. 160). Leiden – Boston: Brill 2012.

Isaac, Benjamin und Yuval Shahar (Hg.): Judaea-Palaestina, Babylon and Rome. Jews in Antiquity (= Texts and Studies in Ancient Judaism, Bd. 147). Tübingen: Mohr Siebeck 2012.

Islamophobie und Antisemitismus – ein umstrittener Vergleich. Hg. von Gideon Botsch, Olaf Glöckner, Christoph Kopke und Michael Spieker (= Europäisch-jüdische Studien – Kontroversen, Bd. 1). Berlin – Boston: de Gruyter 2012.

Jagodzińska, Agnieszka (Hg.): W poszukiwaniu religii doskonałej? Konwersja a Żydzi. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2012.

Jauch, Hans-Christian: Staatssekretär Wilhelm Stuckart und die Judenpolitik. Der Mythos von der sauberen Verwaltung. München: Oldenbourg 2012.

Jockusch, Laura: Collect and Record! Jewish Holocaust Documentation in Early Post-war Europe. New York: Oxford University Press 2012.

Kamil, Omar: Der Holocaust im arabischen Gedächtnis: Eine Diskursgeschichte 1945–1967 (= Schriften des Simon-Dubnow-Instituts, Bd. 15). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012.

Kasper-Marienberg, Verena: „Vor Euer Kayserlichen Mayestät Justiz-Thron“. Die Frankfurter jüdische Gemeinde am Reichshofrat in josephinischer Zeit (1765–1790) (=Schriften des Centrums für Jüdische Studien, Bd. 19). Innsbruck: StudienVerlag 2012.

Kempter, Klaus: Joseph Wulf. Ein Historikerschicksal in Deutschland (= Schriften des Simon-Dubnow-Instituts, Bd. 18). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012.

Koeltzsch, Ines: Geteilte Kulturen. Eine Geschichte der tschechisch-jüdisch-deutschen Beziehungen in Prag (1918–1938). München: Oldenbourg 2012.

Krone, Kerstin von der: Wissenschaft in Öffentlichkeit. Die Wissenschaft des Judentums und ihre Zeitschriften (= Studia Judaica, Bd. 65). Berlin: de Gruyter 2012.

Kurek, Ewa: Dzieci żydowskie w klasztorach. Udział żeńskich zgromadzeń zakonnych w akcji ratowania dzieci żydowskich w Polsce w latach 1939–1945. Zakrzewo: Wydawnictwo Replika 2012.

Landes, Richard A. und Steven T. Katz (Hg.): The Paranoid Apocalypse. A Hundred-Year Retrospective on the Protocols of the Elders of Zion. New York: New York University Press 2012.

Leonard, Miriam: Socrates and the Jews. Hellenism and Hebraism from Moses Mendelssohn to Sigmund Freud. Chicago: University of Chicago Press 2012.

Liberles, Robert: Jews Welcome Coffee. Tradition and Innovation in Early Modern Germany. Waltham, Mass: Brandeis University Press 2012.

Lothe, Jakob, Susan R. Suleiman und James Phelan (Hg.): After Testimony. The Ethics and Aesthetics of Holocaust Narrative for the Future. Columbus: Ohio State University Press 2012.

Mahrer, Stefanie: Handwerk der Moderne. Jüdische Uhrmacher und Uhrenunternehmer im Neuenburger Jura 1800–1914. Köln – Wien: Böhlau 2012.

Mann, Barbara E.: Space and Place in Jewish Studies. New Brunswick, N.J: Rutgers University Press 2012.

Mędykowski, Witold: W cieniu gigantów. Pogromy 1941 r. w byłej sowieckiej strefie okupacyjnej. Kontekst historyczny, społeczny i kulturowy. Warszawa: Instytut Studiów PAN 2012.

Mittelmann, Hanni: Sammy Gronemann. Ein Leben im Dienste des Zionismus (= Jüdische Miniaturen, Bd. 121). Berlin: Hentrich & Hentrich; Centrum Judaicum 2012.

Neumann, Boaz, Roni Hirsh-Ratzkovsky und Galili Shahar (Hg.): היסטוריה בלא נחת. בין יהודים לגרמנים [History and its Discontents. Between Germans and Jews]. Tel Aviv – Jerusalem: Leo Baeck Institute 2012.

- Niedhammer, Martina: Nur eine „Geld-Emancipation“? Loyalitäten und Lebenswelten des Prager jüdischen Großbürgertums 1800–1867. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012.
- Patek, Artur: Jews on Route to Palestine 1934–1944. Sketches from the History of Aliyah Bet. Clandestine Jewish Immigration. Krakow: Jagiellonian University Press 2012.
- Peck, Clemens: Im Labor der Utopie. Theodor Herzl und das „Altneuland“-Projekt. Berlin: Jüdischer Verlag im Suhrkamp-Verlag 2012.
- Rauschenbach, Sina: Judentum für Christen. Vermittlung und Selbstbehauptung Menasseh ben Israels in den gelehrten Debatten des 17. Jahrhunderts (= Frühe Neuzeit, Bd. 164). Berlin – Boston: de Gruyter 2012.
- Ritter, Paul: On the Origins of Jewish Self-Hatred. Princeton: Princeton University Press 2012.
- Schorch, Grit: Moses Mendelssohns Sprachpolitik (= Studia Judaica, Bd. 67). Berlin – Boston: Walter de Gruyter 2012.
- Schuchard, Marsha K.: Emanuel Swedenborg, Secret Agent on Earth and in Heaven. Jacobites, Jews, and Freemasons in Early Modern Sweden (= The Northern World, Bd. 55). Leiden – Boston: Brill 2012.
- Schulte, Jörg, Olga Tabachnikova und Peter Wagstaff (Hg.): The Russian Jewish Diaspora and European Culture, 1917–1937 (= Studies in Judaica, Bd. 13). Leiden – Boston: Brill 2012.
- Simms, Norman T.: Alfred Dreyfus. Man, Milieu, Mentality and Midrash. Boston: Academic Studies Press 2012.
- Stola, Dariusz: Kraj bez wyjścia? Migracje z Polski 1949–1989. Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej et al. 2010.
- Szaynok, Bożena: Poland-Israel 1944–1968. In the Shadow of the Past and of the Soviet Union. Warsaw: Institute of National Remembrance 2012.
- Tartakoff, Paola: Between Christian and Jew. Conversion and Inquisition in the Crown of Aragon, 1250–1391. Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2012.
- Teitelbaum, Joseph: Aufstand der Juden gegen Rom. Zwei Jahrhunderte des Widerstandes von 64 v. Chr. bis 137 n. Chr. Berlin: Pro-Universitäre-Verl. im Berliner Wiss.-Verl 2012.

Thulin, Mirjam: Kaufmanns Nachrichtendienst. Ein jüdisches Gelehrtennetzwerk im 19. Jahrhundert (= Schriften des Simon-Dubnow-Instituts, Bd.16). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012.

Toch, Michael: The Economic History of European Jews: Late Antiquity and Early Middle Ages (= Études sur le Judaïsme Médiéval, Bd. 56). Leiden: Brill 2012.

Twiehaus, Christiane: Synagogen im Großherzogtum Baden (1806–1918). Eine Untersuchung zu ihrer Rezeption in den öffentlichen Medien (= Schriften der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg, Bd. 15). Heidelberg: C. Winter 2012.

Urban, Martina: Theodicy of Culture and the Jewish Ethos. David Koigen's Contribution to the Sociology of Religion. Berlin – Boston: de Gruyter 2012.

Wasserstein, Bernard: On the Eve. The Jews of Europe before the Second World War. New York: Simon & Schuster 2012.

### **Literatur, Musik, Kunst**

Abramovich, Dvir: Hebrew Classics. A Journey Through Israel's Timeless Fiction and Poetry. Brighton, Mass, London: Academic Studies 2012.

Abrams, Nathan: The New Jew in Film. Exploring Jewishness and Judaism in Contemporary Cinema. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press 2012.

Banaji, Ferzina: France, Film and the Holocaust. From Génocide to Shoah. New York, N.Y: Palgrave Macmillan 2012.

Battegay, Caspar: Judentum und Popkultur. Ein Essay. Bielefeld: Transcript-Verl. 2012.

Eidherr, Armin: Sonnenuntergang auf eisig-blauen Wegen. Zur Thematisierung von Diaspora und Sprache in der jiddischen Literatur des 20. Jahrhunderts (= Poetik, Exegese und Narrative, Bd. 1). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012.

Enderlein, Isabelle: Visages de l'homme, territoires de la judéité. Mémoire de l'histoire et recomposition de l'identité juive dans les œuvres d'après guerre d'Albert Cohen et Elias Canetti. Frankfurt/Main – New York: Lang 2012.

Gädtke, Stefan: Jüdische Nachbarschaften in New York. Eine Lektüre der lesbaren Spuren der „Jüdischen Frage deutscher Art“ in Uwe Johnsons Jahrestage. Frankfurt/Main – New York: Lang 2012.

Haltof, Marek: Polish Film and the Holocaust. Politics and Memory. New York: Berghahn Books 2012.



Miron, Dan: מפה לאחור [Sholem Aleichem's Art of the Monologue]. Ramat Gan: Afiq 2012.

Mulman, Lisa N.: Modern Orthodoxies. Judaic Imaginative Journeys of the Twentieth Century. New York: Routledge 2012.

Nahshon, Edna: Jews and Theatre in an Intercultural Context (= Brill's Series in Jewish Studies, Bd. 46). Leiden – Boston: Brill 2012.

Nezri, Jeanette: Agnon. L'homme qui écrivait debout. Neuilly-sur-Seine: D. Reinharc 2012.

Ruta, Magdalena: Bez Żydów? Literatura jidysz w PRL o Zagładzie, Polsce i komunizmie. Krakow – Budapest: Wydawnictwo Austeria 2012.

Schirrmeister, Sebastian: Das Gastspiel. Friedrich Lobe und das hebräische Theater 1933–1950. Berlin: Neofelis 2012.

Siry, Joseph: Beth Sholom Synagogue. Frank Lloyd Wright and Modern Religious Architecture. Chicago: University of Chicago Press 2012.

Trans-lation – trans-nation – trans-formation. Übersetzen und jüdische Kulturen. Hg. von Petra Ernst, Hans-Joachim Hahn, Daniel Hoffmann und Dorothea M. Salzer. Innsbruck – Wien – Bozen: StudienVerlag 2012.

Weisskopf, Mikhail: The Veil of Moses. Jewish Themes in Russian Literature of the Romantic Era (= Studia Judaeoslavica, Bd. 5). Leiden – Boston: Brill 2012.

Wojtyczek, Anna: Tradycja i religia Żydów w literaturze polskiej XIX wieku. Warszawa: Wydawn Cyklady 2012.

## **Religion und Philosophie**

Arbel, Vita D.: Forming Femininity in Antiquity. Eve, Gender, and Ideologies in the Greek Life of Adam and Eve. New York: Oxford University Press 2012.

Altschuler, Mor: The Messianic Secret of Hasidism. Leiden – Boston: Brill 2012.

Amir, Yehoyada, Joseph A. Turner und Martin Brassler (Hg.): Faith, Truth, and Reason. New Perspectives on Franz Rosenzweig's „Star of Redemption“. Freiburg: Verlag Karl Alber 2012.

Baynes, Leslie: The Heavenly Book Motif in Judeo-Christian Apocalypses, 200 B.C.E. – 200 C.E. (= Supplements to the Journal for the Study of Judaism, Bd. 152). Leiden – Boston: Brill 2012.

Belmonte García, Olga: *La verdad habitable. Horizonte vital de la filosofía de Franz Rosenzweig*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas 2012.

Bieringer, R. und Didier Pollefeyt: *Paul and Judaism. Crosscurrents in Pauline Exegesis and the Study of Jewish-Christian Relations*. London – New York: T & T Clark 2012.

Blumenberg, Yigal: „Der Auszug aus Ägypten bleibt unser Ausgangspunkt“. *Die verborgene Tradition in Sigmund Freuds Der Mann Moses und die monotheistische Religion*. Frankfurt/Main: Brandes & Apsel 2012.

Bodenheimer, Alfred: *Haut ab! Die Juden in der Beschneidungsdebatte*. Göttingen: Wallstein-Verlag 2012.

Boyarin, Daniel: *The Jewish Gospels. The Story of the Jewish Christ*. New York: The New Press 2012.

Brooke, George J. (Hg.): *The Scrolls and Biblical Tradition. Proceedings of the Seventh Meeting of the IOQS in Helsinki*. Leiden – Boston: Brill 2012.

Carlebach, Elisheva, Jacob J. Schachter und David Berger (Hg.): *New Perspectives on Jewish-Christian Relations. In Honor of David Berger*. Leiden – Boston: Brill 2012.

Caspi, Abraham: *אמונה וקיומיות. מחשבת ישראל בהבט מדעי ההתנהגות* [Belief and Existence]. Tel Aviv: Eked 2012.

Charlow, Semadar: *צדיק יסוד עולם. השליחות הסודית והחוויה המיסטית של הרב קוק* [Tzaddiq is the Foundation of the World]. Ramat Gan: Universität Bar-Ilan 2012.

Cohen, Aryeh: *Justice in the City*. Boston: Academic Studies Press 2012.

Cooper, Simon: *Contemporary Covenantal Thought. Interpretations of Covenant in the Thought of David Hartman and Eugene Borowitz*. Boston: Academic Studies Press 2012.

Dauber, Jonathan: *Knowledge of God and the Development of Early Kabbala* (= Supplements to The Journal of Jewish Thought and Philosophy, Bd. 18). Leiden – Boston: Brill 2012.

Decter, Jonathan P. und Arturo Prats Oliván (Hg.): *The Hebrew Bible in Fifteenth-Century Spain. Exegesis, Literature, Philosophy, and the Arts* (= Études sur le Judaïsme Médiéval, Bd. 54). Leiden – Boston: Brill 2012.

Diamond, James A. und Aaron W. Hughes (Hg.): *Encountering the Medieval in Modern Jewish Thought* (= Supplements to The Journal of Jewish Thought and Philosophy, Bd. 17). Leiden – Boston: Brill 2012.

Even-Chen, Alexander und Ephraim Meir: *Between Heschel and Buber. A Comparative Study*. Boston: Academic Studies Press 2012.

Fényes, Balázs: *Orizzétek meg őrizetemet... Tanulmányok a rabbinikus hagyomány köréből*. Budapest: Jászöveg 2012.

Ferrari, Francesco: *Presenza e relazione nel pensiero di Martin Buber*. Alessandria: Edizioni dell'Orso 2012.

Fleischer, Ezra: *תפילות הקבע בישראל בהתהוותן ובהתגבשותן. בעריכת שולמית אליזור וטובה בארי* [Statutory Jewish Prayer. Their Emergence and Development. Edited by Shulamit Elizur and Tova Beer]. 2 Bde. Jerusalem: Magnes 2012.

Freidenreich, David M. und Miriam B. Goldstein (Hg.): *Beyond Religious Borders. Interaction and Intellectual Exchange in the Medieval Islamic World*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2012.

Grohmann, Marianne und Ursula Ragacs (Hg.): *Religion übersetzen. Übersetzung und Textrezeption als Transformationsphänomene von Religion*. Göttingen: V&R unipress 2012.

Guillaume, Philippe: *Land, Credit and Crisis. Agrarian Finance in the Hebrew Bible*. Sheffield – Oakville, Conn: Equinox Pub. 2012.

Halivni, David: *מקורות ומסורת : ביאורים בתלמוד מסכת סנהדרין, שבועות, מכות, עבודה זרה, הריית* [Sources and Traditions. A Source Critical Commentary on the Talmud Tractate Sanhedrin]. Jerusalem: Magnes 2012.

Heil, Johannes und Stephan Kramer (Hg.): *Beschneidung: das Zeichen des Bundes in der Kritik. Zur Debatte um das Kölner Urteil*. Berlin: Metropol 2012.

Henze, Matthias: *A Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism*. Grand Rapids, Mich: William B. Eerdmans 2012.

Hieke, Thomas und Tobias Nicklas (Hg.): *The Day of Atonement. Its Interpretations in Early Jewish and Christian Traditions (= Themes in Biblical Narrative, Bd.15)*. Leiden – Boston: Brill 2012.

Hirschberger, Martina (Hg.): *Jüdisch-hellenistische Literatur in ihrem interkulturellen Kontext*. Frankfurt/Main – New York: Lang 2012.

Jackson, Melissa A.: *Comedy and Feminist Interpretation of the Hebrew Bible. A Subversive Collaboration*. Oxford: Oxford University Press 2012.

Kavka, Martin, Zachary Braiterman und David Novak (Hg.): *The Cambridge History of Jewish Philosophy. The Modern Era*. Cambridge et al.: Cambridge University Press 2012.

Kogman-Appel, Katrin: *A Mahzor from Worms. Art and Religion in a Medieval Jewish Community*. Cambridge, Mass: Harvard University Press 2012.

Kohler, George Y.: *Reading Maimonides' Philosophy in 19th Century Germany. The Guide to Religious Reform* (= *Amsterdam Studies in Jewish Philosophy*, Bd. 15). New York: Springer 2012.

Kosman, Admiel: *Gender and Dialogue in the Rabbinic Prism* (= *Studia Judaica*, Bd. 50). Berlin – Boston: De Gruyter 2012.

Kramer, Kenneth: *Martin Buber's Spirituality. Hasidic Wisdom for Everyday Life*. Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers 2012.

Krawczyk, Mikolaj und Abraham b. S. Abulafia: *Kabala Abrahama Abulafii. Rytual i wizja*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza RIVAII, Konrad Jerzak vel Dobosz 2012.

Langer, Ruth: *Cursing the Christians? A History of the Birkat HaMinim*. Oxford – New York: Oxford University Press 2012.

Lapin, Hayim: *Rabbis as Romans. The Rabbinic Movement in Palestine, 100–400 CE*. Oxford – New York: Oxford University Press 2012.

Lehman, Marjorie S.: *The En Yaaqov. Jacob ibn Ḥabib's Search for Faith in the Talmudic Corpus*. Detroit: Wayne State University Press 2012.

Lohmann, Uta: *David Friedländer. Reformpolitik im Zeichen von Aufklärung und Emanzipation. Kontexte des preußischen Judenedikts vom 11. März 1812*. Hannover: Wehrhahn 2012.

Martínez, Francisco J.: *Spinoza en su siglo*. Madrid: Biblioteca Nueva 2012.

Matlock, Michael D.: *Discovering the Traditions of Prose Prayers in Early Jewish Literature*. London – New York: T&T Clark 2012.

Melamed, Abraham: *Wisdom's Little Sister. Studies in Medieval & Renaissance Jewish Political Thought*. Boston: Academic Studies Press 2012.

Mimouni, Simon C. (Hg.): *Early Judaeo-Christianity. Historical Essays*. Leuven: Peeters 2012.

Neckar, Gerold: Sohar – Schriften aus dem Buch des Glanzes. Aus dem Aramäischen und Hebräischen übersetzt. Berlin: Verlag der Weltreligionen 2012.

Niehoff, Maren, Ronit Meroz und Jonathan Garb (Hg.): קובץ מאמרים המקודש. חאת ליהודה. חובץ מואמרים המקודש [And This is for Yehuda. Studies Presented to Our Friend, Professor Yehuda Liebes, on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday]. Jerusalem: Mossad Bialik 2012.

Patmore, Hector M.: Adam, Satan, and the King of Tyre. The Interpretation of Ezekiel 28:11–19 in Late Antiquity (= Jewish and Christian Perspectives Series, Bd. 20). Leiden – Boston: Brill 2012.

Patterson, David: Genocide in Jewish Thought. Cambridge et al.: Cambridge University Press 2012.

Penner, Jeremy, Ken M. Penner und Cecilia Wassen (Hg.): Prayer and Poetry in the Dead Sea Scrolls and Related Literature. Essays in Honor of Eileen Schuller on the Occasion of her 65th Birthday. Leiden – Boston: Brill 2012.

Plaut, Joshua E.: A Kosher Christmas. 'tis the Season to be Jewish. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press 2012.

Reeder, Caryn A.: The Enemy in the Household. Family Violence in Deuteronomy and Beyond. Grand Rapids, Mich: Baker Academic 2012.

Schäfer, Peter: The Jewish Jesus. How Judaism and Christianity Shaped Each Other. Princeton, N.J.: Princeton University Press 2012.

Schreiner, Stefan, Friedmann Eissler und Matthias Morgenstern (Hg.): Die jüdische Bibel in islamischer Auslegung (= Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism, Bd. 27). Tübingen: Mohr Siebeck 2012.

Schwartz, Dov: From Phenomenology to Existentialism. The Philosophy of Rabbi Joseph B. Soloveitchik (= Supplements to The Journal of Jewish Thought and Philosophy, Bd. 19). Leiden – Boston: Brill 2012.

Schweid, Eliezer: A History of Modern Jewish Religious Philosophy. Volume 1: The Period of the Enlightenment (= Supplements to The Journal of Jewish Thought and Philosophy, Bd. 14). Leiden – Boston: Brill 2012.

Seeskin, Kenneth: Jewish Messianic Thoughts in an Age of Despair. Cambridge et al.: Cambridge University Press 2012.

- Simon-Shoshan, Moshe: *Stories of the Law. Narrative Discourse and the Construction of Authority in the Mishnah*. Oxford – New York: Oxford University Press 2012.
- Spigel, Chad S.: *Ancient Synagogue Seating Capacities. Methodology, Analysis and Limits* (= *Texts and Studies in Ancient Judaism*, Bd. 149). Tübingen: Mohr Siebeck 2012.
- Stahl, Neta (Hg.): *Jesus Among the Jews. Representation and Thought*. Milton Park – New York: Routledge 2012.
- Stampfer, Shaul: *Lithuanian Yeshivas of the Nineteenth Century. Creating a Tradition of Learning*. Oxford: Littman Library of Jewish Civilization 2012.
- Stein, Dina: *Textual Mirrors. Reflexivity, Midrash, and the Rabbinic Self*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2012.
- Szpiech, Ryan: *Conversion and Narrative. Reading and Religious Authority in Medieval Polemic*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2012.
- Vehicles of Transmission, Translation, and Transformation in Medieval Textual Culture*. Hg. von Robert Wisnovsky, Faith Wallis, Jamie Fumo und Carlos Fraenkel. Turnhout, Abingdon: Brepols 2012.
- Veltri, Giuseppe und Gianfranco Miletto (Hg.): *Rabbi Judah Moscato and the Jewish Intellectual World of Mantua in 16th–17th Century* (= *Studies in Jewish History and Culture*, Bd. 35). Leiden – Boston: Brill 2012.
- Vinick, Barbara H. und Shulamit Reinharz (Hg.): *Today I Am a Woman. Stories of Bat Mitzvah Around the World*. Bloomington, Ind: Indiana University Press 2012.
- Walzer, Michael: *In God's Shadow. Politics in the Hebrew Bible*. New Haven: Yale University Press 2012.
- Wiese, Christian und Martina Urban (Hg.): *German-Jewish Thought Between Religion and Politics. Festschrift in Honor of Paul Mendes-Flohr on the Occasion of His Seventieth Birthday*. Berlin – Boston: De Gruyter 2012.
- Zohori, Menahem: *ואתן לכם רחמים. המושג "רחמים", שימושו ושגירותו בכתבי המקרא* [And I will Shew Mercies unto You. The Term „Mercy“, its Uses and Frequency in Biblical Literature]. Jerusalem: Karmel 2012.

### **Sprachen und Linguistik**

Burnett, Stephen G.: Christian Hebraism in the Reformation Era (1500–1660). Authors, Books, and the Transmission of Jewish Learning (= Library of the Written Word – The Handpress World, Bd. 19). Leiden – Boston: Brill 2012.

Geiger, Gregor: Das hebräische Partizip in den Texten aus der jüdischen Wüste (= Studies on the Texts of the Desert of Judah, Bd. 101). Leiden – Boston: Brill 2012.

Hartung, Gerald: Sprach-Kritik. Sprach- und kulturtheoretische Reflexionen im deutsch-jüdischen Kontext. Weilerswist: Velbrück 2012.

Leket: yidishe shtudyes haynt / Jiddistik heute / Yiddish Studies Today. Hg. von Marion Aptroot, Efrat Gal-Ed, Roland Gruschka und Simon Neuberg. Düsseldorf: Dup 2012.

Joosten, Jan: The Verbal System of Biblical Hebrew. A New Synthesis Elaborated on the Basis of Classical Prose. Jerusalem: Simor 2012.

### **Zionismus und Staat Israel**

Aumann, Moshe, Shlomo Ketko und Lorraine Kessel (Hg.): War and Peace. Carta's Historical Atlas of Israel. Antiquity to Present. Introduction by Shmuel Ahituv. Jerusalem: Carta 2012.

Auron, Yair: Israeli Identities. Jews and Arabs Facing the Self and the Other. New York: Berghahn Books 2012.

Breger, Marshall J., Yitzhak Reiter und Leonard M. Hammer (Hg.): Sacred Space in Israel and Palestine. Religion and Politics. London – New York: Routledge 2012.

Goldshtain, Yosi: גולדה - ביוגרפיה [Golda – Biography]. Beer Sheva: Univ. Press Ben Gurion University 2012.

Grishina, Evgenia: Ein Land im Licht. Studien zur Palästina-Reiseliteratur (1918–1934). Heidelberg: Winter 2012.

Hakak, Yohai: Young Men in Israeli Haredi Yeshiva Education. The Scholars' Enclave in Unrest (= Jewish Identities in a Changing World, Bd. 19). Leiden – Boston: Brill 2012.

Israel-Cohen, Yael: Between Feminism and Orthodox Judaism. Resistance, Identity, and Religious Change in Israel (= Jewish Identities in a Changing World, Bd. 20). Leiden – Boston: Brill 2012.

Liebermann, Guido: *La psychanalyse en Palestine 1918–1948. Aux origines du mouvement analytique israélien.* Paris: Campagne première 2012.

Ohana, David: *The Origins of Israeli Mythology. Neither Canaanites nor Crusaders.* New York: Cambridge University Press 2012.

Shumsky, Dmitry: *Zweisprachigkeit und binationale Idee. Der Prager Zionismus 1900–1930 (= Schriften des Simon-Dubnow-Instituts, Bd. 14).* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013.

Wendehorst, Stephan: *British Jewry, Zionism, and the Jewish State, 1936–1956.* Oxford – New York: Oxford University Press 2012.



## Autorinnen und Autoren des Heftes

*Rafael Arnold*, Prof. Dr., ist Lehrstuhlinhaber für Romanische Sprachwissenschaft an der Universität Rostock. Er studierte Romanistik und Judaistik in Heidelberg, Rom und Madrid, promovierte in Heidelberg sowie Venedig und war bis 2010 Juniorprofessor an der Universität Paderborn. 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.

*Nina F. Caprez*, M.A., ist Historikerin und Islamwissenschaftlerin. Derzeit ist sie Doktorandin an der Universität Fribourg, wissenschaftliche Mitarbeiterin im Projekt Geschichte Kloster Muri sowie Kursleiterin Islamschulung bei Swiss International Airlines. Neuzeitliche Biografieforschung ist ihr Forschungsschwerpunkt. Publikation: Folgern aus der Verfolgung. Über den Abdruck eines Bruches in einer Autobiografie. In: Frauenbiografieforschung. Theoretische Diskurse und methodologische Konzepte. Hg. von Susanne Blumesberger; Ilse Korotin (Wien 2011).

*Rebekka Denz*, M.A., studierte Jüdische Studien und Geschichte in München, Potsdam und an der Freien Universität Berlin. Sie schreibt derzeit an einer Promotion im Bereich der jüdischen Frauenforschung. Sie ist Mitbegründerin des Online-Netzwerkes „bundism.net. A network devoted to research on the Jewish Labor Bund“.

*Aitor García Moreno*, Dr., is currently working as a Postdoctoral Fellow at the Centro de Ciencias Humanas y Sociales at the Spanish National Council for Research (CSIC) in Madrid. He has published several books and more than twenty papers and book chapters in the most internationally prestigious journals and publications. He is mainly devoted to the critical edition of Sephardic

texts, paying special attention to their linguistic study in various aspects: phonetics, morphology, syntax and lexicon. Since the last year, he leads an international research team to develop a Representative Corpus of the History of Judeo-Spanish (the CORHIJE) available online.

*Anke Geißler*, M.A., studierte Geschichte und Jüdische Studien an der Universität Potsdam. Seit 2010 arbeitet sie freischaffend, v. a. für die Untere Denkmalschutzbehörde Potsdam zur Dokumentation des Jüdischen Friedhofs in der brandenburgischen Hauptstadt.

*Ehiva Grözinger*, Dr. phil., Literaturwissenschaftlerin. Studierte Anglistik und Französische Philologie an der Hebräischen Universität Jerusalem, Übersetzungswesen und Germanistik in Heidelberg sowie Germanistik und Judaistik in Frankfurt/M. Promotion an der FU Berlin. War Wissenschaftliche Mitarbeiterin und Dozentin an Instituten und den Universitäten Frankfurt am Main, Potsdam und FU Berlin. Viele Bücher und Aufsätze v. a. zu jüdischen Literaturen in mehreren Sprachen. U. a.: (Hg.) Jüdische Weisheit. Reclam Verlag 2010; Stimmen von einst. Jiddisch in der polnischen Dichtung, in: Convivium 2011.

*Corry Guttstadt*, studierte Turkologie und Geschichte in Hamburg, wo sie auch mit ihrer Arbeit über die Politik der Türkei während des Holocausts promoviert wurde, ihr Buch Die Türkei, die Juden und der Holocaust (Assoziation A 2008) erschien inzwischen auf Türkisch (İletişim 2012) und Englisch (Cambridge University Press 2013). Derzeit arbeitet sie an einer Quellenedition zum gleichen Thema sowie an einem Biografienband über türkische Juden in Europa.

*Hans-Michael Haußig*, Dr. phil., geb. 1960. Studium an der Freien Universität Berlin und der Hebräischen Universität Jerusalem. 1997–1999 Lehrtätigkeit am Fachgebiet Religionswissenschaft der Philipps-Universität Marburg. Seit 1999 an der Professur für Religionswissenschaft, im interdisziplinären Magisterstudiengang Jüdische Studien und im Weiterbildungsstudiengang „Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde“ der Universität Potsdam tätig. Arbeitsschwerpunkte: Religionsvergleichende Fragestellungen, Interkulturelle Problematik der Religionen, Judentum und Islam.

*William Hiscott*, M.A., 1974–2013, Studium der Philosophie, Politikwissenschaft und gender studies in Berlin. 2008–2012 wissenschaftlicher Mitarbeiter im GIF-Projekt „The Emergence of the Modern Jewish Book Market and its Creators, 1755–1812“. Dissertation über Saul Aschers Philosophie und Publizistik am Institut für Philosophie der Universität Potsdam.

*Jan Kühne*, M.A., schreibt seine Dissertation am Zentrum für deutsche Studien der Hebräischen Universität Jerusalem zu Sammy Gronemann und dessen Beitrag zum jüdischen Jischuw, der hebräischen Bühne und israelischer Kultur. Er studierte in Heidelberg, Wien und Jerusalem. Seine Forschungsschwerpunkte sind moderne europäische Geschichte, insbesondere deutsch-jüdische und deutsch-hebräische Kulturbeziehungen sowie Kulturwissenschaften.

*Christina Liebl*, Dr. phil., studierte bis März 2009 Romanistik (Spanisch, Französisch)/Kunstgeschichte an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg und der Universidad de Buenos Aires. Ihre Dissertation zum Thema „Jüdisch-spanische Identität in narrativen Texten sephardischer Autoren des 20. und 21. Jahrhunderts“ erschien 2011. Seit Oktober 2009 ist sie als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Romanische Literaturwissenschaft an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg tätig. Forschungsschwerpunkte sind sephardische Literatur des Balkans und Marokkos, karibische Literatur und Dystopie.

*Hayim Malkhasy*, BA, studierte Psychologie in Lugansk, Ukraine, sowie karäische Theologie in Paris. Derzeit studiert er am Institut für den Nahen und Mittleren Osten an der Ludwig-Maximilians-Universität München mit der Vertiefung „Alttestamentliche Theologie“.

*Annett Martini*, Dr., seit 2005 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Judaistik an der Freien Universität Berlin. Sie studierte Judaistik, Religionswissenschaft und Germanistik in Berlin und Jerusalem und promovierte bei Giulio Busi über die Sprachmystik des spanischen Kabbalisten Josef Gikatilla und dessen Rezeption durch den Renaissancegelehrten Pico della Mirandola. Ihre Forschungsschwerpunkte sind die Jüdische Philosophie und Mystik im Mittelalter, die christliche Kabbala in der frühen Neuzeit sowie messianische Konzepte/jüdische Kultur im frühen 20. Jahrhundert.

*Diana Matut*, Dr. phil., studierte Judaistik, Oriens Christianus, Semitistik sowie Jiddistik in Halle, Oxford, London und New York. Sie schätzt sich glücklich, ihre Forschungsschwerpunkte in der älteren jiddischen Literatur und der jüdischen Musik weiter verfolgen zu können, seit geraumer Zeit als wissenschaftliche Mitarbeiterin bzw. Lehrkraft für besondere Aufgaben am Seminar für Judaistik/Jüdische Studien in Halle an der Saale.

*Aldina Quintana*, Dr., ist Wissenschaftlerin am FB für Romanistik und Lateinamerikanistik an der HU Jerusalem. Ihre Lehr- und Forschungsgebiete sind Spanische Sprachwissenschaft, Sephardische Sprache und Literatur sowie bedrohte Sprachen. Sie ist Leiterin eines Projekts über das Judenspanische im 16./17. Jahrhundert, gefördert von der Israel Sciences Foundation. Ein zweites behandelt den Ausdruck der Trauer in Spanisch. Publikationen u. a.: *Geografía lingüística del judeoespañol. Estudio diacrónico y sincrónico* (2006); „Judeo-Spanish: From Linguistic Segregation outside the Common Framework of Hispanic Languages to a de facto Standard“ (2012).

*Wiebke Rasummy*, M.A. studierte nach einer Ausbildung beim Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main Germanistik, Klassische Philologie und Hebraistik in Göttingen. Sie ist wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Graduiertenschule für Ost- und Südosteuropastudien in München und arbeitet an einer Promotion zur jiddischen Literatur in der frühen Neuzeit an der Professur für Judaistik an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.

*Bill Rebiger*, Dr. phil, Studium der Judaistik und Philosophie in Berlin und Jerusalem, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Judaistik an der Freien Universität Berlin, derzeit im DFG-Projekt „Yohanan Alemanno“. Forschungsschwerpunkte: jüdische Magie, Hekhalot-Literatur, rabbinische Literatur und Kabbala.

*Shmuel Refael*, Prof. Dr., Associate Professor in the Department of Literature of the Jewish People, Bar-Ilan University. Since 2003 he is the Director of the Naime and Yehoshua Salti Center for Ladino Studies at Bar-Ilan University. Amongst his publications are *The Knight and the Captive Lady: A Study on the Judeo-Spanish Romancero* (1988); *I shall Tell a Poem: A Study on the Judeo-Spanish Coplas (in Hebrew)* (2004); *Un grito en el silencio: la poesia*

sefardí sobre el Holocausto: Estudio y antología (in Spanish) (2008). Shmuel Refael is also the playwright of *Golgotha a Monodrama on the Salonican Jews and the Holocaust* (Tzavta Theatre, The-Aviv in cooperation with La MaMa e.t.c Theatre N.Y.)

*Daniel Ristau*, M. A., Studium der Neueren/Neuesten Geschichte und Politikwissenschaft an der TU Dresden; z.Z. Promotion an der Georg-August-Universität Göttingen zu Vernetzungs- und Entflechtungsprozessen der Mitglieder der jüdischen Familie Bondi im 19. Jahrhundert; Forschungsschwerpunkt: Geschichte der Juden im 19./20. Jahrhundert, zuletzt: Juden in Sachsen zwischen 1781 und 1932: Von der ‚Vorgeschichte‘ der Shoa zur Vielfalt jüdischen Lebens, in: MEDAON 6, 10 (2012), 1–15, online unter: [http://www.medaon.de/pdf/MEDAON\\_10\\_Ristau.pdf](http://www.medaon.de/pdf/MEDAON_10_Ristau.pdf) (Stand: 18.09.2012).

*Dorothea M. Salzer*, Dr. phil., Studium der Judaistik und Germanistik in Wien, Berlin und Jerusalem. Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Jüdische Studien/Religionswissenschaft der Universität Potsdam. Forschungsschwerpunkte u. a.: jüdische Magie, Rezeption der Hebräischen Bibel im Judentum und hebräische Philologie.

*Beatrice Schmid*, Prof. Dr., studierte Iberoromanistik und Slavistik in Basel, Barcelona, Valladolid, St. Petersburg und Sofia. Sie war Lehrbeauftragte und Gastprofessorin in Bern, Neuchâtel und Zürich. Seit 1999 ist sie Ordinaria für Iberoromanische Linguistik an der Universität Basel. Sie forscht hauptsächlich zu Themen der historischen Sprachwissenschaft (Sprachkontakte auf der Iberischen Halbinsel, Onomastik, Texteditionen). Gegenwärtig arbeitet sie an Projekten zur katalanischen Sprachgeschichte und leitet die Forschungsgruppe Judenspanisch an der Universität Basel.

*Dr. Christoph Schulte*, apl. Prof. für Philosophie und Jüdische Studien an der Universität Potsdam. Fellow und Gastprofessor u. a. in Jerusalem, Montreal, Paris, Chicago, Aix en Provence und Philadelphia. Zahlreiche Publikationen zur modernen europäischen Philosophie- und Geistesgeschichte, Jüdischen Philosophie, Haskala, Wissenschaft des Judentums und Kabbala.





*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.