Seite 5
Salomon Pinhas:
Rosen

Seite 7
Moses Mendelssohn:
Plaut im Team

Seite 12
Allianz:
unlimited

Seite 14
Talmud:
protestantisch barock

Seite 20
Altona:
zur Dokumentation

Seite 23
David N. Myers:
Interview

Beiträge zur deutsch-jüdischen Geschichte aus dem Salomon Ludwig Steinheim-Institut

4. Jahrgang 2001
Heft 4

KALONYMOS

„Jedes Gefühl der Zugehörigkeit fehlt“

Jonas Cohn (1869–1947) – Einblicke in ein deutsch-jüdisches Gelehrtenleben

Margret Heitmann

Wiederum schreibe ich unter schwerem Druck der politisch-militärischen Lage mit dem Willen, mich unter diesem Drucke aufrecht zu halten und meine innere Sicherheit zu bewahren. Es ist mir z.Zt. nicht möglich, mich liebevoll in das Einzelne meines Lebens zu versenken ... Meine Lebensarbeit ist, von aussen und von der heutigen Lage her gesehen, erfolglos geblieben. Wie weit liegt das an Verhältnissen die nicht zu ändern waren, wieweit an mir, und sofern an mir, wieweit an der Art und den Grenzen meiner Anlage, wieweit an eigener Schuld? ... Die Ungunst der äusseren Umstände ist deutlich: Ich war, nicht nur innerlich sondern auch was äusseren Erfolg betrifft, 1914 in stetigem Aufstieg. Die ‚Führenden Denker‘,[1] der Vortrag auf dem Ästhetik-Kongress 1913 waren wirkungsreich, meine akademische Tätigkeit erweiterte sich und ich stieg wenn auch langsam auf, der ‚Sinn der gegenwärtigen Kultur‘[2] war ein Buch des Durchbruchs ... Was kritische Dialektik ist, hatte ich an dem Ringen mit der gegenwärtigen Kulturlage erkannt ... und die Grundlagen einer sich erweitenden naturwissenschaftlichen, logischen und historischen Erkenntnis gewonnen. Da kam der Krieg, begrub mein Buch, drohte meine Arbeit zu unterbinden. Ich hielt mich als Fort-Arbeitender aufrecht, gab nichts begonnenes auf, so dass ich nach Beendigung des Krieges mit der Pädagogik hervortreten konnte und die Theorie der Dialektik ausführte.[3] Die Pädagogik gab mir meinen Platz unter den führenden Theoretikern der Erziehung, die Dialektik wurde mit Achtung aber mit geringer Anteilnahme aufgenommen. Ich hoffte, dass die Wertwissenschaft,[4] der ich nun als meinem Hauptwerk alle Kraft widmete, die der akademische Beruf frei liess, ihre Bedeutung beweisen sollte. Aber dieses Buch erschien im Augenblick der nationalsocialistischen Revolution und wurde wie so viele andere von den Tyrannen unterdrückt. Seitdem war jede äussere Wirksamkeit unmöglich, aber ich habe nie aufgehört fortzuarbeiten, habe als Ergänzung der Wertwissenschaft zum System das Buch ‚Wirklichkeit als Aufgabe‘[5] vollendet und arbeite an der von der Lage der Gegenwart geforderten Ethik[6] ... Mich zu beschränken fiel mir schwer, wie umfassende Erkenntnis mein Ziel war ... ich ein Mensch bin, der viele Seiten einer Sache sieht, nicht ein auf einen Punkt conzentrierter. Die starre Entschiedenheit, die alles als falsch, unsinnig verwirrend abweist, was ihr widerspricht, wäre bei mir unwahrhaftig, Lüge gewesen. Was ich erkannt habe, halte ich fest – aber erst wenn ich es erkannt habe, und es bleibt mir begrenzt durch andere Erkenntnisse. Vielleicht deshalb hat meiner Jugend der Durchbruch, der Radikalismus gefehlt, der sonst jungen Menschen eignet. Nicht am Willen lag es – ich habe mich rasch für das entschieden, was mir wesentlich war, ich habe auch die Berufsänderung vom Naturforscher zum Philosophen nach inneren Kämpfen ohne Schwanken vollzogen, aber ich habe mich von der Bahn des deutschen Universitätslebens nicht losgelöst, auch innerlich nicht, so lange ich jung war – und das war ich lange. Vielleicht hängt das damit zusammen, dass diese Abhängigkeit auf Grund der Loslösung vom Judentum, der

Cohns wissenschaftlicher und persönlicher Nachlass wurde Ende der 70er Jahre von seinem Sohn Hans Gottschalk, Professor der Islamistik an der Universität Wien, dem Duisburger Pädagogen Dieter-Jürgen Löwisch übereignet, der das Archiv nach seiner Emeritierung nun dem Steinheim-Institut übergeben hat. Aus diesem Anlass wird das Institut mit einem Kolloquium im Sommer 2002 einen deutsch-jüdischen Gelehrten würdigen, der wie so viele ins Vergessen gedrängt wurde.

Behütete Kindheit – Jonas Cohn mit ca. fünf Jahren in Görlitz

Gegnerschaft zugleich gegen das wurzellose jüdische Litteratentum erfolgte, gegen das ich einen Abscheu hatte. Das Recht dieser Abneigung gegen viele dieser Litteratur machte mich ungerecht gegen einzelne bedeutende Vertreter des Typs, denen ich erst später gerecht wurde. Ich wollte ganz im deutschen Geistesleben und im Leben der deutschen Gemeinschaft stehen, der ich mich innerlich zugehörig fühlte, wie es meiner Abkunft und Erziehung entsprach."[7]

Diese Reflexionen zu seinem „inneren" und „äußeren" Scheitern stellt Jonas Cohn 1941 in der Emigration in England an. Er hatte sich sehr spät entschlossen, Deutschland zu verlassen. „Die ersten Monate [1939] verbrachten Else[8] und ich noch in unserem Haus in Günterstal – aber in sehr veränderten Verhältnissen. ... Nur das Notwendigste hielten wir zurück – Sachen, die dann in Freiburg versteigert wurden. Diese letzten Monate waren Zeiten des Abschied. Haus und Garten, die wir gebaut, gepflanzt, gepflegt, durch Opfer in schweren Jahren uns erhalten – gerechtes Eigentum – wenn es solches überhaupt gibt – wurde mir fremd. Ich hatte nie gedacht, dass ich mich darauf freuen könnte, diese Treppe, diese vertrauten Wege zum letzten Mal zu gehen – und doch war es so. Abschied von den Freunden, die uns den Abschied durch ihre Treue zugleich schwer und lieb machten. Am schwersten doch der Abschied von denen, die wir in ungewissem Schicksal zurückliessen."[9] Er machte sich Sorgen um diejenigen, die Deutschland verlassen hatten und einer ungewissen Zukunft entgegen sahen, wohl kaum ahnend, dass Freunde und Verwandte, denen dies nicht mehr gegeben war, bald ermordet werden würden. Schon Anfang der 30er Jahre hatten Freunde Cohn gedrängt, das Land zu verlassen, doch für ihn, wie für viele deutsche Juden war zu diesem Zeitpunkt unvorstellbar, dass die Nationalsozialisten ihr diktatorisch-menschenverachtendes System auf längere Sicht würden durchsetzen können.

Das Grab der Eltern, Philipp und Anna, geb. Gottschalk, in Görlitz

Sein Glaube an ein liberal-humanistisches Deutschland war schon in seinem weltoffenen Elternhaus angelegt. Die Geschichte der Familie lässt sich bis ins frühe 18. Jahrhundert zurück verfolgen. Seine Mutter, Anna Gottschalk, stammte aus dem westpreußischen Märkisch-Friedland, die Gottschalks waren seit Generationen die angesehenste jüdische Familie im Ort. Sein Vater Philipp Cohn kam aus einer Gelehrten- und Weinhändlerfamilie aus Kreuzberg in Schlesien. Dessen Großvater Loebel Cohn war als junger Talmudschüler vom Rhein in die schlesische Provinz gezogen. Philipp Cohn studierte Jura, durfte aber als Jude kein Richteramt ausüben, lebte als Kaufmann (Eisenbahnbau) in Görlitz (Niederlausitz) und beteiligte sich später an der liberalen „Frankfurter Zeitung". In Görlitz wurde Jonas Cohn am 2. Dezember 1869 geboren. Von seiner Familie sagt er: „Die alten Gebräuche sind uns bedeutungslos geworden, die alte Geschichte ehren wir, aber sie lebt uns nur, soweit sie in die Geschichte der Menschheit aufgenommen ist. Unserer Herkunft gedenken wir gerne, ohne auftrumpfenden Stolz, wie ohne falsche Scham."[10] Jonas Cohn verbrachte seine Kinder- und Jugendjahre im Berlin der Bismarck-ära, in seinen unveröffentlichten Erinnerungen eindrucksvoll beschrieben: das großstädtische Leben im Hause seines Onkels Louis Gottschalk, einem erfolgreicher Antiquitätenhändler, und die Familie Mühsam, mit der Cohn verwandt war. Sein Vetter war Erich Mühsam, Pazifist und Anarchist, in der Weimarer Republik bereits des Hochverrats angeklagt, 1934 im Konzentrationslager Oranienburg ermordet. Aus Görlitzer Kindertagen verband Cohn lebenslange Freundschaft mit dem Kunsthändler und Verleger Hugo Cassirer und dessen Bruder, dem Philosophen Ernst Cassirer. Cohn erzählt auch von seiner Schulzeit im Askanischen Gymnasium, seinen Studienjahren in Berlin, Leipzig und Heidelberg, über Lehrer und Studienfreunde. Er schreibt über antisemitische Vorkommnisse, über seine „Abkehr" vom Judentum und seinen Werdegang vom Naturwissenschaftler zum Philosophen. Cohn promo-

Haus der Großeltern
in Märkisch-Friedland

vierte 1892 bei dem Botaniker Simon Schwendener in Berlin, arbeitete von 1892–94 im Psychologischen Institut von Wilhelm Wundt in Leipzig, um sich 1897 bei Wilhelm Windelband und Heinrich Rikkert in Freiburg mit einer wertphilosophischen Arbeit zu habilitieren. Weder aber erhielt er ein Ordinariat an der Freiburger Universität noch einen Ruf an eine andere Hochschule. So blieb er schließlich bis 1933/34 „planmäßiger außerordentlicher" Professor für Philosophie und Pädagogik in Freiburg. Dass Cohn dank seiner wissenschaftlichen Leistungen Anspruch auf einen Lehrstuhl erheben konnte, war unbestritten. Einer der Gründe für sein Scheitern wurde nur im befreundeten Kollegenkreis offen ausgesprochen: während im 19. Jahrhundert die Taufe die Bedingung für eine Universitätskarriere war, nutzte man im Kaiserreich und der Weimarer Republik das (schein)demokratische Berufungsverfahren, um den Anteil jüdischer Professoren oder solcher jüdischer Herkunft nicht ‚zu hoch' werden zu lassen. Ein Beispiel ist der Jugend- und Studienfreund Ernst Cassirer, der in Marburg bei Hermann Cohen promovierte, der ihn auch bei seinem Habilitationsversuch unterstützte. Leipzig und München waren Juden so gut wie verschlossen, und in Straßburg glaubte man Rücksicht auf die antijüdische katholische Geistlichkeit nehmen zu müssen. Als Hermann Cohen 1912 emeritiert wurde, wurde sein Lehrstuhl nicht mit Cassirer, sondern mit dem Experimentalpsychologen Erich Jaenisch (1883–1940) besetzt, später Vertreter der „deutschen" Psychologie und als solcher 1936/37 Vorsitzender der „Deutschen Gesellschaft für Psychologie". Als die Neubesetzung eines Extraordinariats für Philosophie in Marburg vakant war, kam auch Jonas Cohn ins Gespräch. Auf Anfrage nannte 1917 der Freiburger Philosoph und Begründer der Phänomenologie Edmund Husserl einige Namen, „und: haben Sie nicht an J. Cohn gedacht? Freilich kein Historiker (trotz seiner außerordentlichen Kenntnisse in der philosophischen Weltliteratur), aber als Philosoph doch sehr schätzenswert, ein feinsinniger Vermittler der südwestdeutschen und Marburger Richtungen [des Neukantianismus], ein Mann von weitem Blick, von allseitiger reicher wissenschaftlicher Bildung, nach einer systematisch geschlossenen Weltanschauung strebend. Seine ‚Voraussetzungen und Ziele des Erkennens' enthalten ausgezeichnete Kapitel und auch seine sonstigen philosophischen Schriften lese ich mit Belehrung. Als akademischer Lehrer übt er bei seiner großen Lehrbegabung und seiner reichen Bildung eine vorzügliche Wirkung."[11] Diese Empfehlung blieb aber – wie weitere – folgenlos. Heinrich Rickert, Lehrer und Kollege in Freiburg, teilte Jonas Cohn vertraulich mit „Die Fakultät hat heute die Vorschläge für meinen Nachfolger gemacht. Für Sie und für [Georg] Simmel war nichts zu machen."[12] Rickert konnte Cohn weder damit trösten, dass niemand unfreundlich über ihn gesprochen habe, noch dass man Cohn ein Extraordinariat für Psychologie und Pädagogik anbieten wollte. Cohns Antwort fiel entsprechend aus: „Lieber Herr Professor, es war meine Absicht, zu Ihnen zu kommen, aber noch kann ich meine Ruhe nur bewahren, wenn ich mich mit Dingen beschäftige, die wichtiger als alles Akademische sind. Ich empfinde es als eine unverdiente Kränkung und als schweres Unrecht, dass die Fakultät eine Liste von vier Namen machte, ohne mich darauf zu setzen. Auch meine Aussichten bei auswärtigen Vacanzen werden dadurch sehr vermindert. Alles Weitere hängt davon ab, wer berufen wird und wie er sich zu mir stellt."[13] Zum Nachfolger Rickerts wurde Edmund Husserl berufen. Weitere Versuche von Freunden, wie dem Psychologen William Stern oder dem Historiker Ernst Hoffmann, Cohn eine ordentliche Professur zu verschaffen, scheiterten schon im Vorfeld. Stern, der einen Ruf an die Hamburger Universität erhalten hatte, hätte Cohn gern als seinen Nachfolger in Breslau vorgeschlagen. „Freilich, nach meinen Erfahrungen ist hier noch nie ein Jude durch einen Juden ersetzt worden; die Universität Breslau, die bei meinem Herkommen fünf jüdische Ordinarien hatte, ist seitdem systematisch entjudet worden. Mit mir geht der letzte jüdische Professor weg."[14] Wenige Jahre später bot sich das gleiche Bild, als Stern Cohn mitteilte, dass die Hamburger Universität trotz Revolution mehr als zwei jüdische Professoren, nämlich ihn und Ernst Cassirer, nicht ‚vertragen' könne. Cohn war enttäuscht, dass sein Judesein – hier von seinem Freund offen ausgesprochen – hinderlich für seine akademische Karriere war. Nach eigener Aussage hatte er sich bereits in seiner Studienzeit vom Judentum abgewendet, ohne sich doch einer anderen Religion zugehörig zu fühlen. Gleichwohl blieb er dem jüdisch-bürgerlichen Milieu der Familie, Freunde und Kollegen, von denen sich viele hatten taufen lassen,[15] stets eng verbunden. Dass er aber, der ein „Be-

Martin Heidegger und Edmund Husserl (Freiburg 1922)

kenntnis zur Geistesfreiheit“ ablegte, von seinem einstigen Schüler Franz Rosenzweig nicht verstanden wurde, traf ihn besonders schwer: „Wenn ich Rosenzweig-Rosenstock's Briefwechsel und Rosenzweigs Briefe[16] lese, so fühle ich mich zu Unrecht angegriffen; es wird dem, was ich bekenne und bin, der Autonomie und der Weltfrömmigkeit, … die Existenz abgesprochen. Aber Existenz hat, was sich in schwerer Lage bewährt. Ich habe mich und bin auf die Probe gestellt worden. … Und jetzt, wo eine widerliche Ehrenkränkung (schlimmer als die äussere Abgrabung der Existenz) uns trifft, bin ich doch nicht in Versuchung geführt worden, wieder ‚Jude‘ zu werden, wie so viele andere. Es ist eben einfach unwahr, dass das Bekenntnis zur Geistesfreiheit Willkür ist – es ist uns auferlegt, ist Schicksal für den einzelnen, der davon ergriffen wird.“[17]

„Aber jedes Gefühl der Zugehörigkeit fehlt“ – mit diesen Worten hatte Cohn einst sein Verhältnis zur jüdischen Religion beschrieben. Die Zugehörigkeit zu Deutschland wurde ihm aufgrund seines Judeseins abgesprochen. Was ihm blieb, war der „Glaube an den Geist“, so der Titel des letzten Vortrags, den er 1946 in England hielt. Dieser Glaube ist überkonfessionell, als „Weltfrömmigkeit“ der Geisteshaltung Goethes nahestehend, postuliert die Vernünftigkeit des Menschen und seine Verantwortung für die Welt, die Relativität des Geistes einer Zeit einerseits, wie den Glauben an überzeitlich gültige Werte. Die Annerkennung schließlich, dass es in Gottes Haus viele Wohnungen gibt, bestimmte Cohns Haltung gegenüber Andersgläubigen. Dieses Bekenntnis nach Krieg und Holocaust auszusprechen, mag aus heutiger Sicht befremden. Dieser Glaube hatte Cohn aber den Halt gegeben auch zu ertragen, dass er unter dem Rektorat des Kollegen Martin Heidegger 1933/34, ohne ein Wort des Bedauerns oder des Dankes, aufgrund des Gesetzes zur „Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“ zwangspensioniert und ihm 1938 das Betreten der Bibliothek zur „Vermeidung von Unzuträglichkeiten“ verboten wurde. Sein Wunsch war es nach Kriegsende nach Deutschland zurückkehren und am Wiederaufbau mitwirken zu können, doch er starb am 14. Januar 1947 in England. Sein Grab auf dem kleinen evangelischen Friedhof in Günterstal liegt dem von Edmund Husserl (1859–1938) gegenüber. Auch Husserl, protestantisch getauft, wurde als „Nicht-Arier“ ausgegrenzt und durfte wie Cohn die Universität nicht mehr betreten. Husserls Schüler und Nachfolger Martin Heidegger stellte 1933 den persönlichen Kontakt zu ihm ein, auch fehlte er bei Husserls Beerdigung, wie die meisten Kollegen der Fakultät. Jonas Cohn blieb dem älteren und erfolgreicheren Kollegen weiter verbunden: „Am 27. April [1938] starb nach langer Krankheit Edmund Husserl, ein weiser, gütiger Mensch, überzeugt, ja besessen von seiner Mission, die Philosophie durch Phänomenologie zur strengen Wissenschaft zu erheben. … Mir war er ein wohlwollender Kollege, ich liebte sein reines Wesen …“[18]

1 Führende Denker, Geschichtliche Einleitung in die Philosophie, 2. Aufl., Leipzig 1911
2 Der Sinn der gegenwärtigen Kultur. Ein philosophischer Versuch, Leipzig 1914..
3 Geist der Erziehung. Pädagogik auf philosophischer Grundlage, Leipzig 1919; Theorie der Dialektik. Formenlehre der Philosophie, Leipzig 1923
4 Wertwissenschaft, Stuttgart 1932.
5 Wirklichkeit als Aufgabe, posthum, Stuttgart 1955.
6 Selbst-Überschreitung. Grundzüge der Ethik entworfen aus der Perspektive der Gegenwart, posthum, Frankfurt/Bern 1986.
7 Erinnerungen zweiter Teil (15. 4. 1941 – 20.9.1943), S. 1–6.
8 Elise (Cohn), geb. Ebstein (4.4.1872 Murow (Oberschlesien) – 16.2.1953 Freiburg), Vater Glashüttenbesitzer, Besuch der mittleren und höheren Mädchenschule, externe Prüfung am Gymnasium Breslau 1900; Studium der Medizin bis zur medizinischen Vorprüfung Berlin, Wiedereinbürgerung 1948, Berufsbezeichnung Schriftstellerin.
9 Varia II (Fortsetzung) Annales vitae (1.1.1932 – 11.6.1946), S. 65, 67f.
10 Erinnerungen, Aufzeichnungen für meine lieben Kinder Eli und Hans (1914–1920), S. 1.
11 Brief von Edmund Husserl an Paul Natorp, 8. Juni 1917, Husserl-Archief te Leuven
12 Brief von Heinrich Rickert an Jonas Cohn vom 23. Dezember 1915, Jonas Cohn-Archiv, Sig. B 186-017.
13 Ebd., Anlage Briefentwurf vom 27. Dezember 1915.
14 Brief von William Stern an Jonas Cohn, o.D. (1915) Jonas Cohn-Archiv (Sig. B 223-067)
15 Seine Schwester Vally wie auch seine Frau Else wurden evangelisch, sein Sohn Hans hatte sich 1932 katholisch taufen lassen.
16 Erschienen 1935.
17 Tagebuch K (Klarheit aus der Fülle), 1935, S. 110f.
18 Varia II, S. 58f.

Wenn du eine Rose schaust …

Michael Brocke

Über zahllose Bücher gleitend kann sich der Blick der Fülle nicht mehr erwehren und ruht für einen Moment auf einer gemalten Rose, der Rose auf einem der unzähligen, Aufmerksamkeit heischenden, Buchumschläge: „Rosen-Sammlung Wilhelmshöhe“. Weiter. Nach Tagen taucht plötzlich eine Erinnerung auf – waren nicht in der Kasseler Ausstellung zum 100. Geburtstag des „großen Sohnes“ Franz Rosenzweig zwischen allerlei Artefakten hofjüdischer Kultur auch Rosenaquarelle des 18. oder 19. Jahrhunderts reproduziert? Hatte man denn die eindrucksvolle „Geschichte der Jüdischen Gemeinde Kassel“ mit ihrem ersten (und einzigen) Band von 1931 vergessen, die so voller Überraschungen steckte, so packend von „Kunst und Handwerk der Juden in Kassel“ zu schreiben wusste? Ihr Autor, Rudolf Hallo (1896–1933), Kunsthistoriker, Jugendfreund Rosenzweigs in Kassel und Gerhard Scholems im Münchener Studium, wurde ja nicht müde, den kunsthandwerklichen und künstlerischen Leistungen der „Hessen-Kasseler Gesamtjudenheit“ im 18. und 19. Jahrhundert nachzuspüren, um sie mit Kennerschaft ans Licht zu ziehen. Namen und Werke, die vergessen und vernachlässigt waren – und die nach 1932 verdrängt, zur Vernichtung bestimmt und ins Vergessen gestoßen wurden: Künstlerfamilien wie die Pinhas, die Fiorino und Rinald, an denen Hallo grundsätzliches zu erkennen vermochte:

„Mit einem absichtsvollen Nachdruck betonen wir aber bei diesem Erscheinen jüdischer Künstler – und für die Mechaniker, die Musiker, die Handwerker gilt entsprechend dasselbe – ihr Sichtbarwerden in dieser ihrer Eigenschaft als jüdische Künstler. Denn eben dies ist sowohl für die Juden wie für die Umwelt das Ungewöhnliche, Erregende und Neue, dass sie als Juden sich sehen lassen dürfen, gesehen werden und gesehen sein wollen! Sowohl die Generation vor der Emanzipation wie diejenige nach ihrer schwer erkämpften Einspielung leben in der Selbstverständlichkeit, sei es ihres jüdischen Im-Schatten-Bleibens, sei es ihres bürgerlichen Im-Lichte-Stehens … Die Früheren legen nicht Wert darauf, außerhalb ihres *jüdischen* Kreises gesehen zu werden, die späteren nicht, außerhalb ihres Kreises als *Juden* gesehen zu werden.“ Einer dieser Kasseler Künstler, den es jetzt farben- und formenfreudigen Anlass gibt zu erinnern, ist Salomon Pinhas (Bayreuth 1759–1837 Kassel), aus einer Familie mehrerer Generationen von Malern. Sein Vater Leo Pinhas (1727–1793) war ein angesehener Miniaturmaler am ansbachischen Hof, sein Sohn Hermann Pinhas, 1795 in Kassel geboren, wurde Kupferstecher, aber diente auch als „kriegsfreiwilliger kurhessischer Jäger von 1813“. Salomon Pinhas nun, der mit 24 Jahren in Kassel ansässig wurde, erhielt 1788 den Titel eines „Hof-Miniaturmalers“, aber der fürstlichen Akademie der Bildenden Künste nicht angehörig, welche vielmehr Pinhas mehrfach empfindlich schnitt.

Pinhas war „Auftragsmaler am Hof. Die äußeren Vorteile der Würde eines Hofmalers sollen gering gewesen sein. Sie bestanden in der Hauptsache in der Anwartschaft auf die bei Hof zur Ausführung vorgesehenen Arbeiten, gewissermaßen als ‚Hoffotograf‘ und Schriftenmaler bis hin zu den Tischkarten.“ (S. 12)

Landgraf Wilhelm IX. hatte eine „Rosen-Sammlung“ im bekannten Schlosspark angelegt, damals „Weißenstein“, heute „Wilhelmshöhe“ und von 1806 bis 1813 auch „Napoleonshöhe“ geheißen.

Salomon Pinhas erhielt irgendwann gegen Ende des 18. Jahrhunderts den Auftrag, sämtliche Rosenarten dieser Sammlung „nach der Natur“ zu aquarellieren. Das tat er mit Hingabe, bis 1806 der Landgraf vor dem französischen Eroberer flüchtete. Aber nach seiner Rückkehr als Wilhelm I., nunmehr Kurfürst, aus dem Exil, konnte Pinhas 1815 alle seine 133 Rosenblätter vollenden. Sein Fürst ließ sie zu einem Quartband binden, der später ins Kasseler Museum gelangte, doch nie veröffentlicht wurde. Kurfürst Wilhelm I. verstarb 1821, sein Hofmaler 1837; und als Kassel 1866 an Preussen fiel, war auch das Ende für die „Rosen-Sammlung Wilhelmshöhe“ selbst gekommen, wen wundert's. Doch die Rosen waren gemalt, ehe der Sturm

„Rosen-Sammlung zu Wilhelmshöhe“. Nach der Natur gemalt von Salomon Pinhas, Kurfürstlich Hessischer Miniaturmaler. 1815 (Studien zum Kulturerbe in Hessen, 2). Schnell & Steiner: Regensburg 2001, 220 S., 145 Farbabb., 24 x 31 cm, Ln. m. SU. ISBN 3–7954–1379–6, DM 99,80 (€ 66,-)

„Fürstengebet", 1792

sie entblättert. Ja, die erste deutsche Züchtung, die „Perle von Weissenstein" von Schwarzkopf, 1773, hat sogar im Kasseler Park wild überlebt, wurzelechte Rose unter Dornen. „Wenn du eine Rose schaust, sag', ich lass sie grüßen", könnte Salomon Pinhas dem zurufen, der sie allein dank seines Aquarells heute zu identifizieren wusste. Wie ja überhaupt die fürstliche Sammlung nur virtuell, in den reproduzierten und kommentierten Blättern überdauert, um den botanischen Systematikern einige Rätsel aufzugeben und sich neben den vielgerühmten Rosen eines Redouté zu behaupten.

Pinhas' Rosen aber hatte schon vor 70 Jahren Rudi Hallo in seiner jüdischen Geschichte Kassels besprochen; doch mussten sie in Kassel erst 1978 „wieder entdeckt" werden. Heute werden sie erstmals zur Gänze veröffentlicht – in bester Farbreproduktion und in allen Texten deutsch und englisch.

Da die Kassel-Hessener Geschichte aus Hallos Arbeiten von Pinhas und der „Rosen-Sammlung" wusste und wenige Tafeln auch in Reproduktion kannte, gerät man heute ins Sinnieren darüber, wie solche Schöpfungen entdeckt, verdrängt, vergessen und wieder entdeckt werden, darüber, welch tiefe Zäsur alle Lebensäußerungen zwischen „1931" und der Neuentdeckung durchtrennt hat. Das mindert nicht die Freude, die man allen Rosenliebhabern nachempfindet, denen nun Pinhas' Aquarelle zugänglich sind.

Wer allerdings hofft, hier auch über Leben, Werk und Wirken von Salomon Pinhas mehr zu erfahren, als aus zwei alten Aufsätzen und Hallo bekannt sein könnte, der sieht sich grob enttäuscht, denn nicht einmal dies ist aufgenommen worden.

Gewiss sind ihm einige Zeilen gewidmet, wird sein Name immer wieder erwähnt, aber der Wert von Leben und Werk scheint vor lauter gegenwärtiger Rosenliebe und historischer Rosenidentifikations- und -klassifikationsmühe nicht hinreichend genug zu sein, um ihm ein Kapitel dieses sonst so umsichtig gestalteten Bandes zu widmen. Immerhin, die Urkunde der Verleihung des „Hof-Miniatur-Mahler"-Titels durch Seine Durchlaucht nimmt eine ganze Seite ein (Abb. 1); das sprechende Porträt des ‚Roi de Westphalie' Jérome, der in Kassel residierte, und eine der Radierungen der königlich-westfälischen Uniformen, („die Fachkenner der Uniformgeschichte zum zuverlässigsten zählen, was erhalten ist", so Hallo 1931), möchten den aufkommenden Unmut beschwichtigen. Warum aber fast nichts zu seinem Un-Verhältnis zur höfischen Akademie, die zwar seine Unterstützungsbedürftigkeit zugab, ihn aber für überhaupt entbehrlich hielt (Hallo, S. 90, Anm. 21)? Warum nichts zu Hallos Hinweis auf Briefe aus Pinhas' Korrespondenz, deren Originale im Kasseler Landesmuseum sein müssten? Und unter den Abbildungen keine, die auf sein bewusstes Jude-Sein aufmerksam machen könnte, nicht die verlorenen Miniaturen der Mitglieder des Kasseler israelitischen Konsistoriums, wie die Israel Jacobsons, oder die der Rabbiner Steinhardt-Warburg und L. M. Berlin-Kassel; ja auch nicht einmal das elegant kalligraphierte deutsch-hebräische „Fürstengebet" von 1792, bekrönt mit dem pompösen Landeswappen, verziert von Löwen, die getragen werden von zarten Rosen – Rosen! Und Rosen natürlich von des Miniaturisten Pinhas' Hand, wie Hallo zu sehen lehrte. Diese synagogale Fürbitte für den Landesherrn gehörte allein schon seiner Rosen wegen in dieses Buch, das doch jenen und seine kluge Rosenlust in den Mittelpunkt stellt.

Fast zwei Jahrhunderte, nachdem sie zu einem kunstvollen Strauß gebunden wurden, mögen die Kasseler Rosen nicht so raffiniert und nicht botanisch so geschult gemalt wirken wie die von Pierre-Joseph Redouté, dem berühmtesten Rosenmaler. Doch sind sie – wie sich das für einen Porträtisten gehört – von Charakter und voll Ausdruck der Rosen-Persönlichkeit: „(Pinhas) hält ihre individuellen Züge fest, weniger die Summe der allen Rosen gemeinsamen Merkmale und damit den Typus" (S. 13).

Wir freuen uns daran, aber die gute Gelegenheit, hier den nicht ganz unbekannten und nicht unbedeutenden Kassel-Hessen-jüdischen Künstler endlich in einem schärferen Bild, und sei es nur in einer sorgfältigen Miniatur, erstehen zu lassen, sie ist vertan. Bei allem Vergnügen an den seltenen Blüten und Blättern, die uns zu kundigeren Rosenfreunden machen, und die nun Hessen-Kassels rosengärtnerischen Ruf spät in die Welt tragen – derjenige, der einst jene fürstliche Sammlung verewigte, die heute zum „Kulturerbe in Hessen" zählt, Salomon Pinhas, er hätte wahrlich mehr Aufmerksamkeit verdient, Beachtung als Mitglied einer nicht emanzipierten Minorität, als Persönlichkeit, als Kasseler „Hofjude", als jüdischer Künstler.

Siegel, 1931 – rosenumflort

Ins 21. Jahrhundert katapultiert Moses Mendelssohn in neuer Gesellschaft

Zu zwei Neuausgaben seiner Toraübersetzung

Christiane E. Müller

Endlich ist die erste jüdische Übersetzung der Tora ins Deutsche wieder erhältlich. Lange Zeit war sie nur in den Gesammelten Schriften von Moses Mendelssohn (der „Jubiläumsausgabe“) zu haben. Die einbändige Neuausgabe seines *Sefer Netiwot ha-Schalom* („Buch der Pfade des Friedens“) bietet die Mendelssohnsche Übersetzung, kritisch bearbeitet, ohne den hebräischen Text und die Kommentare, *Biur* und *Tikkun Sofrim,* der Erstausgabe von 1780–83.

Die Textgliederung orientiert sich an den 54 Parasch(ij)ot, den für die Toralesung bestimmten Wochenabschnitten des einjährigen Zyklus. Den Ansprüchen synagogaler Nutzung kommt auch der Anhang entgegen, der die Haftarot, Prophetenlesungen, sowie Gebete bringt. Handlich ist das Buch und überlegt gestaltet.

Die Revision beschränkt sich im wesentlichen auf orthographische und grammatische Aspekte. Die in hebräischen Lettern gedruckte Erstausgabe in Orthographie und Zeichensetzung heutigen Normen anzupassen liegt nahe. Dazu kommen Korrektur und Anpassung bei den Tempora, Modi und Kasus, äußerst selten auch Eingriffe in die Syntax, etwa durch Umstellung der Wortfolge. Mit seltenen lexikalischen Eingriffen entschied sich A. Böckler dazu, heute antiquiert und aufgesetzt wirkende Wörter und Wendungen zu ersetzen (Einleitung, S. 20 f.). Sie tut es in dem Bemühen, Rhythmus, Ton und Eleganz der Übersetzung nicht zu beschädigen. Eine gründliche Durchsicht also, die man angesichts des kompakten Bandes, des gut lesbaren, unverkennbar Mendelssohnschen Textes zu unterschätzen geneigt ist.

Gewiss verbindet die Überarbeitung „Altes und Neues“ (Einleitung, S. 13), doch bleibt das Neue an der Oberfläche und übermalt die Historizität des Textes allenfalls auf den ersten Blick. Als „Mendelssohn“ bleibt er ein Text seiner Zeit. Sprache und ästhetisches Empfinden unserer Zeit spiegelt er nicht wider (wie die Einleitung, S. 19, es wünscht) – was nicht heißt, dass wir ihn nicht als ästhetisch gelungen empfinden, was wir gern tun.

Mendelssohns Wortschatz, auch soweit er noch geläufig ist und damit von Böckler belassen wurde, hat heute andere Konnotationen als Ende des 18. Jahrhunderts – gleich, ob es um „Nation“, „Residieren“, „Untertanen“ oder „Denkzettel“ geht. Der „Denkzettel“ klingt zwar nicht antiquiert, bezeichnete aber seinerzeit nicht nur eine metaphorische „Maulschelle“, sondern meinte: „bey den … Juden, ein Zettel, worauf die zehen Gebothe geschrieben sind, Phylacterium“ (so Adelungs Wörterbuch von 1793 als die *erste* spezifische Bedeutung des Wortes). Deshalb hat Mendelssohn das *sikaron* in Ex 13,9 mit „Denkzettel“ übersetzt, worin ihm keiner der späteren Übersetzer folgt.

Da lexikalische Korrekturen den Text zwar reibungsloser lesbar, aber nicht wirklich „heutiger“ machen, fragt sich, ob man nicht besser den originalen Mendelssohn gebracht hätte. Revisionen sind zwiespältig und angreifbar, fordern stets die nächste heraus. Wie Übersetzungen generell. Böckler meint tatsächlich, dass Mendelssohns Übersetzungsprinzipien „denen der modernen Übersetzungswissenschaft in allem entsprechen.“ (Einleitung, S. 16). Dass Übersetzungen altern, und zwar weit schneller als die Originale, dürfte einer der wenigen Punkte sein, in denen die Exponenten der modernen Übersetzungswissenschaft sich einig sind.

Die Revision, maßvoll und zugleich mit dem Anspruch, einen heutigen Text zu gewinnen, stellt auch die Frage nach der Intention der Herausgeber. *Netiwot ha-Schalom* ist nicht nur ein deutscher Text aus dem 18. Jahrhundert und entsprechend veraltet, sondern auch ein jüdischer (mit dem *Biur*, den Mendelssohn als wesentlich für die Veröffentlichung ansah, im übrigen auch hebräischer) Text aus den 5530er/40er Jahren, als die erste Generation von Maskilim nach Wegen suchte, Aufklärung und Treue zur jüdischen Tradition theoretisch und praktisch miteinander zu vereinen. Ein Text also, der inhaltlich ebenso zeitgebunden ist wie sprachlich.

Da Mendelssohn am Beginn der Epoche von Emanzipation und Modernisierung steht, kann man ihn ebenso zum geistigen Vater der liberalen Bewegung erklären wie zu einem Vorläufer der neueren Orthodoxie. Entbehrt es aber nicht einer gewissen Tragikomik, dass Wortführer des jungen progressiven Judentums in Deutschland eine Übersetzung für den Synagogengebrauch einführen wollen, die schon in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts nicht nur unter Reformern als überlebt galt – wegen des konservativen Standpunkts des Übersetzers? Gerade in seiner Toraübersetzung zeigt sich Mendelssohn nämlich als Verteidiger der rabbinischen Tradition und ihrer Auslegung. Das hat die anfängliche Polemik altorthodoxer Kreise gegen die Übersetzung oft, auch für die spätere wissenschaftliche Rezeption, vergessen lassen. Men-

Sefer Netiwot ha-Schalom. Die Tora nach der Übersetzung von Moses Mendelssohn mit den Prophetenlesungen im Anhang. Herausgegeben im Auftrag des Abraham Geiger Kollegs und des Moses Mendelssohn Zentrums Potsdam von Annette Böckler, Jüdische Verlagsanstalt Berlin 2001. ISBN 3–934658–10–5, 528 S., DM 59,-

delssohn trat nicht nur an, die Autorität des massoretischen Textes gegen christlich motivierte Textkritik zu verteidigen, er stellte sich auch gegen ein allein am „einfachen Wortsinn“ orientiertes Bibelverständnis. Nicht nur die Halacha, auch die Aggada hat ihm zuweilen die Feder geführt. Diese Seite seiner Übersetzung entfaltet sich erst mit dem sie begleitenden *Biur,* der „Erklärung“. Man pflichtet T. Ben-Chorin (Vorwort, S. 8) in seinem wirklichkeitsfernen Wunsch bei, dass die nächste Ausgabe mit dem *Biur* gedruckt werden möge.

Mendelssohn bezeichnete in seiner Einleitung *pschat* (den „einfachen“ Wortsinn) und *drasch* (die rabbinische Auslegung) als gleichwertig und versprach, an sich dem *pschat* zu folgen, wie die mittelalterlichen Exegeten, die der *Biur* oft zitiert. Wo jedoch der *pschat* dem *drasch* widerspricht, wollte er nicht dem *pschat*, sondern dem *drasch* folgen (JubA 15,1, S. 40 f. und JubA 9,1, S. 60). Und das hat er auch getan. Damit sind seine Übersetzung wie auch ihre Revision gerade das nicht, was die Einleitung (S. 21) behauptet, nämlich eine „zuverlässige Wiedergabe des hebräischen Textes“. Zuverlässig in dem Sinne, dass man hebräischen und deutschen Text nebeneinanderlegen und in jedem übersetzten Vers den hebräischen unschwer wiederfinden kann, wie mit „Zunz“ oder „Tur-Sinai“, deren Übersetzungen unter anderem deshalb in den deutschsprachigen Gemeinden verbreitet sind. Mendelssohns Übersetzung enthält nicht wenige Wörter, Wendungen, gelegentlich Paraphrasen, deren Entsprechung man beim besten Willen im Hebräischen nicht findet.

Für die Wächter der Tradition freilich wurde Mendelssohn mit dem unaufhaltsamen Sprachwandel hin zum Deutschen zunehmend akzeptabel, ja „zuverlässig“ – angesichts neuer jüdischer Übersetzungen, die meist nicht mehr jene Verteidigung der Tradition boten, die für Mendelssohn selbstverständlich war. Zunächst ein Text der Maskilim, wurde *Netiwot ha-Schalom* im Laufe des 19. Jahrhunderts geradezu zum Text der Orthodoxie. Besonders in Süddeutschland, Hort der Tradition, anfangs kaum von Mendelssohn berührt, gab es zahlreiche Neuauflagen, und orthodoxe Rabbiner gehörten zu ihren Subskribenten (Lowenstein, S. 186–189). Auch in Osteuropa war die Übersetzung noch länger wichtig. Die Zahl ihrer Nachdrucke, revidierten Neuauflagen und Plagiate geht in die Dutzende.

Das waren publizistisch gesehen wilde Zeiten, als man hemmungslos nachdruckte, ältere Übersetzungen flüchtig überarbeitete und unter eigenem Namen veröffentlichte oder aber Übersetzungen markant veränderte und den eigenen Namen verschwieg, als man ältere Kommentare mit neueren Übersetzungen zusammendruckte und umgekehrt. An dieses Verfahren des 19. Jahrhunderts lässt eine weitere neue Toraausgabe denken.

Dieses weit größer angelegte Projekt hat sich ebenfalls mit Mendelssohn verbunden, wenn dies auch nicht sogleich zu erkennen ist. Gerät man zunächst an den zweiten oder dritten Band oder überblättert die Einleitungen des ersten Bandes, sucht man den Namen Mendelssohn vergeblich, obwohl es sich um die soeben besprochene Revision seiner Übersetzung handelt. Titelblatt oder Impressum vermerken es nicht. Das mag damit zusammenhängen, dass Kern dieses Werks der aus dem Englischen übersetzte „Plaut“ ist, der Torakommentar des Reform-Rabbiners W. Gunther Plaut (geb. Münster 1912).

Den letzten jüdischen Torakommentar (Genesis und Exodus) auf Deutsch hatte in den 1930er Jahren Benno Jacob verfasst. Mit dem „Plaut“ ist nun ein neuerer Kommentar im Handel.

Der hebräische Text (ein Letteris-Nachdruck?) ist in kürzere Studienabschnitte unterteilt, dem dreijährigen Lesezyklus ähnelnd, die jeweils kurz eingeleitet werden. Der von Böckler übersetzte und aktualisierte Plaut-Kommentar hat zwei Teile: die versbegleitenden Erklärungen zum Text und die längeren Passagen interpretierender Kommentierung. Jeder Abschnitt schließt mit einer „Literarischen Auslese“, Zitaten und Nacherzähltem aus der Weltliteratur, häufig aus dem Midrasch. Und alles das wird vom revidierten Mendelssohn begleitet.

Der Anhang bietet die Haftarot, ebenfalls zweisprachig und mit Kommentar. Deren deutsche Übersetzung basiert wie im einbändigen Mendelssohn auf der Bibelübersetzung von Simon Bernfeld (1902), die Mendelssohnschem Stil angepasst werden sollte. Der Anhang versammelt auch Anmerkungen zum Kommentar, jene zu Leviticus mit vielen Druckfehlern geschlagen. Kein Schreibfehler sind leider die durch Leviticus geisternden „Heiden“, für Bambergers „Gentiles“ (Nichtjuden). Alle Bände sind, mit Abbildungen verziert, liebevoll gestaltet.

Die Paarung der Übersetzung von 1780 und des

Die Tora in jüdischer Auslegung. Hrsg. v. W. Gunther Plaut. Mit einer Einleitung von Landesrabbiner Walter Homolka. Autorisierte Übersetzung und Bearbeitung von Annette Böckler [bisher 3 Bde.: Bereschit, Schemot, Wajikra], Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus 1999–2001. ISBN 3-579-02645-3 (Gesamtwerk)

The Torah. A Modern Commentary, Union of American Hebrew Congregations, New York 1981; Commentaries by W. Gunther Plaut [Gen, Ex, Num, Dtn], Bernard J. Bamberger [Lev], Essays on Ancient Near Eastern Literature by William W. Hallo

Sandler nennt 17 Ausgaben von Übersetzung plus *Biur* und 7 von Übersetzung ohne *Biur,* teilweise mit anderen Komentaren gedruckt (S. 163–184 und 186–188). Eine mit Fragezeichen versehene Zusammenstellung bei Lowenstein zählt 30 weitere Ausgaben bis 1852 (S. 186 f. und 190–192). Weinberg kennt 27 Gesamt- und Teilausgaben in rund 100 Jahren nach der Erstausgabe (JubA 15,1, S. CIII–CXII).

Lev 19,8 in Mendelssohns (oben außen) Original

Kommentars von 1980 überrascht. Das Ergebnis zeigt allerdings, dass man zwei neuzeitliche Jahrhunderte nicht ungestraft überspringt. Und die jüdische Auslegung ist ein weites Feld, auf dem man auch einmal zwei Ausleger aufgreifen kann, die sich nichts zu sagen haben, ja sich der Vermählung vehement verweigern.

Plaut bezog sich in seinem Kommentar auf die beigegebene englische Übersetzung der Jewish Publication Society, New Jewish Version (fortan NJV). Das bleibt auch für den übersetzten Plaut so, bis auf gelegentliche Hinzufügungen und Änderungen. Und so steht er nun neben einer Übersetzung aus dem 18. Jahrhundert, die einst ihren ganz eigenen Kommentar um sich hatte. W. G. Plaut selbst hat dieses mangelnde Zusammenspiel ebenso erkannt wie die Problematik eines Mendelssohn zum Gemeindegebrauch. Sein Vorwort (Bd. I, S. 11) distanziert sich vorsichtig: „Obwohl der Mendelssohn-Text einen erkennbar antiken Klang hat, hat er seinen geehrten Platz in der Geschichte. … Was den wissenschaftlichen Wert seiner Übersetzung im Licht der modernen Bibelwissenschaft betrifft, so sei betont, dass unser Kommentar in gewisser Weise unabhängig von der verwendeten Übersetzung ist, da er letztlich versucht, das hebräische Original zu interpretieren."

Die Übersetzerin war bemüht, das der unfreiwilligen Paarung innewohnende Konfliktpotential zu entschärfen. Sie sucht die Mendelssohnsche Übersetzung zu relativieren. Böckler bietet versbegleitend weitere Übersetzungsmöglichkeiten an, weitaus häufiger als Plaut. Sie nutzt dazu die Übersetzungen von Zunz, Tur Sinai und Buber-Rosenzweig, auch die NJV. Gern bietet sie ihre Varianten auch ohne Quelle: „andere", „möglich wäre auch", „oder", „genauer", „wörtlich". So interessant Übersetzungsangebote sind, so sehr verlangen sie nach Auseinandersetzung. Sie stehen aber meist kommentarlos und auch ohne Beziehung zu Mendelssohns Text, der aus guten Gründen so und nicht anders lautet. Sollte der Leser nicht gern Detektiv spielen und nicht zufällig eine kleine judaistische Bibliothek einschließlich Mendelssohns *Biur* dabeihaben, so kann er mit den Varianten nicht viel anfangen. Übersetzen erscheint so zuweilen als etwas Beliebiges. Wieviel Relativierung ist erträglich, wenn man, nicht hebräischkundig, sich nicht selbst eine Meinung zu bilden vermag? Und diese Ausgabe setzt ausdrücklich keine Hebräischkenntnisse voraus (Bd. I, S. 29).

Wie die Varianten ein Moment des Zufälligen in sich bergen, so wirkt auch ihre Verteilung über den Text zufällig. Mendelssohn darf ungestört paraphrasieren, solange er sich nicht mit dem Plautschen Kommentar beißt. Einige der kühnsten Paraphrasen Mendelssohns werden gar nicht angesprochen, weil hier Plaut mit der „wörtlichen" NJV an seiner Seite nichts zu kommentieren hatte. Mendelssohn wird in der Regel erst dann relativiert, wenn er mit Plaut bzw. der dort herangezogenen NJV in Widerspruch gerät. Um Plaut möglichst unverändert zu bringen, werden unpassende Mendelssohnsche Worte im textbegleitenden Kommentar ignoriert und dafür Varianten angeboten, die besser zu Plaut passen. Niemand erwartet vom amerikanischen Plaut-Kommentar, dass er sich mit einer 200 Jahre alten deutschen Übersetzung auseinandersetzt, die sich in ihrer Traditionstreue nur selten mit dem Plautschen Verständnis der Tora trifft. Man erwartet aber die Auseinandersetzung von einem ins Deutsche übersetzten Kommentar, der den Lesern diese Toraübersetzung anbietet – als „zuverlässige Wiedergabe des hebräischen Textes" (Bd. I, S. 31). Weitaus souveräner hätte „der Plaut" verändert werden müssen, um Mendelssohn – und der Leserschaft – gerecht zu werden.

Ansätze dazu, den Kommentar im Hinblick auf Mendelssohn zu überarbeiten, gibt es durchaus. Die Übersetzerin fügte Verweise, Fußnoten und Anmerkungen ein. Leider bleiben diese Bemühungen für die ersten beiden Bände in einem rudimentären Stadium stecken. Für Genesis und Exodus ist die Verkittung von „Mendelssohn" und „Plaut" allzu hastig vollzogen worden, und der Schnellkitt hält der Belastung genauer Lektüre nicht stand.

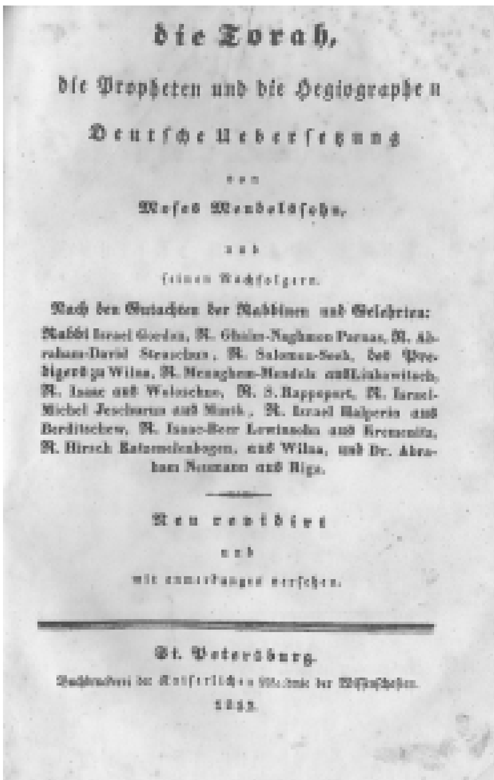
Da zu den gedachten Nutzern auch solche zählen, „die das hebräische Original (noch) nicht verstehen" (Bd. I, S. 29), kann der versbegleitende Kommentar auf hebräische Wörter nur dann Bezug nehmen, wenn er sie zuvor übersetzt. Nur stimmt diese versbegleitend von Böckler gebrachte Übersetzung oft nicht mit der Mendelssohnschen überein, sondern entspricht der NJV. Warum wohl? Ist Mendelssohn doch nicht zuverlässig genug? Wer kein Hebräisch versteht und auf Mendelssohn angewiesen ist, muss sich gelegentlich zusammenreimen, welches Wort gemeint ist.Unlösbar wird die Aufgabe, wenn der Kommentar auf andere Bibelverse mit derselben hebräischen Wendung verweist,

die Mendelssohn aber anders übersetzt hat. Man findet die Parallele nicht. So Gen 17,1, wo Mendelssohn *tamim* mit „ungeteilten Herzens" wiedergibt. Plaut verweist auf Gen 6,9, wo ebenfalls *tamim* steht (NJV hat beide Male „blameless") – nur hat Mendelssohn in Gen 6,9: „aufrichtig".

Vorteile, die der Mendelssohn-Text bringen könnte, wenn er einmal so interpretiert, wie Plaut es für richtig hält, werden verspielt. So Ex 31,13 (*ach et-schabtotai tischmoru*): Der Original-Plaut kritisiert die NJV („Nevertheless, you must keep My sabbaths"), „die späterem jüdischem Verständnis folgt" (siehe Raschi). Plaut schlägt anstelle „nevertheless" für *ach* die Übersetzung „above all" vor. Mendelssohn geht hier einmal nicht mit Raschi, sondern übersetzt *ach* als „vor allen Dingen"; genau so, wie Plaut es vorschlägt. Böckler ignoriert die seltene Harmonie Plaut-Mendelssohn, klebt hinter das Stichwort „Vor allen Dingen" den Original-Kommentar ein, dessen Übersetzungsschelte nicht mehr passt.

Wo die mangelnde Übereinstimmung von Mendelssohn und NJV/Plaut nicht ins Auge sticht, wird über Mendelssohns Interpretation oft hinweggesehen und der unveränderte, nicht passende Plaut-Kommentar geboten. In Gen 28,20–22 (Jakobs Gelübde; eine Konditionalperiode) sah Mendelssohn (mit Raschi) die Folge der zahlreichen Wünsche Jakobs erst in Vers 22: „… (21) wenn ich ferner wohlbehalten in meines Vaters Haus zurückkomme und der Ewige mir als Schutzgott beistehen wird, (22) dann …". Andere, so bereits Ramban (und auch NJV) sehen den Nachsatz schon in Vers 21: „… (21) and if I return safe … – the LORD shall be my God." Hierauf bezieht sich der auslegende Plaut-Kommentar inhaltlich. Eine Fußnote verweist auf die, von der NJV nicht verwirklichte, andere Übersetzungsmöglichkeit, die den Sinn gravierend verändert. Doch diese nur angegebene und nicht weiter interpretierte Möglichkeit ist, wenn auch in anderen Worten, die Mendelssohnsche Übersetzung! Absurd: Wir haben eine Übersetzung. Dazu haben wir einen Kommentar, der die Stelle offensichtlich anders versteht (wie, erfährt man nur mit dem englischen Original). Dieser für Mendelssohn-Leser etwas verwirrende Kommentar hat eine Fußnote, die uns sagt, dass man die Stelle auch anders verstehen könnte. Zur Fußnote gibt es eine Anmerkung, die nach hinten verweist. Dort wird mitgeteilt, dass so z. B. der Kommentar des Malbim die Stelle verstanden habe. Aber so haben wir es doch von Anfang an gelesen, bei unserem zuverlässigen Mendelssohn!

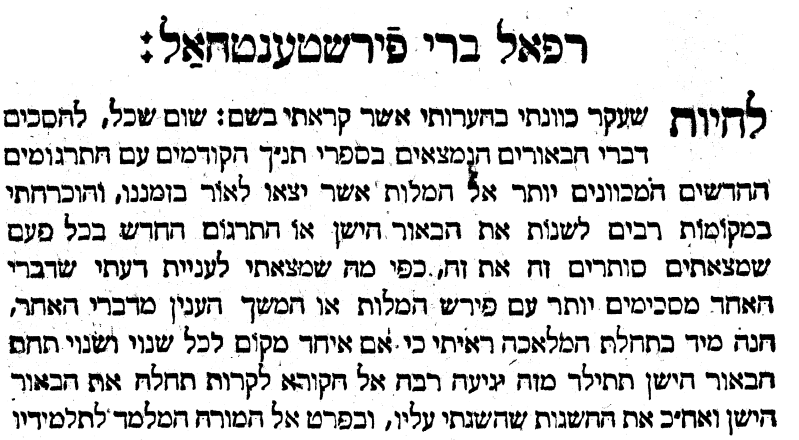
Eine Revision von vielen: St. Petersburg 1852 – das kaiserliche „Ministerium für Volksaufklärung" als Herausgeber


die Torah,
die Propheten und die Hegiographen
Deutsche Uebersetzung
von
Moses Mendelssohn,
und
seinen Nachfolgern.
Nach den Gutachten der Rabbinen und Gelehrten:
Rabbi Israel Gordon, R. Chaim-Naghman Parnas, R. Abraham-David Straschun, R. Salomon-Sech, des Predigers zu Wilna, R. Menaghem-Mendels aus Liubawitsch, R. Isaac aus Woloschin, R. S. Rappoport, R. Israel-Michel Jeschurun aus Minsk, R. Israel Halperin aus Berditschew, R. Isaac-Beer Lewinsohn aus Kremenitz, R. Hirsch Katzenelenbogen, aus Wilna, und Dr. Abraham Neumann aus Riga.
Neu revidirt
und
mit Anmerkungen versehen.
St. Petersburg.
Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.
1852.

Nicht immer wird Mendelssohn einfach ignoriert, er kann auch missverstanden werden. Gen 22,1: Mendelssohn übersetzt *nisa* als „versuchte", das für diese Stelle im *Biur* ausdrücklich von „prüfen" unterschieden wird. Böckler macht das zunichte: „Versuchte. Ein altes deutsches Wort für ‚jemanden auf die Probe stellen'". So auch im Kommentarabschnitt „Die Prüfung" (NJV für *nisa*: „put … to the test"). Zwar wird Mendelssohns „Versuchung" in Klammern dazugegeben, aber nur als altmodisches Synonym.

Ein Dauerkonflikt besteht zwischen Mendelssohns Interpretation des Tetragramms als „der Ewige" oder „das ewige Wesen" und Plauts Neigung, JHWH nicht zu übersetzen oder mit der NJV „the LORD" zu sagen. Die deutsche Ausgabe verzichtet auf eine Vermittlung zwischen diesen Welten. Der deutsche Plaut-Kommentar übersetzt JHWH nun zwar in der Regel als „der Ewige"/„das ewige Wesen", doch Plauts Interpretationslinien beziehen sich in keiner Weise auf diese Mendelssohnsche Prägung. Plaut nimmt auf die im Amerikanischen durchaus verbreitete Übersetzung „the Eternal" nicht Bezug, nicht einmal in den längeren Kommentaren zu den Namen Gottes bei Gen 2, Ex 3 und Ex 6, ein Zeichen dafür, wie fern ihm diese Auslegung liegt.

Auch hier sucht Böckler zu mildern: Zu den für das Verständnis des Tetragramms wesentlichen Stellen Ex 3,14 und Ex 6,3 bietet sie nach dem Plaut-Kommentar auch einen Auszug aus dem Mendelssohnschen *Biur*. Eine Beziehung zwischen Mendelssohns eigenwilliger Übersetzung von Ex 3,14 und dem Plaut-Kommentar wird aber nicht hergestellt – weil es sie nicht gibt. Die NJV hat in Ex 3,14 „Ehyeh-Ascher-Ehyeh", Plaut nennt den Kommentarabschnitt dazu „The Divine Name Ehyeh" und lässt *ehje* auch im folgenden unübersetzt. Zu Be-



רפאל ברי פירשטענטהאל:

לחיות שעקר כוונתי בהערותי אשר קראתי בשם: שום שכל, להסכים
דברי חבאורים הנמצאים בספרי תניך הקודמים עם התרגומים
החדשים המבוונים יותר אל המלות אשר יצאו לאור בזמננו, והוכרחתי
במקומות רבים לשנות את הבאור הישן או התרגום החדש בכל פעם
שמצאתים סותרים זה את זה, כפי מה שמצאתי לעניות דעתי שדברי
האחד מסכימים יותר עם פירש המלות או המשך הענין מדברי האחר,
חנה מיד בתחלת המלאכה ראיתי כי אם איחד מקום לכל שנוי ושנוי תחם
חבאור הישן תחילה מזה יגיעה רבת אל הקוראי לקרות תחלה את הבאור
הישן ואחיב את התשגות שהשגתי עליו, ובפרט אל המורה המלמד לתלמידיו

Raphael Fürstenthal rechtfertigt sich, *Or le-Jisrael*, Krotoschin 1839

ginn des deutschen Plaut-Kommentars wird nun JHWH als „das ewige Wesen" eingeführt, als äußerst oberflächliche Anpassung an Mendelssohn. Schon das *ehje* wird nicht mit Mendelssohn übersetzt, sondern als „Ich bin!" – weder Mendelssohn noch Plaut. Im weiteren bleibt der deutsche Plaut dann nah an seinem Original und schreibt meist nur „JHWH" und „Ehje"; er plädiert dafür, beide Namen nicht zu übersetzen. Dafür spricht gewiss vieles, nur nicht Mendelssohn, da für diesen JHWH sich gerade in Ex 3,14 erklärt, *ehje* also kein neuer Gottesname ist, sondern auf die Bedeutung des Tetragramms selbst zielt. Das macht Mendelssohns paraphrasierende Übersetzung deutlich: *ehje ascher ehje* – „ich bin das Wesen, welches ewig ist", und weiter: *ehje schelachani alechem*: „das ewige Wesen, welches sich nennt Ich bin ewig hat mich zu euch gesandt". Diese Sicht spielt im Original-Plaut nicht einmal in einer Fußnote eine Rolle. Für Plaut ist Mose dem Wesen Gottes am Dornbusch nicht nähergekommen, während für Mendelssohn gerade dort das Wesentliche gesagt ist. An den interpretatorischen Gegensätzen muss jeder Kittungsversuch scheitern.

Ähnlich schief ist Ex 6,3 (*u-schmi jhvh*): NJV sagt „My name *jhvh*". Die deutsche Übersetzung bietet Mendelssohns „Aber mit meinem Wesen, welches unendlich und allgegenwärtig heißt". Der deutsche versbegleitende Plaut stellt dem kommentarlos eine völlig andere, die „wörtliche" Übersetzung entgegen – „mit meinem Namen JHWH", Mendelssohns Auslegung wegwischend. Dazu dann aber der längere Plaut-Kommentar mit der bemerkenswerten Überschrift „Mein Name ‚Ewiger' (*jhvh*)" – ein kurioser Mix aus Mendelssohn und NJV. Für Mendelssohn heißt Gott nicht „das ewige Wesen" im Sinne eines Eigennamens, er ist es.

Die mehrbändige „Tora in jüdischer Auslegung" möchte „Mendelssohns Toraübersetzung zu neuem Leben" erwecken (Bd. I, S. 29). Was der einbändigen Ausgabe von *Netiwot ha-Schalom* gelungen ist, ist im „Mendelssohn-Plaut" gescheitert: Mendelssohn verschwindet im „Plaut" – relativiert, missverstanden und ignoriert. Er wird weder als Übersetzer sprich Interpret ernstgenommen noch kann sein Text durchweg als dienender seinen Platz behaupten. Mendelssohn hat so „zuverlässig" übersetzt, wie es jeder andere jüdische Bibelübersetzer nach 1780 und überhaupt ein jeder Übersetzer für sich in Anspruch nimmt. Aber für den Plaut-Kommentar ist zuverlässig und sicher nur eines: „Mendelssohn" ist als Referenztext untauglich. Bleibt also die Übersetzung des amerikanischen „Plaut" ins Deutsche. Mit einer Übersetzung wie der von Zunz wäre man besser bedient gewesen und hätte heute ein schlüssigeres, verständlicheres Gesamtwerk. Aber die Versuchung, sich mit einem besonders klangvollen Namen zu verbinden, war vielleicht stärker als die rationale Prüfung der Idee. Seltsam nur, dass der berühmte Name das Titelblatt gar nicht schmückt. Die Kuriosität eines „Mendelssohn-Plaut" hat dies jedoch nicht erspart.

Auch das hat seine Parallelen im 19. Jahrhundert: Als Raphael Fürstenthal 1839–43 eine Gesamtbibel *Or le-Jisrael* herausgab, verband er den *Biur* mit einer neuen Übersetzung, der von Joseph Johlsohn, einem erbitterten Gegner der Mendelssohnschen. Fürstenthal mühte sich redlich, die beiden zur Übereinstimmung zu bringen, doch musste sein origineller Versuch ab und an absurd enden. Weder Mendelssohns noch Johlsohns Name erscheinen auf dem Titelblatt (Sandler, S. 184–186).

Man möchte dem neuen „Mendelssohn-Plaut" zu seinem Enthusiasmus mehr Experimentierfreude wünschen – mehr Mut dazu, die verwendeten Texte nicht halbherzig zusammenzukleistern, sondern sie zunächst erst einmal „auseinanderzunehmen", sich so auf den Weg zu machen zu einem neuen, eigenen Text für dieses Jahrhundert, auf den langen Weg zu einer heutigen deutschen Übersetzung der Tora.

Zitierte Literatur

JubA: Moses Mendelssohn: *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, begonnen von I. Elbogen, Bde. 9 (Pentateuchübersetzung in deutscher Umschrift, bearbeitet von Werner Weinberg) und 15–18 (Der Pentateuch, bearbeitet von W. Weinberg), Stuttgart/Bad Cannstatt 1990 und 1993.
Sandler: Perez Sandler: *Mendelssohn's Edition of the Pentateuch* [hebr.], Jerusalem ^{2}1984.
Lowenstein: Steven M. Lowenstein: „The Readership of Mendelssohn's Bible Translation", *Hebrew Union College Annual* 53 (1982), S. 179–213.
Plaut: *The Torah. A Modern Commentary*, edited by W. Gunther Plaut, Union of American Hebrew Congregations, New York 1981.
NJV: *The Torah. The Five Books of Moses. A New Translation of the Holy Scriptures According to the Masoretic Text* [New Jewish Version], The Jewish Publication Society, Philadelphia 1962 (2., überarbeitete Aufl. 1967).

„Das abnormale Geschäft ist plötzlich das normale Geschäft“

Barbara Mattes

Gerald D. Feldman: „Die Allianz und die deutsche Versicherungswirtschaft im Nationalsozialismus 1933 bis 1945“. Aus dem Englischen von Karl Heinz Siber. Verlag C.H. Beck, München 2001. 731 S., 38 Abb., 78,00 DM.

Im Jahr 1997 beauftragte der Versicherungskonzern Allianz den renommierten amerikanischen Wirtschaftshistoriker Gerald D. Feldman, eine Geschichte des Unternehmens im Dritten Reich zu schreiben. Dies geschah nicht zuletzt unter dem Eindruck amerikanischer Sammelklagen, eines sinkenden Aktienkurses und von Presseberichten, die Allianz sei an der Versicherung SS-eigener Betriebe in Konzentrationslagern beteiligt gewesen. Die Allianz stattete Feldman mit Geld, Hilfskräften und dem freien Zugang zum Firmenarchiv aus. Die fast völlige Zerstörung der Aktenbestände der Allianz im 2. Weltkrieg, insbesondere der Akten der Vorstandsebene erschwerte die Untersuchung. Fündig wurde Feldman allerdings in den im Bundesarchiv aufbewahrten Akten des Reichsaufsichtsamtes für Privatversicherung, von besonderem Wert waren die Akten des Reichswirtschaftsamtes im Moskauer Sonderarchiv, sowie der Aktenbestand der Münchner Rückversicherungs-Gesellschaft AG. Es standen auch Vernehmungsprotokolle aus der Nachkriegszeit, Entnazifizierungsakten und die persönlichen Erinnerungen ehemaliger Allianz-Direktoren, u. a. von Kurt Schmitt, zur Verfügung, Quellen, die wohl eher geeignet sind, Verdrängungsmechanismen aufzuzeigen. Schon der frühe Kontakt der Allianzspitze zu den NS-Größen stellt sich in den Erinnerungen ganz anders dar, als Feldman ihn anhand anderer Quellen belegen kann. Noch bevor die Wahlen 1933 gewonnen waren, suchten die Direktoren der Allianz die Nähe von Göring und Hitler, um im Sinne ihrer Versicherung Einfluss auf die möglichen neuen Machthaber zu nehmen. Der Generaldirektor der Allianz, Schmitt, äußerte 1933, der jüdische Einfluss auf die Wirtschaft müsse zurückgedrängt und die Umwandlung jüdischer in nichtjüdische Firmen gefördert werden. 1934 wurde Schmitt Hitlers zweiter Reichswirtschaftsminister. Als Beigabe erhielt der von Feldman als eitel, optimistisch, sehr ehrgeizig und politisch naiv charakterisierte Schmitt einen SS-Rang und die dazugehörige Uniform, die er gerne und oft trug, „weil er eine so gute Figur darin machte.“ Schmitt trat zwar 1935 aus gesundheitlichen Gründen von seinem Amt zurück, doch bemühte sich die Allianz weiter, die Politik des „Dritten Reiches“ in ihrem Sinn zu beeinflussen. Ein besonders unrühmliches Kapitel ist das Taktieren der Versicherungsgesellschaften in der Folge der „Reichskristallnacht“, das von Feldman eindringlich und mit großer Quellennähe geschildert wird. Die Frage, ob es sich bei dem Pogrom um einen Aufruhr gehandelt hatte, der in den allermeisten Fällen nicht versichert war, war von höchster politischer Brisanz. Feldman schildert die Konferenz, die sich am 12. November 1938 in Anwesenheit von Göring und Goebbels im Luftfahrtministerium mit den durch die „Kristallnacht“ verursachten wirtschaftlichen Schäden beschäftigte, mit großer Eindringlichkeit: „(Hilgard referierte) über das Glasproblem, indem er darauf hinwies, dass die Schaufenstergläser nicht aus Böhmen, sondern aus Belgien kamen (...) nach seinen Vermutungen in Deutschland selbst nur Schaufensterglas im Wert von drei Millionen Mark zur Verfügung stand, was bedeutete, dass ungefähr die selbe Summe für die Einfuhr belgischen Glases aufgewendet werden musste. Es kämen, wenn man alle Schäden zusammenrechne, 25 Millionen RM zusammen, was für die Versicherungswirtschaft eine „große Katastrophe“ sei. Göring indessen gab jetzt alle Rücksichten auf: Er hätte sich gewünscht, dass anstelle der Zerstörung so vieler Sachwerte 200 Juden umgebracht worden wären.“

Auf das Novemberpogrom folgten gesetzliche Bestimmungen, die die Verfolgung der Juden noch-

Unseren herzlichen Dank sprechen wir dem Bundesministerium des Innern aus, das diese festlich erweiterte Ausgabe ermöglicht hat.

IMPRESSUM

Herausgeber: Salomon Ludwig Steinheim-Institut für deutsch-jüdische Geschichte an der Gerhard-Mercator-Universität Duisburg **ISSN:** 1436-1213 **Redaktion**: Michael Brocke (V.i.S.d.P.), Harald Lordick, Barbara Mattes **Grafikdesign**: kommunikationsdesign thekla halbach und thomas hagenbucher, Düsseldorf **Layout:** Harald Lordick **Anschrift der Redaktion**: Geibelstraße 41, 47057 Duisburg, Tel: 0203/370071-72; Fax: 0203/373380; E-Mail: kalonymos@steinheim-institut.de Internet: http://www.steinheim-institut.de **Druck**: Brendow Printmedien, 47443 Moers **Versand:** Vierteljährlich im Postzeitungsdienst, *kostenlos* **Spendenkonto:** 238 000 343, Stadtsparkasse Duisburg, BLZ 350 500 00

Das während der „Reichskristallnacht" zerstörte Kaufhaus Uhlfelder in München, Rosental 12 am 10. November 1938

mals wesentlich beschleunigten. Am 12. November traten drei Verordnungen in Kraft: Die „Verordnung zur Wiederherstellung des Straßenbildes bei jüdischen Gewerbebetrieben" bestimmte, „dass sämtliche ... Aufräum-, Reinigungs- und Reparaturarbeiten von den Juden zu leisten waren und dass alle Versicherungsverträge, aus denen Juden mit deutscher Staatsbürgerschaft Entschädigungsansprüche ableiten konnten, an den Staat abgetreten werden mussten. Die zweite Verordnung legte den deutschen Juden eine „Sühneleistung" in Höhe von einer Milliarde RM auf, jeder der über ein Vermögen in Höhe von 5000 Reichsmark oder mehr verfügte, musste 20 Prozent dieses Vermögens abführen. Alle Versicherungsleistungen mussten direkt an die Finanzämter überwiesen werden und mit den Beiträgen der betreffenden Juden zur „Sühneleistung" verrechnet werden. Drittens folgte noch „die Verordnung zur Ausschaltung der Juden aus dem deutschen Wirtschaftsleben", nach der vom 1. Januar 1939 an kein Jude mehr eine Firma besitzen oder leiten durfte."

Hilgard, der Allianz-Mann und Leiter der Reichsgruppe Versicherungen, hatte auf eine Lösung gehofft, bei der die Versicherungen mit Rücksicht auf das ausländische Geschäft zahlten, das Geld aber dann mit Hilfe des Staates von den jüdischen Versicherten zurückbekämen. Er bestritt dies in seinem Entnazifizierungsverfahren und schrieb sich eine ganz andere Rolle zu. Er sei gegen die NS-Politik gewesen, wegen der Schäden, die sie für die Versicherungen mit sich brachte, Schäden in Höhe von knapp 50 Millionen Reichsmark waren gemeldet worden, und das Reichsfinanzministerium habe mit ihm „sozusagen im Namen der geschädigten Juden" verhandelt. Tatsächlich argumentierte Hilgard, das Novemberpogrom sei vielleicht kein öffentlicher Aufruhr gewesen, aber wohl so etwas wie ein Erdbeben und damit nicht versichert. In einem Rundschreiben an die Mitgliedsfirmen des Reichsverbandes unterzeichnet von Hilgard und Allianz-Direktor Goudefroy heißt es: „Durch die Verordnung vom 12. November 1938 ist das gesamte, also auch das deutsche oder staatenlose Judentum an dem Pariser Mord [die Ermordung des Diplomaten von Rath durch Herschel Grynszpan, einen polnischen Juden] und damit an der Provokation des deutschen Volkes schuldig gesprochen worden. Wenn der Provokateur das provozierte Ereignis herbeiführt, muss er es sich gefallen lassen, ebenso behandelt zu werden wie der Täter selbst. Es geht nicht an, den politisch verurteilten Juden versicherungsrechtlich als unschuldig zu behandeln. Infolgedessen ist den deutschen und staatenlosen Juden gegenüber der Einwand der vorsätzlichen, zumindest aber der grob fahrlässigen Herbeiführung des Versicherungsfalls gerechtfertigt. Damit entfallen alle Versicherungsansprüche. ... Die Vergeltungsaktion gegen die Juden hat den Charakter einer vom Staat gebilligten Strafe. Es würde dem allgemeinen Rechtsempfinden in höchstem Maße widersprechen, wenn die deutschen Versicherungsgesellschaften den Juden die diesen auferlegte Sühne abnehmen müssten." Das Verhalten der Versicherungsgesellschaften legt Zeugnis ab von der Pervertierung geschäftlicher und persönlicher Moral. Hilgard schreckte auch nicht davor zurück, die Lügen des Regimes für die Zwecke der Versicherungsgesellschaften zu instrumentalisieren und für die Verschärfung der gegen die Juden gerichteten Maßnahmen einzutreten. An das Los der Juden, die den Versicherungsgesellschaften vertraut hatten, wurde kein Gedanke verschwendet, ihr Interesse zu keinem Zeitpunkt vertreten. Unter dem Eindruck dieser Erfahrungen erscheint es naheliegend, dass die deutschen Juden zum einen kein großes Zutrauen mehr in ihre Lebensversicherungspolicen hatten und zum anderen dringend Geld benötigten um Sondersteuern und diskriminierende Abgaben zu bezahlen und natürlich um auszuwandern. Und so wurden insbesondere in den Jahren 1937–39 viele Lebensversicherungen rückgekauft oder, nach 1941, vielfach konfisziert. Es stellt sich also kaum, wie Feldman schreibt, die Frage nach noch auszuzahlenden Lebensversicherungspolicen jüdischer Versicherter aus dieser Zeit. Die Geschäfte der Allianz Geschäfte mit dem Hitler-Regime gingen weiter: das Arbeitsmaterial im Ghetto Lodz, das Zwangsarbeiterlager Krakau-Plaszow und die vielen Großbaustellen wurden versichert. Laut Feldman hat die Allianz nicht die Konzentrationslager selbst, sondern nur die privatwirtschaftlich organisierten Wirtschaftsbetriebe der SS auf dem Gelände von Konzentrationslagern versichert. Darüber hinaus wurden Transportversicherungen für beschlagnahmte jüdische Güter und Wertsachen abgeschlossen. Feldman stellt fest, „dass nahezu alle diejenigen, die im ‚Dritten Reich' große Geschäfte machten, früher oder später unausweichlich mit dem in Berührung kamen, für das der Name ‚Auschwitz'

Die Synagoge an der Landwehrstraße in Duisburg-Ruhrort brannte in der Pogromnacht 1938 vollständig aus

steht, von der Sklaverei bis zum Massenmord."

Die wichtige Studie Feldmans ist um einen nüchtern sachlichen Stil bemüht, der objektiv bleiben will. Er schreibt aber auch: „Nicht unerwähnt lassen möchte ich zu guter Letzt, dass ich als Jude im Verlauf der Arbeit an diesem Projekt mehr als einmal auf Dinge gestoßen bin, die mich deprimierten, ja unerträglich zu sein schienen." Man meint jedoch zuweilen eine gewisse Anerkennung zu spüren, wenn der bekennende Anhänger des Kapitalismus Feldman das unternehmerische Geschick Kurt Schmitts oder die diplomatische Verhandlungsfähigkeit Eduard Hilgards in ihrer Frühzeit bei der Allianz hervorhebt.

Feldman betont im Vorwort, dass er als Historiker inhaltlich völlig unabhängig von der Allianz arbeiten konnte. Fast trotzig schreibt er: „Ansonsten vermag ich nicht einzusehen, weshalb ein Historiker für seine Arbeit und Fachkompetenz nicht angemessen bezahlt werden sollte, namentlich wenn er sich letztere im Verlauf einer langen akademischen Laufbahn erworben hat, und weshalb eine angemessene Entlohnung seine Integrität schmälern sollte." Auf ihrer Web-Seite rühmt sich die Allianz mit dem Feldman Zitat „Ich hatte uneingeschränkte Freiheit". Sie hätte aus dem betreffenden Interview sicher auch andere prägnante Sätze auswählen können.

Augiasstall oder Bildungsgut?

Zum protestantischen Studium des Talmud in der Barockzeit

Carsten Wilke

Vor dreihundert Jahren verfasste in Halle der Philosoph Johann Franz Budde eine erstaunliche *Einleitung in die Philosophiegeschichte der Hebräer*. Er geht von einem erweiterten Philosophiebegriff aus, der den hermeneutischen und ethischen Diskurs der monotheistischen Religionen an der Seite des spekulativen Denkens der Griechen stellt. Doch als diese zweite fundamentale Form der Weltdeutung, welche die Menschheitsgeschichte hervorgebracht habe, gilt Budde nicht das erasmische Konstrukt einer *philosophia Christi*, sondern die Lehrüberlieferung der Juden, die sich in ihrem lebendigen Strom von Adam bis auf die Gegenwart zieht.[1]

Dies ist nur ein willkürlich gewähltes Beispiel für das intensive hebraistische Interesse christlicher Gelehrter des 17. und frühen 18. Jahrhunderts. Nicht allein Theologen, Bibelexegeten und christliche Kabbalisten, auch Philosophen, Juristen und Politikwissenschaftler hatten Teil an dieser zweiten Renaissance, welche das Judentum aus seiner theologischen Verortung löste, in seiner inneren geschichtlichen Entfaltung in den Blick nahm und die rabbinischen Schriften als eine dem klassischen Altertum gleichrangige Quelle des Wissens entdeckte. Die Christen studierten die jüdische Literatur inzwischen ebenso eifrig wie die Juden selbst, konstatierte Johann Christoph Wolf 1715 im Vorwort zu den vier Bänden seiner *Bibliotheca Hebraea*. Aus der kaum überschaubaren Fülle zumeist lateinischer Publikationen jener Jahre ist der monumentale „Wolfius" wohl das einzig verbliebene Bruchstück, das der Judaist noch heute gelegentlich in die Hand nimmt. Wie aufschlussreich jedoch diese abundante Literatur die ambivalente vormoderne Haltung zum Judentum spiegelt und wie meinungsbildend sie auch auf spätere christliche Eliten gewirkt hat, erkannte der alte Moritz Steinschneider, als er sich über mehrere Jahrgänge seiner *Hebräischen Bibliographie* an einem Repertorium versuchte und dabei, seiner schwindenden Kräfte bewusst, das weite Feld den zukünftigen „jungen Heißspornen" anempfahl,[2] ohne dass sein Aufruf ein großes Echo gefunden hätte.

Diese Literatur ist nicht nur umfangreich, sondern auch verwirrend vielschichtig. Das Profil des christlichen Talmudisten schillert zwischen grobem Vorurteil und esoterischer Verzückung, zwischen einer philologischen Säkularisierung ihrer Texte und dem missionarischen Eifer, der gerade in jener Epoche die ersten pietistischen Initiativen zu einer organisierten Judenmission beseelt. Ein und dasselbe Milieu hat die jüdischen Traditionen bald verherrlicht, bald mit präzedenzlosen Angriffen über-

zogen, für die noch heute der Name Johann Andreas Eisenmenger steht.

Diese Epoche, die sich mit offenem Ohr und missionarisch erhobenem Zeigefinger zu den Juden drängte, wird in der Geschichtsschreibung gern zu einem „Zeitalter des Philosemitismus" geadelt, das sich zwanglos ins Vorfeld der Emanzipation einzufügen scheint. Das aufrichtige Bemühen des Missionars um das Heil des Juden habe immerhin einen sympathisierenden Zug in die Beziehungen beider eingeführt, heißt es nach einer Anschauung, die besonders unter christlichen Theologen verbreitet ist und ihren Blick, an den Eisenmengern vorbei, recht selektiv auf einige sympathische Sonderlinge lenkt.[3]

Eine einleuchtendere Erklärung für die kurze Blüte der Rabbinica-Studien liefert die Geschichte der bibelkritischen Paradigmen, wie sie etwa Wilhelm Gesenius in der Vorrede zu seinem Wörterbuch skizzierte. Seit dem 14. Jahrhundert hatte das Ungenüge an den bibelexegetischen Vorgaben der Kirchentradition eine Hinwendung zur hebräischen Sprache und ihren jüdischen Kennern angeregt; das Studium der jüdischen Grammatiker und Ausleger wurde insbesondere im Protestantismus dermaßen zur Notwendigkeit, dass mancher nach dem Wort des Isaac Vossius den Eindruck hatte, die christliche Theologie habe sich ganz in eine Rabbinologie verwandelt. Eine erneute Revolution in der Bibelkritik, ausgelöst durch die komparative semitische Sprachwissenschaft der Frühaufklärung, ließ die Ära der Rabbinologen Episode bleiben.

Allerdings zeigt ein genauerer Blick auf die Schriften akademischer Orientalisten aus dem deutschen Protestantismus des 17.–18. Jahrhunderts (die folgende Skizze wird davon speziell die dem Talmud gewidmete Literatur betrachten),[4] dass diese Forschungen nur zum Teil bibelexegetischen Zielen folgen. Ein zusätzliches Element, so scheint es, verleiht dem Genre seine Komplexität: In die theologische Domäne der Beschäftigung mit Juden und Judentum dringt hier ein Ideal der philologischen Forschung, das nicht nur sein wissenschaftliches Handwerkszeug, sondern auch sein Ethos den klassischen Studien der Renaissance verdankt.

Erstmals machte sich dieser Impuls unter den dramatischen Umständen der Talmudverfolgung von 1509 bemerkbar, in einem noch mittelalterlichen Szenarium: Hochrangige Vertreter des Dominikanerordens nutzten die Denunziationen eines jüdischen Apostaten, um den antiken Rabbinen mit Hilfe von Zitatenlisten Aberglauben, Frivolität, Unmoral, Gotteslästerung und Christenhass nachzuweisen und den Talmud der Vernichtung zu weihen. Diesmal aber wagte der angesehene Gelehrte Johannes Reuchlin den unerhörten Schritt, zur Rettung der jüdischen Bücher in die Schranken zu treten. Dass diese Kontroverse sich zum allgemeinen Kampf zwischen Humanisten und Scholastikern auswuchs, scheint auf den ersten Blick rein konjunkturelle Gründe zu haben, adaptierte doch auch Reuchlins Argumentation mittelalterliche Muster: Sein Plädoyer für den Talmud rechtfertigt sich – wie auch seine Hinwendung zur Kabbala – wesentlich mit dem Streben nach einer christlichen Vereinnahmung der jüdischen Quellen. Der katalanische Dominikaner Ramón Martí hatte um 1280 erstmals auf gewisse Midrasch- und Talmudstellen hingewiesen, die der messianischen Interpretation der Bibel weitaus aufgeschlossener gegenüber stehen als das mittelalterliche Judentum. Diese isolierten Sentenzen, die der christliche Gelehrte „wie Gold aus einem Misthaufen" hervorgraben müsse, versprächen ihm einen beträchtlichen apologetischen Gewinn. Was den Misthaufen zwar nicht sympathischer, aber doch erhaltenswert erscheinen ließ.

An einer Stelle seines *Augenspiegels* brach Reuchlin mit dem theologischen Schema zum Umgang mit dem Fremden, das zwischen den Alternativen von Verteufelung und Vereinnahmung keinen dritten Weg kannte. Er war Humanist und schätzte in der antiken Literatur eine dem christlichen Europa zwar in Religion und Sitte fremde, doch in ihrem Wissensbemühen zugleich analoge und in vielerlei Hinsicht gar überlegene Kultur. Ganz nach diesem Modell konjizierte Reuchlin auch den ihm sichtlich völlig unbekannten Inhalt des Talmud: Dieses Werk sei für die Juden die Summe ihres Rechtes und ihrer Theologie, eben das, was für die Christen das Dekret, das Sentenzenbuch und die Catena Aurea; auch bestehe der Talmud aus vier Teilen, in denen die Fakultätswissenschaften der Theologie, des kanonischen und zivilen Rechtes sowie der Medizin behandelt seien. Der Talmud erscheint hier – im vollen Sinn des Wortes – als ein Gegenstück zum christlichen akademischen Lehrpensum, als Monument einer älteren, noch unbekannten und daher notwendig auch lehrreichen

Johannes Buxtorfs „Synagoga Judaica", Basel 1680

Wissenskultur: „Nun is nieman der do künd oder moeg mit warheit sagen von dem thalmud, darin die vier obern facultaeten beschriben stond, das er gar vnd gantz boess vnd nichts guts daruss zu lernen sei".[5]

Reuchlin hatte damit der christlichen Talmudistik ihre beiden rivalisierenden Pfade vorgegeben: hier die Nutzung der fremden Traditionen zur dogmatischen Selbstbehauptung, dort das humanistische Bestreben ihrer philologischen Erschließung mit dem Ziel, „daruss zu lernen". Beschritten wurden beide Wege indes erst nach Jahrhundertfrist. Der lutherischen Orthodoxie des 16. Jahrhunderts, die in ihren ersten „Judenordnungen" stets auf dem Talmudverbot bestand, galten die rabbinischen Studien noch als so gefährlich, dass nicht einmal deren lexikologische Verwertung bei Sebastian Münster Gnade fand. In einer furiosen und folgenreichen Vorrede seines hebräischen Wörterbuchs von 1557 klagte der Luther-Schüler Johann Forster diesen Franziskaner an, er habe sein philologisches Urteil an Raschi und Ibn Esra prostituiert und wesentliche exegetische Positionen des Christentums dabei aufgegeben.

Nicht die Reformation gab den Anstoß zur christlichen Rabbinistik. Es war vielmehr der Aufstand der Niederlande und die *libertas philosophandi* der neu gegründeten calvinistischen Hochschulen, die dem bei Reuchlin angeklungenen Projekt einer talmudischen Renaissance eine Heimstätte schufen. Die Hebraisten Joseph-Justus Scaliger und Johannes Drusius forderten hier eine Erforschung des antiken Judentums als *nuda historia*, als reine Geschichtswissenschaft. Es war dem Basler Professor Johannes Buxtorf vorbehalten, diesen Ansatz exemplarisch in die Praxis umzusetzen. Gerade er, der seine *Synagoga Judaica* betitelte Darstellung der jüdischen Bräuche 1603 noch als Absurditätenkabinett anlegte und mit einem Bekehrungstraktat krönte, brach 1613 neue Bahn mit zwei kleinen Schriften *Operis Talmudis brevis recensio* und *Bibliotheca Rabbinica nova*. Er definiert den Talmud erstaunlich wertfrei vor allem als *Corpus juris civilis et ecclesiastici* der Juden, als deren moralischen Leitfaden zu einer guten und glücklichen Lebensführung und als Kompendium esoterischer Lehren, die in den sonderbaren Chiffren der Aggada verschlüsselt seien. Wo der mittelalterliche Dominikaner vor einem „Misthaufen" zu stehen glaubte, findet auch bei dem Calvinisten die unüberbrückbare Fremdheit des Gegenstandes ihr Symbol in dessen olfaktiver Widerwärtigkeit; auch er muss, bevor er die literarischen Perlen der Antike entdeckt, lange „in den rauchigen und übelriechenden Kellergewölben" zeitgenössischer Judenviertel herumirren. Doch es überwiegt nun der faszinierende Aspekt solchen interkulturellen Abenteurertums.

Buxtorf und seine Schule versuchen, sich in die rabbinische Kultur aktiv hineinzulesen und zu schreiben: es gilt ihnen als vornehm, ihren lateinischen Stil mit rabbinischen Wendungen, Sprichwörtern, Bibel- und Talmudphrasen zu durchsetzen. Der neu entdeckten Literatur näherte sich Buxtorf mit dem humanistischen Instrumentarium von Anthologien, Grammatiken und Lexika. Sein großes talmudisches Wörterbuch wurde von seinem gleichnamigen Sohn 1639 postum herausgegeben und mit einer Widmungsschrift versehen, die sich wie ein Manifest liest. Der Autor malt sich die Schreie der Empörung aus, die dieses Wörterbuch zu einem derart verhassten Werk empfangen werden. Aber die entsetzten Rechtgläubigen würden bald noch ganz andere Kröten zu schlucken haben: Der Talmud müsse seinen verdienten Ehrenplatz unter den klassischen Literaturen erhalten, sein Studium durch die christliche Jugend in das Pensum der *bonae litterae* aufgenommen werden, denn reich würde dieses außergewöhnliche Werk die Mühe lohnen: „Man findet darin alte, großartige Sprichwörter, würdige Sentenzen, spritzige Anekdoten, unzählige weise Lehren, die den Leser besser, oder weiser, oder doch gelehrter machen können". Dass die Religion nur ein Bereich dieser umfassenden Weisheitslehre ist, erkennen wir auch beim Blick in die vom jüngeren Buxtorf zusammengestellte Sammlung rabbinischer Sprichwörter *Florilegium hebraicum* (1648), dessen bei weitem umfangreichster Eintrag auf das weltliche Thema par excellence entfällt – das Stichwort „Frau".

An den deutschen Hochschulen waren die Hebraisten sichtlich hin- und hergerissen zwischen den philologischen Kühnheiten und den Warnungen eigener Tradition. Mit einem üppigen pejorativen Vokabular in Sachen Talmud und theatralischer Polemik gegen die *Semihebraei* („Halbjuden") in den niederländischen und Basler Studierstuben versuchte selbst der geniale Tübinger Universalgelehrte Wilhelm Schickard, sein Interesse an den jüdischen Altertümern inoffensiv erscheinen zu lassen.

Kleine Jeschiwa im 20. Jahrhundert (Bild: J. Orent)

Es steht bei ihm in einer entschieden profanen Gelehrsamkeit: Sein *Jus regium Hebraeorum e tenebris Rabbinicis erutum* (Straßburg 1624), eine Darstellung der rabbinischen politischen Doktrinen, richtete er ausdrücklich an Staatsrechtler und Historiker, da die Theologen für solche Dinge kaum zu interessieren seien. Auch in der Folgegeneration motivierte vor allem die vergleichende Staats- und Rechtslehre zum Rückgriff auf halachische Bezugspunkte. Die jüdischen Entsprechungen der christlichen Rechts- und Kultustraditionen kennen zu lernen, war das erklärte Ziel der Mischnaübersetzungen, die der Straßburger Professor Sebastian Schmid seit 1643 verfolgte. Die Apologie, die sein Schüler Johann Benedikt Carpzov dem Band *Schabbath* (Leipzig 1661) vorausstellte, bricht überraschend mit der noch bei Buxtorf zu findenden Tendenz, zwischen der Geringschätzung der Juden und der Bewunderung ihrer alten Literatur zu differenzieren. Was landläufig als Blasphemie eingestuft worden war, nämlich die Sakralisierung auch der späten rabbinischen Überlieferungen zur „mündlichen Tora", verteidigt Carpzov vehement. Die jüdische Gesetzesfrömmigkeit sei nichts anderes als die geradezu religiöse Verehrung, die Bewohner eines Gemeinwesens von republikanischer Tradition ihren Grundgesetzen entgegenbringen. Carpzov überlegt, ob nicht auch die Christen, die sich doch auf Moses berufen, dessen mündlicher Offenbarung ihre Achtung, ja selbst eine gewisse Verehrung erweisen sollten.

Vor allem junge Leute, so heißt es hier, begeisterten sich für die rabbinischen Studien. In einer persönlich gehaltenen Widmung zu seiner Übersetzung des Talmudtraktats *Sota* (1674) berichtet der Nürnberger Jurist Johann Christoph Wagenseil vom Aufkeimen seiner jugendlichen Leidenschaft für die von den christlichen Gelehrten so sträflich vernachlässigten „jüdischen Altertümer". In seinem Werk formuliert er ein entschiedenes Bekenntnis zur Freiheit der philologischen Wissenschaft, deren Urteil weder Feindschaft noch Sympathie trübe. Über zwölfhundert Seiten zeigt er sodann im Detail, welch eine Fülle von historischen, juristischen, religions- und sprachkundlichen Aufschlüssen aus einem einzigen Talmudtraktat zu gewinnen sei.

Der Gelehrsamkeit jener Zeit kam die starre humanistische Scheidung zwischen klassischen und barbarischen kulturellen Umgebungen zusehends abhanden. Die philologische Methodik der Humanisten wurde auf die verschiedenartigsten Wissensbereiche und Literaturen angewendet; Wagenseil, der en passant auch die mittelhochdeutschen und jiddischen Studien inaugurierte, verweist zur Talmuderklärung bald auf einen römischen Schriftsteller, bald auf das jüdische Brauchtum seiner fränkischen Umgebung. Dieser kumulative Ansatz, der später als „Polyhistorie" belächelt werden sollte, vermochte die rabbinischen Studien stellenweise von ihrem religiösen Stigma zu befreien. Unter seinem Vorzeichen wurde das Rabbinenstudium während der zweiten Jahrhunderthälfte an den Philosophischen Fakultäten aller protestantischen Universitäten heimisch. Die *Collegia Rabbinica* standen zwar meist neben dem üblichen hebraistischen Pensum als zahlungspflichtige Privatkollegien, doch ihr Ansehen war beträchtlich, wie aus Programmen und Publikationen zu ersehen ist. Besondere Grammatiken und Lehrbücher erschienen für diesen Unterricht, der das Hebräische fast wie eine lebende Sprache zu lehren versuchte. Die Disziplin warb um Verständnis der Juden in beiderlei Wortbedeutung: Bekannt ist Wagenseils Eintreten gegen die Ritualmordlegende und seine Gelehrtenfreundschaft mit dem Rabbiner Henoch Levi, die er stolz in seinen Schriften feiert. Hermann von der Hardt, der in Helmstedt abwechselnd die Halacha, die Liturgie und die Kabbala las, sah seine Lehrveranstaltungen als Gegengift zum Judenbild, das in „unsern schlechten Büchern" vorherrsche. Abstoßend und übelriechend seien die Juden nur in der Fantasie der Christen, die eigene Angst und Trägheit daran hindere, fremde Denk- und Lebensweisen zu studieren und zu verstehen. „Das Fremde erregt Hass und Feindseligkeit bei dem, der ihm fremd bleibt".[6]

Auffällig ist der fast obsessive Hang zur Selbstbespiegelung, mit dem die Vertreter der neuen Disziplin des Gründervaters Reuchlin gedenken und die Fortschritte ihrer orientalischen Studien als verspätete Vollendung des Renaissancehumanismus feiern. Zu diesem Bedürfnis nach idealisierender Selbstdefinition gehört es, dass sich die Universitätsprofessoren von ihrem jüdischen Spiegelbild angezogen fühlen, den Jeschiwagelehrten. Deren Lern- und Disputationsmethoden, Fachsprache und akademische Zeremonielle werden eingehend studiert, ja mitunter kopiert; einzelne Studenten gingen so weit, sich unter die Talmudschüler der Jeschiwot zu mischen. Die jüdische Schulgelehrsamkeit besticht die Polyhistoren durch ihre Verwurze-

lung sowohl in den ältesten Fernen der Menschheitsgeschichte als auch in der Tiefe des gesellschaftlichen Raumes. In dem von den Früheren als chimärisch und geschmacklos verachteten Diskurs der Aggada erkannte Buxtorf d. J. die rhetorische Kunst des Orients, anspruchsvolle Lehren in einer Bildersprache mitzuteilen, die das Nachdenken der Gelehrten und die Neugierde des Volkes gleichermaßen herausfordere. In seiner Apologie für die Frankfurt/Oder 1697 erschienene Talmudausgabe entwickelte der örtliche Universitätsprofessor Johann Christian Becmann das Bild einer jüdischen Gesellschaft, die das Studium der antiken Texte in allen ihren Schichten pflege und vor allem dieser Praxis die Frugalität ihrer Sitten und die Intensität ihres religiösen Lebens verdanke.[7] Den elitären christlichen Philologen, deren Lektüren und Problemata außerhalb ihrer *quartiers latins* keinem verständlich waren, bot jene vom wissenschaftlichen Eros durchglühte Nation, in der selbst der Hausierer aramäische Sentenzen zu zitieren wusste, das Schauspiel einer faszinierenden Bildungsutopie. Wohl nicht zufällig erscheint das Bild der demokratischen Gelehrtenrepublik gleich zu Anfang von Wagenseils *Sota*-Übersetzung: Der Autor gedenkt hier seines Studienaufenthalts in Paris, wo er sich mit Wissbegierigen jeden Standes, Alters und Volkes zum Streben nach „Kenntnis der Wörter und der Sachen“ verbündet und sich in diesem Kreise zum Talmudstudium entschlossen habe.

In der Wirklichkeit des akademischen Lebens genoss der Hebraist zwar die Lehrfreiheit der Philosophischen Fakultät, die materielle und institutionelle Ungunst seines Status zwang ihn freilich zur Werbung um die theologische Klientel. Dies erklärt in mancher Hinsicht die Verquickung des humanistischen Modells mit orthodoxen Rücksichten und die Suche nach Kompromissen, die die Rezeption der Buxtorfschen Talmudforschungen gerade in Deutschland charakterisiert. Die Verwegenheit der Niederländer, den Talmud als bibelexegetische, juristische und historische Quelle zu rehabilitieren, schien einer Mehrzahl der deutschen Hebraisten ebenso inakzeptabel wie die alte Forderung, ihn zu verbrennen. Besondere Traktate empfehlen den goldenen Mittelweg, dieses Werk zu rein polemischen und missionarischen Zwecken zu studieren. Theodor Hackspan in Altdorf kann sich dabei durchaus eine rabbinische Argumentation zugunsten des Neuen Testaments vorstellen (*De scriptorum Judaicorum in theologia usu*, 1644); laut dem Wittenberger August Pfeiffer sei und bleibe der Talmud jedoch ein literarischer Augiasstall, aus dem der christliche Herkules allenfalls Beschämendes gegen die Juden zu Tage fördern könne und solle (*De Talmude Judaeorum*, 1665).

Der Missionsgedanke lieferte eine eher theoretische Rechtfertigung des Talmudstudiums. Als Jakob Spener, der Vater der pietistischen Bewegung, seinen *Pia Desideria* von 1675 einen historischen Aufruf zur protestantischen Judenbekehrung einfügte, sah er einen Beitrag der akademischen Hebraistik allenfalls in dem engen, von Pfeiffer abgesteckten Rahmen vor. Eigenes Interesse führte die christlichen Talmudisten dazu, auf der Unentbehrlichkeit ihrer Kompetenzen bei der Glaubenspropagierung zu bestehen; und es muss erstaunen, dass ausgerechnet Wagenseil sich resolut dieser Form der Selbstanpreisung verschrieb. Mit seiner Anthologie jüdischer polemischer Schriften gegen das Christentum, die er 1681 unter dem gehässigen Titel *Tela ignea Satanae* (Satans Brandgeschosse) veröffentlichte, suchte er zu beweisen, dass diesen gefährlichen Angriffen allein durch wissenschaftliche Erkundung und theologische Widerlegung seitens gelehrter Spezialisten Herr zu werden sei. Die Rabbinica-Forscher, so fordert er nun, hätten wie Spione zu arbeiten, welche die literarischen Festungen der Juden auskundschaften, um den Angriffen der Theologen die geeigneten Schwachstellen zu weisen.[8] Wie radikal diese antijüdische Haltung mit dem ein knappes Jahrzehnt eingenommenen Habitus des sympathisierenden Humanisten brach, erkannte mit sichtlichem Entsetzen der Rabbiner Henoch Levi, der in einem hebräischen Brief seinen früheren Freund inständig um eine Erklärung bat, warum sich sein früheres Wohlwollen gegen die Juden dermaßen in Hass verkehrt habe.[9]

Nur scheinbar paradox ist es, dass sich bei den Vorkämpfern der institutionalisierten Judenmission die Rückkehr zur theologischen Aneignung der rabbinischen Texte regelmäßig mit einer *denunciatio* angeblicher jüdischer Subversion und Blasphemie koppelt. Letzteres sollte offenbar den missionarischen Handlungsbedarf, ersteres seine Erfolgsaussichten unterstreichen. Wo etwa Johann Heinrich May diese gleichzeitige Verleumdung und Vereinnahmung zu rationalisieren versucht, trennt er zwischen der antiken rabbinischen Literatur, die „christlich in allem außer dem Namen“ sei, und der

ideologischen Gefahr der gegenwärtigen Juden, die mit ihren schändlichen theologischen und moralischen Irrtümern die Kirche zu infizieren drohten, nachdem sie bereits den Islam und die christlichen Sekten aufgerüstet hätten (*Synopsis theologiae judaicae*, 1698).

Die Warnung vor den Juden, die selektive apologetische Konfiszierung ihrer Literatur und die Forderung nach ihrer Bekehrung durch berufene Orientalisten bilden die drei festen Grundbestandteile der meisten Missionsvorschläge dieser Art. Wenn wir genau dieses Schema auch bei Johann Andreas Eisenmenger wiederfinden, so erahnen wir bereits, dass dieser Heidelberger Professor keineswegs die entgleiste Randfigur war, zu dem ihn die Historiker des angeblichen „Zeitalters des Philosemitismus" zu stempeln versuchen. Das *Entdeckte Judenthum* ist nicht das Werk eines tollwütigen Fälschers, sondern ein grundgelehrtes, intelligentes und gutkonstruiertes Stück Demagogie. Unter Eisenmengers Feder ordnet sich der Wust christlicher Vorwürfe gegen die Rabbinen zur Unterstellung einer stringenten Subversionsstrategie mit dem Ziel einer messianischen Vernichtung der Christenheit. Dass der Autor die historisch-literarischen Kontextualisierungsversuche seiner Kollegen in der Sache sabotiert, ohne den ihnen jemals persönlich zu nahe zu treten, stellt ein Lehrstück innerchristlicher Diplomatie dar. Das gutplazierte Lob, dass dieser Calvinist der katholischen und lutherischen Judenpolitik spendet, kündigt den für die spätere deutsche Religionsgeschichte so folgenreichen Ansatz an, die Judenfeindschaft zur Grundlage der interkonfessionellen Verständigung zu machen. Eisenmengers Bekenntnis zur konsensuellen Missionsstrategie des getauften Talmud – er soll sogar ein Buchmanuskript in diesem Sinne hinterlassen haben – zeitigte tatsächlich den Erfolg, dass sich unter Reuchlins Erben auf den hebraistischen Lehrstühlen keinerlei Protest gegen das *Entdeckte Judenthum* regte, nicht einmal als es unter seinem Einfluss zur erneuten Verbrennung jüdischer Bücher kam. Im Gegenteil: Die Judenmissionare in Halle und auch berufene Kollegen wie J. H. May und J. Chr. Wolf sprachen Eisenmenger sogar ihr warmes Lob aus.

Der Missionsentwurf hat mithin nicht nur philosemitischen Tendenzen, sondern in vielleicht größerem Maße auch altem Vorurteil Zuflucht geboten. Wagenseils schroffer Standortwechsel macht greifbar, dass sich angesichts der Spenerschen Initiative unter den christlichen Talmudisten eine Rückkehr zur Propaganda ereignete, die sich in gewisser Hinsicht als ein Verrat der Intellektuellen ansprechen ließe. Angesichts ihrer institutionell prekären Lage widerstand die Rabbinica-Forschung der übermächtigen Versuchung zur außerwissenschaftlichen, hier kirchlich-missionarischen Verzweckung ihres Wissens nicht.

Die ebenso suggestive wie unrealistische Neuformulierung der Talmudistik als Bekehrungswissenschaft hat die Disziplin nicht aufwerten, ja nicht eimal ihren Niedergang aufhalten können. Man könnte sich sogar fragen, ob die gezielte ideologische Befrachtung des Forschungsgegenstandes nicht umgekehrt dazu beigetragen hat, dass dieser in der Folgegeneration so leicht zu diskreditieren war. Der Zusammenbruch der akademischen Rabbinistik vollzieht sich im dritten und vierten Jahrzehnt des 18. Jahrhundert unter dem Eindruck der neuen semitischen Linguistik und dem grundstürzenden Wandel des wissenschaftlichen Diskurses, in dessen Gefolge die sperrige Polyhistorie gegen die wendige Populärphilosophie der Aufklärung unterlag. Um 1740 verschwanden die *Collegia Rabbinica* allesamt aus dem Lehrplan der Philosophischen Fakultäten. In den Kontroversen, mit denen Albert Schultens und seine semitistischen Parteigänger diesen Paradigmenwechsel durchfochten, bildete die wissenschaftliche Kritik an der historischen und exegetischen Unverlässlichkeit der rabbinischen Texte vielfach nur einen dünnen Überzug über juden- und talmudfeindliche Angriffe, was manche Epigonen des christlichen Talmudismus übrigens gut durchschauten und anprangerten.[10] Die Überflüssigmachung der Rabbinen war nicht erst die Folge, sondern bereits eine kaum verhohlene Motivation der neuen Bibelwissenschaft.

Der Zweyte Theil
Des
Entdeckten Judenthums.
Das I. Capitel.

Johann Andreas Eisenmenger, Das Entdeckte Judenthum, Theil 2, Königsberg in Preußen 1711

So blieb die Aufnahme des Talmudstudiums unter die humanistischen *bonae litterae* ein stets angefeindetes und in letzter Konsequenz gescheitertes Unterfangen. Zu Recht sollte Leopold Zunz 1832 konstatieren, dass sich im Studium der jüdischen Literatur seit mehr als einem Jahrhundert nichts bewegt habe: Sowohl die im 18. Jahrhundert geradezu modische Orientalistik als auch die neuhumanistische Strömung machten einen Bogen um das rabbinische Korpus. Wer dessen mächtige Stellung

im gelehrten Weltbild des Barock im Gedächtnis behält, vermag die Tiefe des Verdrängungsprozesses zu ermessen, der dem Zeitalter der Emanzipation seinen Weg bereiten sollte.

1 *Introductio ad historiam philosophiae Ebraeorum*, Halle 1702, siehe besonders Vorrede und S. 84, 91 und 104.
2 „Christliche Hebraisten", *Zeitschrift für hebräische Bibliographie* 1 (1896), S. 51 (fortgesetzt bis zum Band 5, 1901).
3 Die Fallstudien von Hans-Joachim Schoeps, *Philosemitismus im Barock*, 1952, wurden in diesem Sinne verallgemeinert; siehe namentlich die Aufsätze von Wolfgang Philipp, "Spätbarock und frühe Aufklärung: Das Zeitalter des Philosemitismus", und Martin Schmidt, "Judentum und Christentum im Pietismus des 17. und 18. Jahrhunderts", in: Karl-Heinrich Rengstorf und Siegfried von Kortzfleisch (Hrsg.), *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden*, Bd. II, Stuttgart 2. Aufl. 1988, S. 23-128. Einem ähnlichen Ansatz folgt Martin Friedrich, *Zwischen Abwehr und Bekehrung. Die Stellung der deutschen evangelischen Theologie zum Judentum im 17. Jahrhundert*, Tübingen 1988.
4 Dieser Beitrag basiert auf einer ausführlicheren Studie, der die Literaturnachweise zu entnehmen sind: „Splendeurs et infortunes du talmudisme académique en Allemagne", in: Daniel Tollet (Hrsg.), *Les Textes judéophobes et judéophiles dans l'Europe chrétienne à l'époque moderne, XVI^{ème} - XVIII^{ème} siècles*, Paris 2000, S. 97-134.
5 Reuchlin, *Augenspiegel*, hrsg. Hermann von der Hardt, *Historia literaria Reformationis in honorem jubilaei 1717*, Frankfurt und Leipzig 1717, Bd. II, S. 22, 26.
6 Hermann von der Hardt, *Officia Judaeorum antelucana*, Helmstedt 1706, Text, fol. A2v-A3r.
7 Den Text übersetzte Benjamin Hirsch Auerbach in seiner *Geschichte der israelitischen Gemeinde Halberstadt*, Halberstadt 1866, S. 170-178.
8 Wagenseil, *Tela ignea Satanae*, Altdorf 1681, Bd. I, S. 99.
9 Siehe das hebräische Original bei Leopold Löwenstein, *Zur Geschichte der Juden in Fürth*, Hildesheim 1974.
10 Siehe etwa die „Oratio qua studium Rabbinicum a recentiorum quorundam criminationibus vindicatur", in Johann Gottfried Lakemachers *Observationes philologicae*, Helmstedt 1729, Bd. IV, S. 118-194.

Planquadrate und Barytpapier

Wie das *Bet Chajim* in Hamburg-Altona dokumentiert wird

Bert Sommer

Hier unsagbar idyllisch, dort eher spröde auf den Betrachter wirkend, die Mehrzahl der Steine längst umgefallen und viel zu oft auch zerbrochen, die Fragmente verstreut – der alte jüdische Friedhof an der Altonaer Königsstrasse. Wir haben uns die textlich-bildliche Dokumentation und Erforschung seiner aschkenasischen Felder zur Aufgabe gemacht, Teil eines umfassenden Projekts zur Restaurierung des vierhundertjährigen Friedhofs, inspiriert von Einzelnen, von der Hamburger Kulturbehörde, der jüdischen Gemeinde. Gefördert von der Stiftung Denkmalpflege, von der Reemtsma-Stiftung, der ZEIT-Stiftung. Ausgangspunkt der aufwändigen Arbeit sind nicht frühere, steckengebliebene Versuche zur Erfassung, sondern ein Plan – der zwar nur noch in Papierform erhaltene, jedoch bewundernswert detailreiche Plan von Dipl.-Ing. Elke Buchholz aus den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts. Digitalisiert, d. h. gescannt und am Computerbildschirm manuell nachgezeichnet, wird er nun im Zuge der Bearbeitung des Friedhofs Stein um Stein, Stück um Stück, auf den gegenwärtigen Stand gebracht. Jetzt schon schmerzlich zu erkennen sind die vielen Abweichungen als Folge des schleichenden, alltäglichen Vandalismus der vergangenen zwei Jahrzehnte – der Friedhof liegt in einem innerstädtischen, sozialen Krisengebiet und kann immer noch nicht ausreichend geschützt werden. Schon in der aktuellen Phase vermerken wir auf dem Plan, welche Steine rückseitige Beschriftungen aufweisen, und erfassen Bruchstellen, um noch ohne die Fotos ein zumindest grobes Bild des Schadenszustandes zu erhalten. Die möglichst detaillierte kartographische Darstellung aller Veränderungen, etwa auch der Vegetation, hilft den Mitarbeitenden wie auch jedem Besucher, sich mit dem

Plan in der Hand auf dem historisch komplex gewachsenen Friedhof unter der Fülle seiner Denkmale zurechtzufinden.

Um ein schrittweises Vorgehen, mit mehreren Mitarbeiterinnen und über einen mehrjährigen Zeitraum, zu ermöglichen, wurde der gesamte Friedhof in überschaubare Planquadrate mit einer Seitenlänge von zehn Metern aufgeteilt. Dies mindert auch die Irritationen durch fortlaufende Veränderungen auf dem Friedhof – allein im Zeitraum zwischen unseren ersten photographischen Arbeitsphasen im Frühjahr und Herbst kam es zu einer Reihe vandalismusbedingter Zerstörungen, einhergehend mit erneuter Zerstreuung bereits provisorisch zusammengefügter Bruchstücke – das alles wird farblich unterschiedlich markiert. Mit der Überarbeitung des ursprünglichen Geländeplans wird auch eine neue systematische Nummerierung eingeführt, die, wo immer möglich, zusammengehörige Fragmente auch mit einer gemeinsamen Nummer versieht. Zur ersten Identifizierung solcher zusammengehöriger, aber öfters erstaunlich weit verstreuter Fragmente kommt es dabei schon vor der photographischen Dokumentation, und das anhand der Untersuchung der Bruchstellen. Die spätere textliche Erfassung zunächst anhand der Photographien wird uns weitere Zusammengehörigkeiten und größere „Kontexte“ innerhalb des Friedhofs erkennen lassen.

Vor der photographischen Aufnahme der über 5000 Steine und Steinfragmente sind allenthalben Reinigungsarbeiten erforderlich. Einhergehend mit der Befreiung von Moosen und Flechten werden alle umgestürzten Steine gewendet und auf ihre beschrifteten Rückseiten hin überprüft. Das ist angesichts der Zahl der Steine wie auch ihrer Größe ein nicht zu unterschätzendes Unternehmen, zumal es in denkmalpflegerisch unbedenklicher Weise zu geschehen hat. Die Steine werden unmittelbar an ihrem Stand- bzw. Fundort photographiert; das ist bei der großen Anzahl liegender Steine ein durchaus mühevolles Unterfangen hinsichtlich ihrer vorbereitenden Reinigung, ihrer Ausleuchtung und schließlich der Positionierung der Kamera.

Die photographische Erfassung erfolgt, nicht nur aus ökonomischen Gründen, auf Kleinbildfilm. Das Format, mit modernsten Filmmaterialien eingesetzt, erlaubt fast durchgängig eine gut lesbare Darstellung der gesamten Inschrift auf einer einzelnen, sechsfach vergrößerten Gesamtaufnahme. Die Steinnummern werden auf den Bildsteg einbelichtet, so dass die gesamte Negativfläche dem Stein vorbehalten bleibt und dennoch die dauerhafte Verbindung von Steinnummer und Bild gewährleistet ist.

Dieses traditionelle Aufnahmeverfahren schließt übrigens die digitale Erfassung und Archivierung der Bilddaten keineswegs aus. Die Negative später einzuscannen ist durchaus praktikabel. Das traditionelle Schwarzweißnegativ auf Silberhalogenidbasis aber bleibt, angesichts der heute schon zu erfahrenden Kurzlebigkeit elektronischer Speichermedien, immer noch das aus konservatorischer Sicht beste Medium. Dass wir jedes Negativ in zweifacher Ausführung in bewährten, und dabei hinsichtlich der Archivsicherheit besonders optimierten Verfahren auf Barytpapier vergrößern, dient schließlich nicht nur dem bequemen Zugang zum Bildinhalt, sondern auch unserer in langfristigen Zeiträumen denkenden Archivierungsstrategie. Denn wir haben für den Friedhof eine „Zweitüberlieferung“ zu schaffen, die, abgesehen von der Erforschung selbst, dauerhafter sein muss als die konservierenden Maßnahmen der Denkmalpflege, die dem unaufhaltsamen physischen Verfall zu wehren suchen.

Dr. Bert Sommer ist der Photograph und Archivar des Projekts, an dem, von Michael Brocke geleitet, in der Erfassung und wissenschaftlichen Bearbeitung der Texte Dan Bondy, Theda Dämgen, Nathanja Hüttenmeister, Katrin Jansen, Thorsten Mertens, Christiane E. Müller und Maike Strobel mitarbeiten.

„Zwischen Sprachen“, Kulturen und neuen Forschungsansätzen

Forschungsgruppe zu „Strategien jüdischer Selbstbehauptung“ in NRW eingerichtet

Suzanne Zittartz

Shulamit Volkov, Historikerin an der Universität Tel Aviv, stellte 1996 die provokante Frage, ob sich die deutsch-jüdische Geschichtsschreibung in einer Sackgasse befände oder ob sie vor einem Neubeginn stünde. Hintergrund der kritischen Selbstreflexion bildeten die Ansätze der letzten Jahre, die bisherigen Prämissen und vertrauten Konzepte der deutsch-jüdischen Historiographie grundsätzlich zu hinterfragen. Die gängige Vorstellung einer einseitigen Assimilation oder Akkulturation der jüdischen Minderheit an die deutsche Mehrheitsgesellschaft wurde zunehmend als problematisch beurteilt. Um der stärker ins Bewusstsein rückenden Komplexität jüdischen Lebens im neuzeitlichen Deutschland besser gerecht werden zu können, sind alternative Deutungsmuster und neue Kategorien entwickelt worden. Gleichzeitig verlangen die vielfältigen Prozesse der gesellschaftlichen, kulturellen, religiösen sowie sprachlichen Interaktion nach einer weit stärker interdisziplinär ausgerichteten Forschung.

Diese Herausforderung hat nun eine Gruppe von Wissenschaftlern an einigen nordrhein-westfälischen Hochschulen angenommen. Gebündelt werden ihre Bemühungen in einer sowohl Universitäten als auch Disziplinen übergreifenden Forschungsgruppe, die im Rahmen des Programms „**Offensive zukunftsorientierte Spitzenforschung**“ vom Ministerium für Schule, Wissenschaft und Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen gefördert wird. Initiiert wurde sie unter Federführung des Salomon Ludwig Steinheim-Instituts, welches auch die Koordination der Einzelprojekte übernommen hat. Diese setzen sich auf unterschiedlichste Weise mit der deutsch-jüdischen Geschichte auseinander, akzentuieren aber besonders die innerjüdische und kulturelle Perspektive. Diese Betrachtungsweise korrespondiert mit den neuesten Entwicklungen in der Forschung, wie etwa das jüngste Jahrbuch des Leo Baeck Instituts auf den kulturgeschichtlichen Ansatz als eine maßgebliche Methode der zukünftigen deutsch-jüdischen Historiographie hinweist.

In diesem Zusammenhang bietet das Konzept der **Diaspora** eine geeignete Basis, um die Situation der jüdischen Gemeinschaft über den deutschen Kontext hinaus in europäische Zusammenhänge einzuordnen. Ferner birgt die Beschreibung des Ortes jüdischer Selbstbehauptung als „Diaspora“ die Möglichkeit, die interkulturelle Vielschichtigkeit und Beweglichkeit jüdischen Selbstverständnisses und jüdischer Selbstbestimmung aufzuzeigen. Vor diesem Hintergrund geht Dr. Andreas Kilcher (Münster) der Frage nach, auf welche Weise die „Diaspora“ in der deutsch-jüdischen Literatur thematisiert und reflektiert worden ist. Konkret erforscht er ihre Interpretation als ästhetisches Paradigma der jüdischen Moderne, wie sie beispielsweise durch den expressionistischen Schriftsteller Alfred Wolfenstein (1883-1945) geleistet wurde, als er 1921 feststellte, dass „jüdisches Wesen“ sich nunmehr im „Dichtertum“ realisiere.

Einen anderen Blickwinkel nimmt das am Steinheim-Institut angesiedelte Forschungsprojekt ein, das sich mit „**Deutscher Literatur in hebräischen Lettern um 1800**“ befasst. Exemplarisch analysiert Thomas Kollatz (Duisburg) deutsch-jüdische Briefsteller und Periodika wie „*Ha-Meassef*“ oder „*Bikkure ha-`ittim*“, deren Verfasser und Autoren sich auf Hebräisch und Deutsch in hebräischen Lettern an ein jüdisches Lesepublikum wandten. Die sich darin widerspiegelnde Parallelität der hebräischen und der deutschen Sprache macht anschaulich, dass sich das europäische Judentum im Übergang zur Moderne an der Schnittstelle verschiedener kultureller Zusammenhänge befand und sich in mehreren diskursiven Ordnungen – „zwischen Sprachen“ – bewegte.

Das Duisburger Projekt will zudem die bestehende Forschung zu den spezifischen Prozessen jüdischer Verbürgerlichung um bisher nicht berücksichtigte innerjüdische Perspektiven und Debatten vertiefen. Diesem Themenkomplex widmet sich das Forschungsvorhaben von Thekla Keuck (Köln), die „**Die Geschichte der Familie Itzig als Beispiel für den Transformationsprozess der jüdischen Elite um 1800**“ untersucht. An der weit verzweigten Familie des Berliner Hofjuden Daniel Itzig (1723-1799), der beispielsweise David Friedländer (1750-1834) oder die Salonnière Fanny von Arnstein (1758-1818) angehörten, lässt sich ablesen, wie die Juden an der Gestaltung der entstehenden bürgerlichen Gesellschaft, welche die Entwicklung der jüdischen Gemeinschaft beeinflusste und prägte, aktiv beteiligt waren.

Einen weiteren Aspekt „**transkulturellen Prozesse**“ greift Gregor Pelger (Köln) auf, der den „Beitrag der deutsch-jüdischen Geisteselite zur **Institutionalisierung der Wissenschaft des Judentums im viktorianischen England**“ erforscht. Den Hintergrund dieser speziellen Variante der deutschen Wissenschaftsgeschichte bildete ein sich veränderndes hi-

storisches Bewusstsein jüdischer Gelehrter während des Emanzipationszeitalters, die sich um eine wissenschaftlich untermauerte Neupositionierung der jüdischen Identität bemühten. Dabei wird die europäische Perspektive der jüdischen Diaspora durch den Kulturtransfer über die Grenzen des deutschen Nationalstaates hinaus besonders deutlich.

Zwei weitere Einzelstudien erweitern den Horizont der Forschungsgruppe auf das 20. Jahrhundert. Prof. Dr. Hans Otto Horch (Aachen) bringt eine umfassende Dokumentation und Analyse der sogenannten „**Kunstwart-Debatte (1912) im Diskurskontext der ‚Jüdischen Renaissance'**" ein, die durch einen berühmt gewordenen Artikel von **Moritz Goldstein** ausgelöst wurde. Dessen darin geäußerte These lautete: „Wir Juden verwalten den geistigen Besitz eines Volkes, das uns die Berechtigung und die Fähigkeit dazu abspricht." Die öffentlich geführte Auseinandersetzung um diese Äußerung offenbarte die Identitätskrisen vieler im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts geborenen Juden in Deutschland. Sie lehnten die herkömmlichen Identifikationsentwürfen „Judentum" und „Deutschtum" ab, an deren Stelle sie neue Orientierungs- und Positionierungsmodelle entwarfen.

In diesem Zusammenhang stellt sich die wichtige Frage, auf welche Weise sich deutsch-jüdische Autoren die neuen „**Formkräfte der deutschen Literatur**" aneigneten und zu eigenständigen Ausdrucksformen jüdischen Geistes umformten. Dabei handelte es sich jedoch nicht um einen einseitigen Prozess, wie PD Dr. Daniel Hoffmann (Düsseldorf) in seinem Vorhaben zeigen wird. Vielmehr übten die jüdischen Autoren ihrerseits beachtlichen Einfluss auf die Entwicklung der verschiedenen literarischen Strömungen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts aus, so dass die Bedeutung traditioneller Formen „**jüdischen Schreibens**" sowie ihre Beurteilung im Hinblick auf neue Literaturformen der Moderne ein wichtiges Desiderat der Forschung darstellt.

Eine erste Arbeitstagung der Forschungsgruppe, die sich auch als Diskussionsplattform und Netzwerk für einen weiteren Kreis von Interessierten versteht, wird Mitte Dezember im Europäischen Übersetzerkolleg in Straelen stattfinden. Über die erzielten Ergebnisse werden wir berichten.

David N. Myers zu „Diaspora" und den „Segnungen der Assimilation"

Ein Interview

Im Zuge der Überlegungen des Steinheim-Instituts zur Konzeption der neuen Forschungsgruppe „Zwischen Sprachen" ergab sich ein fruchtbarer Austausch mit David N. Myers, der moderne jüdische Geschichte und Philosophie am *Center of Jewish Studies* der *University of California* (Los Angeles) lehrt. Prof. Myers befasst sich mit der jüdischen Historiographie des 19. und 20. Jahrhunderts, über die er unter anderem das Buch *Reinventing the Jewish Past: European Jewish Intellectuals and the Zionist Return to History* (1995) veröffentlicht hat. Das Interview mit ihm wurde besonders durch seinen Aufsatz „*«The Blessing of Assimilation» Reconsidered: An Inquiry into Jewish Cultural Studies*"[1] angeregt, der eine neue Sicht auf die jüdische Geschichte vorschlägt.

KALONYMOS: *Das Konzept der „Diaspora" hat in den letzten zehn Jahren große Bedeutung erlangt – zunächst jedoch nicht auf dem Feld der jüdischen Studien, sondern in Forschungen, die im Zusammenhang postkolonialer Kritik entstanden sind. Dies liegt vor allem daran, dass das Konzept geeignet erscheint, Situationen der Bedrängnis und Gefahr zu beschreiben, zugleich aber auch Möglichkeiten sichtbar macht, sich den homogenisierenden, essentialisierenden Kräften der „Nation", „Rasse" und „Kultur" zu widersetzen und unverwechselbare politische, soziale und kulturelle Antworten zu entwickeln. Inwiefern könnte „Diaspora" als Konzept auch Impulse für neue Überlegungen und Forschungen zu jüdischen Erfahrungen in Europa und Amerika geben?*

DAVID N. MYERS: Postkoloniale Theoretiker wie Kwame A. Appiah, Homi Bhabha, Paul Gilroy, Stuart Hall oder Edward Said haben uns mit einem verfeinerten begrifflichen Vokabular ausgestattet,

1 in: From Ghetto to Emancipation. Historical and Contemporary Reconsiderations of the Jewish Community, Scranton 1997, S. 17-35

Allen unseren Leserinnen
und Lesern wünschen wir
lichtvolle Festtage
und ein helles Jahr 2002

David N. Myers

um die Dynamik der jüdischen Diasporageschichte konzeptionell zu beschreiben. Sie argumentieren, dass die Kultur des Kolonisators von den Kolonisierten nicht unverändert aufgenommen wird. Sie wird von den Kolonisierten – der vermeintlich schwachen und machtlosen Seite – adaptiert, modifiziert, ja unwiderruflich transformiert. Diese Sichtweise ist mehr als eine Übung in „richtigem Bewusstsein". Sie ermöglicht es, den Prozess des kulturellen Austauschs mit seiner nicht stillstellbaren Dynamik und seinen vielfältigen Richtungen eher als Angelegenheit des Aushandelns denn der Einflussnahme zu verstehen.

Im Bereich der Jüdischen Studien hat dieses Modell viel zu bieten, was zunehmend auch erkannt wird. So haben Daniel und Jonathan Boyarin[2] schon 1993 die kulturelle Beweglichkeit der Juden beschrieben, gründend in ihrer Machtlosigkeit. Während Lord Acton behauptet, Macht korrumpiert, meinen die Boyarins, sie führe zur kulturellen Versteinerung.

Wie dem auch sei, unbestreitbar ist, dass diese Diskussionen vor dem Hintergrund einer ernsthaften Neubetrachtung der intellektuellen Hinterlassenschaft des Zionismus geführt werden. Die klassische zionistische Darstellung der Diaspora als Inbegriff der Machtlosigkeit, Verzagtheit und Selbstverleugnung kann nicht länger überzeugen. Forscher sehen in ihr immer mehr einen Ort nicht der kulturellen Kapitulation, sondern der kulturellen Auseinandersetzung. Diese Tendenz hat unter dem Eindruck der multikulturellen Debatten der 90er Jahre, vor allem in den USA, noch an Dynamik gewonnen.[3]

Selbstverständlich gibt es ernste Risiken der Extraterritorialität, die sich im tragischen Verlust von Menschenleben manifestiert haben.

Aber diese prekäre Situation bringt auch faszinierende Möglichkeiten hervor – kulturellen Begegnungen, die nicht die Schwächung der einen oder anderen Kultur bedeuten, sondern zu ihrer wechselseitigen Stärkung führen.

Wäre es nicht thematisch wie methodisch notwendig, über die unterschiedlichen Erfahrungen der amerikanischen und der deutschen bzw. europäischen Diaspora nachzudenken? Schließlich verstand sich Deutschland nie als „melting-pot". Die Haltung der deutschen Bevölkerungsmehrheit zur jüdischen Minderheit war bestenfalls durch Gleichgültigkeit geprägt. Konnte unter solchen Umständen denn eine kulturelle Stärkung der nichtjüdischen Seite durch das jüdische Gegenüber stattfinden?

Ja, ich denke, es ist hilfreich, den Vergleich zwischen Deutschland und den USA zu verfeinern. Gewiss besaßen die liberale Tradition in Amerika und der Emanzipationsdiskurs in Deutschland gemeinsame Züge, darunter bedeutsamsten wahrscheinlich die hartnäckige Insistenz auf sozialer Konformität. Doch wie uns David Sorkin und andere gezeigt haben, kann man schwerlich von einem gleichförmigen Emanzipationsprozess in Europa sprechen. Und natürlich fällt auf, dass die amerikanische Liberalismustradition etwas widerstandsfähiger war als ihr deutsches Gegenstück. Ich denke dabei nicht an das Modell des *melting pot* mit seinem Anspruch, soziale und ethnische Unterschiede einzuebnen, sondern an die Gegentradition des kulturellen Pluralismus, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts in den USA entstand. Sie maß der Wahrung des eigenen kulturellen Erbes, die einer Teilhabe am amerikanischen Traum nicht im Wege stand, große Bedeutung zu. Interessanterweise waren viele führende Vertreter dieser Richtung – wie Horace Kallen oder Judah Magnes – Juden.

Mir scheint, dass diese Art, sich politisch auszudrücken, die vor allem ein hohes Maß an Behaglichkeit und eine gesunde Prise Verwegenheit spiegelt, unter den Juden in Deutschland recht selten war. Die Belohnung für ihren Versuch, den kulturellen Mainstream zu imitieren, reichte von Gleichgültigkeit bis zum Antisemitismus. Bei solchen „Anreizen" sollte man meinen, dass ihre Bestrebungen mit Erfolg – also Konformität – endeten. Tatsächlich haben es Juden im deutschen „*pressure cooker*" manchmal geschafft, manchmal nicht. Häufig befanden sie sich irgendwo dazwischen. Und dieses Dazwischensein (wie Homi Bhabha es vielleicht nennen würde) bereitete nicht nur den Boden für intellektuelle Neuerungen, sondern hinterließ auch deutliche Spuren in der deutschen Kultur. Ich denke etwa an Leo Strauss' Rezension zu Rudolf Ottos *Das Heilige* (*Der Jude* 7, 1923, S. 240-242), wo er Hermann Cohens Fähigkeit bewundert, zwei verschiedene kulturelle Sprachen zu sprechen und die deutsche Philosophie tiefgreifend zu beeinflussen.
Was lässt Sie trotz dieser neuen Erklärungsansätze an dem traditionellen Begriff der „Assimilation" festhalten, der von der heutigen historischen Forschung aufgrund seiner negativ konnotierten Bedeu-

2 „Diaspora. Generation and the Ground of Jewish Identity", Critical Inquiry, 19 (1993), S. 693-725

3 Siehe beispielsweise den Sammelband: Insider/Outsider. American Jews and Multiculturalism, hg. v. David Biale, Michael Galchinsky u. Susannah Heschel, Berkeley u. a., 1998

„Chanukka": Jakob Steinhardt, Holzschnitt, 1921

tung häufig durch andere Begriffe ersetzt wird?

In meinem Bestreben, den Begriff der „Assimilation" zu rehabilitieren, folge ich Gerson Cohen[4]. Sein ungemein prägnanter Vortrag von 1966 „The Blessing of Assimilation in Jewish History" ist vielleicht der Urtext jüdischer Cultural Studies. Cohen selbst hat den Begriff der Assimilation von dem großen hebräischen Essayisten Ahad Haam übernommen, der in seinem klassischen Aufsatz „Chiqui we-hitbollelut"[5] unterscheidet zwischen der selbstverleugnenden Form der Assimilation und der konkurrierenden bzw. mimetischen Assimilation. Wenn im zweiten Fall eine kulturelle Gruppe, etwa die Juden, von einer anderen Kultur etwas übernimmt, so gibt sie damit nicht ihre kulturelle Besonderheit auf. Vielmehr entsteht eine neue „Legierung", um eine metallurgische Metapher zu gebrauchen, eine Hybride sozusagen, jedoch stärker als jede ursprüngliche Komponente für sich allein es wäre. In seiner tour de force von 1966 bekräftigte Gerson Cohen die Bedeutung von Ahad Ha'ams Sichtweise und erklärte: „assimilation properly channeled and exploited can become a blessing."

Diese Perspektive kann, meine ich, wenn sie auf die jüdische Diasporageschichte angewendet wird, selbst ein „Segen" sein. Es freut mich sagen zu können, dass sie auf wichtige Brennpunkte jüdischer kultureller Interaktion wie die jüdisch-hellenistische Begegnung, das Verhältnis zwischen rabbinischem Judentum und frühem Christentum oder die deutsch-jüdische Geschichte der Moderne angewandt wird. Die Ergebnisse dieser Ansätze lassen auf ein offeneres und differenzierteres Studium der jüdischen Geschichte hoffen.

Deutsch-jüdische Geschichte wurde häufig als paradigmatisch für die Erfahrungen des modernen Judentums interpretiert. Sehen Sie fundamentale Unterschiede zwischen der deutsch-jüdischen und etwa der englisch-jüdischen Geschichte? Oder ist es möglich, grundlegende Konstellationen zu erkennen, die an vielen Orten der europäisch-jüdischen Diaspora wiederkehren?

Es wäre für den Historiker kühn zu behaupten, dass es keine bedeutsamen Unterschiede zwischen der deutsch-jüdischen Geschichte und derjenigen anderer europäischer Judenschaften gegeben habe. Schließlich gehört es zu den Grundvoraussetzungen des Historikers, den Kontext des Untersuchungsgegenstandes zu beachten. Hierzu hat Todd Endelman[6] überzeugend dargelegt, wir müssten von unserer auf Deutschland zentrierten Sicht der europäischen Geschichte abgehen. Seine Arbeiten weisen auf spezifisch englische Sozialstrukturen hin, welche die Juden in England beeinflusst haben. Auch David Ruderman[7] drängt uns in seinem kürzlich erschienen *Jewish Enlightenment in an English Key* dazu, über die Berliner *Maskilim* hinausgehend die ganze Bandbreite der Aufklärung im europäischen Judentum des 18. Jahrhunderts zu erfassen.

Dessen ungeachtet stellt sich die Frage, ob es nicht doch zwingende Gründe gibt, aufgrund derer die deutsch-jüdischen Erfahrungen als paradigmatisch angesehen werden. Es mag sehr wohl sein, dass das deutsch-jüdische Beispiel die bestimmenden Spannungen der jüdischen Auseinandersetzung mit der Moderne in ihren Extremen aufdeckt. Schließlich war nirgendwo die Verlockung kultureller Integration so groß und die elementare Zurückweisung der gesellschaftlichen Integration der Juden derart entschieden – und tödlich. Betrachtet man aber die ganze Bandbreite der Erfahrungen, indem man ihre tränenreichen und glorreichen Momente mischt, dann bietet uns das deutsch-jüdische Beispiel ein sehr breites Spektrum, auf dem sich viele Abstufungen kultureller Identität festmachen lassen.

Zwischen den „Erz-Assimilationisten" und den „Post-Assimilationisten" – zwischen den Begründern des „Central-Vereins" und den ostjüdischen Intellektuellen in Berlin – gab es viele, die über keinen eindeutigen ideologischen Standpunkt verfügten. In der unscharfen Grauzone, in der sich diese Menschen bewegten, können wir den Schlüssel für die moderne jüdische Geschichte finden.

Sie haben sich kürzlich mit komparativer Diasporaforschung beschäftigt. Könnten Sie ein Beispiel für die Fruchtbarkeit eines Vergleichs zwischen jüdischer und etwa armenischer Diaspora geben?

Zunächst liegt der Ertrag eines Vergleichs zwischen Juden und Armeniern in der Überwindung der allgemeinen Neigung, ihre jeweilige Geschichte auf die Erfahrung des Genozids zu reduzieren. Es war ein bewusster Akt der Rebellion gegen die „lachrymose" Geschichtssicht, als der große armenische Historiker Richard Hovannisian und ich die Organisation einer Konferenz in Los Angeles beschlossen. Eines ihrer interessantesten – wenn auch kaum überraschenden – Ergebnisse war die Er-

4 Gerson Cohen: Gerson D. Cohen (1924-1991), war Chancellor und Professor der Jüdischen Geschichte am *Jewish Theological Seminar*, New York.

5 Siehe „Nachahmung und Assimilation", deutsch in: Achad Haam: Am Scheideweg, Bd. 1, Berlin 1913, S. 225-239

6 Todd Endelmann ist Professor für Moderne Jüdische Geschichte an der Harvard University. Sein Buch *„The Jews of Modem Britain"* wird im nächsten Jahr erscheinen.

7 David Ruderman leitet das *Center for Advanced Studies* der Universität von Pennsylvania. Vgl. sein: Was there a „Haskalah" in England? Reconsidering an Old Question, in: New Perspectives on the Haskalah, hg. von Shmuel Feiner und David Sorkin, London 2001, S. 64-85.

kenntnis, dass der Handel ein ebenso wirksames Mittel wie jedes andere zur Verbreitung der Ideale der Aufklärung war. Wenn jüdische Kaufleute von Berlin oder Wien nach Odessa oder Warschau reisten, brachten sie nicht nur Waren, sondern auch Ideen mit sich. Ebenso versorgten armenische Kaufleute aus Venedig, der Heimat des innovativen Mönchsordens der Mechitaristen, ihre Glaubensbrüder in entlegenen Orten wie Konstantinopel oder sogar Madras in Indien mit den neuesten Ideen und Produkten gleichzeitig. Diese Mobilität stellte sicher, dass kulturelle Hybridität – das Merkmal, das Juden und Armenier vielleicht am meisten miteinander verband – zu einem Lebensstil wurde.

In Ihrem Aufsatz „The Blessing of Assimilation Reconsidered" machen Sie aufmerksam auf die Aufklärung als Bruch in der jüdischen Geschichte. In einer „unglaublich ironischen Wendung" habe sie die Flexibilität, die jüdisches Leben in der Diaspora schon zuvor gekennzeichnet hatte, zu einer verordneten Eigenschaft gemacht. Wie hat diese „vorgeschriebene Beweglichkeit" die Bedeutungen von „Assimilation" verändert?

Vor der Epoche der Aufklärung bestand die einzige Möglichkeit für Juden, ihre spezifische Gemeindezugehörigkeit hinter sich zu lassen, in der Taufe, die (abgesehen vom Sonderfall des Kryptojudentums) einen vollständigen Verzicht auf die bisherige Identität verlangte. Damit soll nicht gesagt sein, dass vor dem 18. Jahrhundert keinerlei Interaktion mit Nichtjuden und keine Assimilation stattgefunden hätten. Es gab beides in den unterschiedlichsten Bereichen. Aber es bestand kein gesellschaftlicher Auftrag, die Juden – als Juden – in das Gemeinwesen einzugliedern.

Ein solcher Auftrag tauchte erst im späten 18. Jahrhundert auf, im Toleranzpatent Josephs II. etwa. Doch die Einladung, die durch das Ideal der Toleranz eingegeben worden zu sein schien, war weitaus vielschichtiger, als es auf den ersten Blick schien. Diese Version der Toleranz verlangte von den Juden, dass sie sich der charakteristischen Überreste ihrer Gruppenidentität entledigten, um den Eintritt in die Gesellschaft zu verdienen. Dies verweist auf die erwähnte „unglaubliche Ironie", die dem Vorhaben des Liberalismus innewohnt: im Namen der Gleichheit und der Aufklärung wird eine Art kultureller Homogenität stark begünstigt, wenn nicht gar gesetzlich vorgeschrieben. Juden mussten sich im Hinblick auf Sprache, Kleidung und Bildung anpassen, um „zu bestehen".

Doch dieses Moment des Zwangs brachte nicht das Ende der jüdischen Geschichte. Der neue Gesellschaftsvertrag der Emanzipation führte viel eher dazu, dass die Bedingungen des kulturellen Austauschs neu justiert wurden: mehr kulturelle Produkte wurden von der „Gastkultur" erworben und zugleich mehr jüdische Produkte „verkauft" oder weggeworfen. Insofern wurde eine neue Legierung geschaffen, die sich früheren unterschied; vielleicht war sie nicht ganz so stark (je nach Betrachtungsweise), doch immer noch verbunden mit der langen Geschichte jüdischer Assimilation, die bis zum babylonischen Exil und weiter zurückreicht.

Ein Gebiet, auf dem kultureller Wettstreit sich sehr stark bemerkbar machte, ist das der Sprachen der Juden. Einerseits haben die Juden des 18. Jahrhunderts sich entschieden, die deutsche Sprache anzunehmen, andererseits wurde eben dies zu einer absolut notwendigen Voraussetzung ihrer Emanzipation erklärt. Die Sprache verlor dadurch ihre Unschuld. Das Deutsche war nicht allein die Sprache einer neuen Offenheit der Gesellschaft, sondern auch die Sprache derer, die der Gewährung voller Bürgerrechte skeptisch oder ablehnend gegenüber standen. Nicht nur mit Stolz, sondern auch mit Sorge sprachen die Juden deutsch, mit der Angst, „nicht zu bestehen", oder mit der Angst, andere Juden könnten nicht bestehen und damit einer vollständigen Integration im Wege stehen. Doch schließlich wurde das Deutsche in einem dritten Schritt zum Vehikel einer selbstbewussten Antwort auf diese Situation: selbst sehr assimilierte Juden benutzen weiterhin, auch wenn sie deutsch sprachen, bestimmte jiddische oder hebräische Ausdrücke, um ihre unveräußerliche jüdische Identität anzuzeigen. Meinen Sie, dass die neuen Begriffe etwa der „wechselseitigen Stärkung" solche Erscheinungen adäquat beschreiben können? Oder müssen wir unsere Begriffe noch verfeinern, um beschreiben zu können, wie sich die Diaspora auswirkte in einer Welt der Nationalstaaten, die assimilierte wie nicht assimilierte Juden als die „anderen" beschreibt und ihre hegemonialen Spuren auf den kulturellen Gütern zurücklässt, die sie „verkauft"?

Möglicherweise ist es hilfreich, jüdisches Leben in der Diaspora als Beispiel eines internen Kolonia-

Jakob Steinhardt, Holzschnitt, 1957: Araberfrauen

lismus zu betrachten. Susannah Heschel geht in ihrem Buch über den jüdischen Jesus in diese Richtung, ebenso meine Arbeit über die „Jerusalemer Wissenschaftler". Dieses Konzept unterstreicht einige Schlüsselfaktoren: so die unterschiedliche politische Machtverteilung zwischen Juden und den dominanten Gruppen der Umgebung und Strategien der Selbstbehauptung, welche die Kolonisierten (hier: die Juden) entwickelten, wenn sie die dominante Kultur annahmen und transformierten. Sicher hat dieses Konzept viele Nachteile, doch es spricht zweifellos das von Ihnen entworfene Modell sprachlicher Assimilation an. Es ist richtig, dass die Juden sich, während sie den formellen Anforderungen nachkamen, zugleich die Sprache aneigneten: sie artikulierten in ihr die ihnen eigenen Dilemmata. Während einige diesen Prozess allein unter dem Aspekt der Assimilation sehen, neige ich dazu, darin einen Akt der Distanzierung oder sogar des Widerstandes zu erkennen.

Ein letztes Wort zur Kontinuität in der jüdischen Geschichte: lang nachdem er seine eigenen Pläne, Historiker zu werden, aufgegeben hatte, verwies Franz Rosenzweig auf den Historiker als denjenigen, der die disparaten Punkte der jüdischen Geschichte zu einer kontinuierlichen Linie verbindet. Welch gewichtige Mission, wie sie unternehmen, wie sie erfüllen! Doch Rosenzweig hat hier tatsächlich etwas gesehen: Die Punkte der jüdischen Geschichte zu einer linearen Erzählung zu verbinden, verlangt einen messianischen Anspruch, lebhafte Einbildungskraft oder „das Wagnis des Glaubens". Die Geschichte der Assimilation in der jüdischen Geschichte neu zu überdenken, die vielen Momente intensiver kultureller Interaktion neu zu untersuchen, liefert ein Korrektiv für diese lineare Erzählung, ein mögliches Gegenmittel zu unseren eigenen quasi-messianischen Bestrebungen als Historiker.
Das Interview führten Thomas Kollatz, Andrea Schatz und Suzanne Zittartz.

Dreißig Holzschnitte, eine Radierung

Harald Lordick

Es ist eine besondere Schenkung, die wir durch die Vermittlung des Wilhelm Lehbruck Museums, Duisburg, aus den Händen von Josefa Bar-On Steinhardt entgegennehmen durften. Die Tochter des bedeutenden jüdischen Druckgraphikers, aber auch Malers und Zeichners Jakob Steinhardt, übergab kürzlich dem Steinheim-Institut die (mit einer Ausnahme) zwischen 1950 und 1960 entstandenen 31 Originalblätter. An die Expressionismus-Sammlungen des Lehmbruck-Museums gingen gleichzeitig 56 zwischen 1907 und 1967 entstandene Arbeiten.

Jakob Steinhardt, geboren 24. Mai 1887, stammte aus Zerkow in der preußischen Provinz Posen. Seine Eltern betrieben dort einen Kurzwarenhandel. Schon früh zeigte sich sein zeichnerisches Talent, entstand sein Wunsch, Künstler zu werden. Von Posener Honoratioren mit einem Stipendium versorgt, ging er schließlich nach Berlin, lernte bei Hermann Struck (der ihn auch für den Zionismus interessierte) und Lovis Corinth, später in Paris unter anderem bei Henri Matisse.

Sein Schaffen war von zwei augenfälligen Zäsuren geprägt. Im ersten Weltkrieg als Soldat in Litauen eingesetzt, machte das zugleich von großer Armut wie tiefer Religiosität geprägte Leben der dortigen Juden „einen nachhaltigen Eindruck auf den jungen Künstler".[1] „Weil ich also in meinem vergangenen Leben nie eine solche Umgebung gekannt habe, haben mich die litauischen Juden tief bis ins Innerste ergriffen und in mir die Liebe zu meinem Volke, die vorher mehr eine Pose war, mit aller Kraft erweckt".[2] Die Zeichnungen, die unmittelbar unter jenem Eindruck entstanden, werden ein großer Erfolg.

Mit seinen Graphikzyklen „Zehn Plagen" und „Jüdische Motive" schuf er bedeutende Beiträge zum Expressionismus, war als Mitgründer der „Pathetiker" Teil der Avantgarde, und er hatte an der, von Martin Buber auf den Begriff gebrachten „jüdischen Renaissance" in Berlin bis in die zwanziger Jahre einen nicht zu unterschätzenden Anteil. Längst anerkannt, stand er zu dieser Zeit mit sehr vielen Künstlern von Rang und Namen in Kontakt: „Seine Gästebücher lesen sich wie ein „Who is Who" der Berliner Kunstwelt in den Zwanziger Jahren".[3]

1 Kathrin Conrad: Biographie, in: Jakob Steinhardt. Zeichnungen, hrsg. von Dominik Bartmann, Berlin 2000, S. 14.

2 Tagebuch, zit. nach ebd., S. 15.

3 Ebd., S. 16.

Jakob Steinhardt, Holzschnitte, 1954: Landschaft mit Felsen und Dorf (l.), Hafenscene (r.),

Dem NS-Terror nur mit knapper Not entronnen, brachte die erzwungenen Emigration 1933 ins Mandats-Palästina einen ganz anderen, wiederum tiefen Einschnitt in Leben und Werk mit sich. Die Farben des Landes, Licht und Landschaft, Eindrükke schon einer Studienreise von 1925 – nun war dies alles unvermittelt die Umgebung seines Lebens. Inspirierend wohl, aber problemlos war der Umbruch nicht. In Jerusalem war ihm die Leitung der *New Bezalel School* angeboten worden, doch letztlich wurde ihm der auch von der künstlerischen Ausbildung her jüngere Joseph Budko vorgezogen. Vielleicht hatte den Ausschlag dazu gegeben, dass Budko gewissermaßen die Nachfolge von E. M. Lilien angetreten hatte, als *der* Graphiker der jüdischen Nationalbewegung.

Der weiteren Karriere Steinhardts tat dies keinen Abbruch. In den fünfziger Jahren wird er zunehmend bekannt: mit Ausstellungen in USA, Japan, Großbritannien, mit international renommierten Preisen ausgezeichnet. Nach vier Jahrzehnten folgt 1963 wieder eine Ausstellung in Berlin. 1968 stirbt er, längst Ehrenbürger Jerusalems, in Naharia, wo er häufig Motive für seine Bilder gefunden hatte.

Der Ausschnitt aus dem Oeuvre Steinhardts, den das Steinheim-Institut nun besitzt, ist nicht zufällig von der graphischen Technik des Holzschnitts geprägt. Der Künstler hatte 1950 hierzu zurückgefunden, wohl auch im Zusammenhang damit, dass er 1949 die Leitung der Graphikklassen der *Bezalel-Akademie* übernommen hatte (von 1953 bis 1957 war er schließlich ihr Direktor). Bevorzugte Sujets Steinhardts waren in dieser Zeit landschaftliche Motive, Menschen in der Landschaft, aber auch biblische Gestalten und Szenerien. Konkrete Werktitel für konkrete Bildinhalte, aber stilisierend, nicht das Individuelle einfangend, sondern das Typische, das Wesen der Dinge: *Gasse mit Liebespaar, Klippen im Mondlicht, Landschaft mit Felsen und Dorf, Jona, Araberfrauen.* Schon 1923 hatte Hermann Struck ihm eine „visionäre Anschauungskraft“ zugeschrieben.[4]

Herzlich danken wir also der Stifterin Josefa Bar-On Steinhardt, Dr. Christoph Brockhaus, dem Direktor des Wilhelm Lehmbruck-Museums, der gemeinsam mit Michael Brocke die Übergabe initiierte, nicht zuletzt der Mitarbeiterin des Museums, Petra Lohmann, für die Hilfestellung bei der Aufbereitung der Sammlung. Wir hoffen, die eindrucksvollen Blätter gemeinsam mit denen des Lehmbruck-Museums alsbald auch einem größeren Publikum in Duisburg zeigen zu können.

4 Die Kunst des Radierens, ein Handbuch von Hermann Struck, 5. Aufl., Berlin: Cassirer 1923, S. 287.

Neue Bücher

Jutta Braden: Hamburger Judenpolitik im Zeitalter lutherischer Orthodoxie 1590-1710, Hamburg: Christians Verlag 2001, ISBN 3-7672-1355-9, 606 Seiten, DM 87,99.

Jutta Braden untersucht die äußeren Lebensbedingungen der jüdischen Gemeinden vom Beginn ihrer ersten Ansiedlung in Hamburg 1590 bis zum Judenreglement als letztem Gesetzeswerk Hamburgs im Jahr 1710. Quellen für ihre detaillierte Studie zum ersten Jahrhundert deutsch-jüdischer Geschichte in Hamburg im Spannungsfeld zwischen wirtschaftlichen Interessen, Konkurrenzangst und Judenfeindschaft fand sie u.a. in staatlichen und kirchlichen Archiven; auch gedruckte Predigten Hamburger Geistlicher werden unter diesem Gesichtspunkt analysiert. Sie zeichnet ein umfassendes Bild der widerstreitenden politischen Interessensgruppen im Hamburg der Barockzeit und ihrer Motivationen, sich pro oder contra Judeos zu engagieren und so die wirtschaftlichen, sozialen und religiösen Lebensumstände der jüdischen Bevölkerung mitzubestimmen. Während das Geistliche Ministerium Hamburgs warnte, *Christen drohe die Gefahr Gottlichen Zorns und Ungnade sowie die ewige Verdammnis vieler Seelen, wenn diese gräulichen Gottes Lesterer und Feinde Christi in Hamburg geduldet würden*, und auch nicht vor dem Vorwurf zurückschreckte die Juden hätten *Waße und Brun vergiftet, Kinder gestolen, zerpfriemet und zue hechelt, damitt sie an der Christen Bludt ihr Müdtlein heimlich kuhleten*, versprach sich der Rat der Stadt die Belebung des Handels und damit eine Steigerung der Zolleinnahmen und argumentierte mit der endzeitlichen Bekehrung der Juden und dem biblischen Gebot, Fremde zu dulden und zu schützen. Doch auch der Rat wollte den Juden verbieten Synagogen zu unterhalten und Beschneidungen sowie andere *unzulessige Ceremonien* vorzunehmen.

Einziges Lesehindernis in dem ansonsten sehr ansprechend gestalteten Buch ist der separate 200-seitige Anmerkungsapparat, der zu lästigem Nachschlagen veranlasst. Ein wichtiger Beitrag zur Er-

forschung der deutsch-jüdischen Geschichte in Norddeutschland. *bm*

Ein „Herzstück der katholischen Frömmigkeit", Marienverehrung und Mariologie, werden auf jene ihrer Elemente hin untersucht, die von der traditionellen religiösen Feindschaft gegen die Juden bis zum neuzeitlichen Antisemitismus reichen. Selbstprüfung und Analyse aus theologischer, historischer und kunstgeschichtlichen Perspektive, deren Fülle und Spannungsreichtum überraschen: Zehn Beiträge (und ein 22-seitiger Bildteil) reichen von der Theologie der Kirchenväter (Kampling, Heil) zur Marienfrömmigkeit im Nationalsozialismus (F.-J. Bäumer). Weiters wirken mit: M.Th. Kloft (Maria und die Juden in der Theologie des Hochmittelalters), A. Weber (Antijüdische Mariendarstellungen im 13.-15. Jahrhundert), H-M. Kirn, (Marianisch-mariologischer Antijudaismus in der spätmittelalterlichen Predigtliteratur), W. Frey (Die Mutter Jesu in Passionsspielen), W. Glüber (Synagogenzerstörung und Marienkirchenbau), M.Haibl (Sulamith und Maria – antijüdische Facetten der Kunst der Nazarener), V. Pollmann (Marienkult und Judenfeindschaft in Polen vor 1939).

Erfreut hat man auf einem Spaziergang im Schaufenster der nachbarschaftlichen Buchhandlung die ansprechend gestalteten Jugendsachbücher aus dem Campus-Verlag entdeckt. Noch erfreulicher, dass sich darunter auch ein Buch über die Geschichte der Juden findet. Und obwohl man sich ausgerechnet an diesem Tag kein bisschen jugendlich fühlte, wird es gleich gekauft. Auch dass es in der Verlagsbroschüre direkt neben dem Kanzler, der im Swimmingpool wohnt, beworben wird, konnte die gute Laune nicht trüben. Die Illustrationen, na ja, zeichnen Abbildungen nach und verfremden sie. Die „Geschichte der Juden" ist in vier Teile geteilt: Die Anfänge ca. 2000 v. bis 70 n. Chr., die Diaspora 70 n. Chr. bis etwa 1900, Zionismus, Holocaust und Staatsgründung Israels etwa 1850 bis 1948/49 und zu guter Letzt: Perspektive: Leben – und nicht nur Überleben 1950 bis heute.

Der erste Teil besteht aus einer Nacherzählung der biblischen Geschichte. Van Dijk lässt im ganzen Buch immer wieder bekannte und unbekannte Jüdinnen und Juden in fiktiven Selbstzeugnissen zu Wort kommen. So lässt er z.B. die Königstochter Michal von David schwärmen: „David war einfach Liebe pur, der sinnlichste Mann, den ich jemals getroffen habe." Was Batseba zu diesem Thema zu sagen hat, kann man sich vorstellen. Die Lektüre ist sehr lebendig und kurzweilig, und der erste positive Eindruck verfestigt sich. Dann kommt der zweite Teil: Die Diaspora. Die Juden im arabischen Bereich leben auf immerhin sechs Seiten zusammen mit den Muslimen. Das aschkenasische Mittelalter wird auf sechs Seiten unter der Überschrift „Im Namen des Kreuzes: Verfolgung durch Christen" abgehandelt. Dann geht es schon über die Handelsstadt Amsterdam bald mit Moses Mendelssohn nach Berlin „Er (Lessing) sah von Beginn an viel mehr in mir, als ich mir je allein zugetraut hätte: „Schreib deine Gedanken auf, Moses!" sagt er immer wieder zu mir." Die jüdische Geschichte im 20. Jahrhundert ist dann ganz auf Deutschland und Israel konzentriert.
Es ist unabdingbar, auf die Verfolgungen der Juden hinzuweisen, doch ist die Geschichte der Juden, die der Titel ja zu erzählen verspricht, auch im Mittelalter mehr als eine Aneinanderreihung von Verfolgungen. Was Baron kritisch „the lachrymose history of the Jews", die Geschichte (nur) aus Blut und Tränen, nannte, kann kein vollständiges Bild vermitteln. Die Rolle der jüdischen Gemeinden im aschkenasischen Mittelalter hätte auf jeden Fall mehr Beachtung als eine Erwähnung der Kreuzzugsverfolgungen verdient, und auch nach Raschi oder dem Maharam von Rothenburg sucht man bei van Dijk vergebens. Dennoch ist ihm mit seiner so lebendigen und persönlichen Schilderung ein Buch gelungen, das man einem Jugendlichen schenken und damit vielleicht sogar seine Neugier wecken kann. *bm*

Mit seiner Habilitationsschrift widmet sich der in Berlin und Jerusalem ausgebildete Religionspädagoge Bernd Schröder, Münster, einer von den vergleichenden Erziehungswissenschaften vernachlässigten, wie auch von der Judaistik noch unbeachteten Thematik.

Methodische Reflexionen und Vorklärungen präzisieren das Thema, erklären die Begrifflichkeiten und stecken die notwendigen Grenzen der umfassenden Arbeit ab. Dem mit den Verhältnissen in Israel sehr gut vertrauten „Beobachter eines fremden System religiöser Erziehung" gelingt es im Herzstück seiner Arbeit auf dem Hintergrund der Geschichte der jüdischen Erziehung, ihre Vielfalt

Maria – Tochter Sion? Mariologie, Marienfrömmigkeit und Judenfeindschaft. Hrsg. Johannes Heil und Rainer Kampling, Paderborn 2001 (Ferd. Schöningh), 271 S. (pb.) ISBN 3-506-74254-X

Lutz van Dijk erzählt die Geschichte der Juden. Illustrationen von Renate Schlicht. Campus Verlag, Frankfurt a.M. 2001 ISBN 3-593-36703-3, 206 Seiten, 34,90 DM (17,84 EUR) ab 14 Jahre.

Bernd Schröder: Jüdische Erziehung im modernen Israel. Eine Studie zur Grundlegung vergleichender Religionspädagogik. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2000, 451 S.

und ihre Wandlungen im modernen Staat Israel – von der Kibbuzschule bis zum ultraorthodoxen Schulwesen – detailliert darzustellen. Darüber hinaus bietet er exemplarische Studien zur religionspädagogischen Theoriebildung der beiden bedeutenden israelischen Denker und Pädagogen Eli Schweid und Michael Rosenak.

Im knapp gehaltenen dritten Teil setzt der Autor vergleichbare Momente der schulischen jüdischen Erziehung Israels mit der christlichen (insbesondere der evangelischen) in Deutschland samt ihren Theorien in Beziehung, zeigt Gemeinsamkeiten auf und bezeichnet die Differenzen.

Die Arbeit ist in weiten Teilen vom Interesse des Autors bestimmt, den Dialog jüdischer und christlicher Religionspädagog(inn)en auf der theoretisch-akademischen Ebene wie auch der praktisch-theologischen Arbeit selbst anzuregen. Schröders Studie leistet einen entscheidenden Beitrag, die deutsche Seite mit den dafür grundlegenden Kenntnissen vertraut zu machen und regt mittels eines umfangreichen, thematisch gegliederten Literaturverzeichnisses zu Vergleich und Weiterarbeit an.

Maike Strobel

Mitteilungen

Michael Brocke / Christiane E. Müller: Haus des Lebens. Jüdische Friedhöfe in Deutschland. Reclam – Leipzig 2001. 264 S. mit 52 Duotone-Abb. Subskriptionspreis bis 31. Januar 2002: DM 68,-

Sind Sie an deutschjüdischer „Sachkultur", an ihrem Geist und Inhalt interessiert? Mit anderen Worten: interessiert an jüdischen Friedhöfen und dem, was ihre Inschriften zwischen dem hohen Mittelalter und dem 20. Jahrhundert zum Ausdruck bringen? Wenn ja, so empfehlen wir Ihnen ein soeben erschienenes Sachbuch:

Michael Brocke und Christiane E. Müller (Jüdische Studien, Uni Duisburg) haben ein zweiteiliges Werk vorgelegt, welches die Kenntnis jüdischer Kulturgeschichte in ihrem sichtbar gebliebenen Umgang mit dem Tod – eher mit dem Leben – vertiefen möchte: **Haus des Lebens. Jüdische Friedhöfe in Deutschland.** Der erste Teil des für Kenner wie für alle Interessierten. geeigneten Buchs führt in Geschichte und Grundwissen zum jüdischen Friedhof ein, fasst dann aber das in unserer epigraphischen Arbeitsgemeinschaft und ihren verschiedenen Projekten erarbeitete Wissen zu den Inschriften zusammen. Hier wird erstmalig umrissen, was sich heute zur formalen und inhaltlichen Entwicklung der Grabinschriften sagen lässt, wenn sie von den Lebensaltern, dem gesellschaftlichen Stand, vom Wohltun, vom Tora-Lernen, von der Mühe des Handel und Wandels, sprechen, wenn sie das Gemeindeleben und seine darin erfüllten Aufgaben, kurz die Werte und Ideale des guten Lebens, als Nachruf auf die Toten formulieren. Die Klage und das Lob, der Umgang mit Leiden und Tod, aber auch die Zuversicht auf ein neues Leben werden in den „Standards" und in ihrer oft überraschenden Individualität an vielen Beispielen nachgezeichnet – von den Anfängen in Worms bis in die Zeit der Zweisprachigkeit, die das Bild im 19. und 20. Jahrhundert radikal verändert und doch unverkennbar jüdisch bleibt.

Der zweite Hauptteil führt, nach Bundesländern aufgeführt, über mehr als 110 Friedhöfe, altehrwürdige und neuere, große und kleiner, deren Beschreibungen, nützlich an Ort und Stelle selbst, auch abwechslungsreich zu lesen sind. Ein Verzeichnis aller (fast) 2000 Orte mit erhaltenen jüdischen Begräbnisstätten rundet das mit 52 in Duotone gedruckten Abbildungen und edel gestaltete Buch ab, somit auch zum Verschenken geeignet:

Der erste Band unserer Reihe **minima judaica,** die sich aus den Erträgen judaistischer Arbeit jüngerer Forscherinnen und Forscher speist, ist soeben erschienen. Er trägt den Titel *Neuer Anbruch. Zur deutsch-jüdischen Geschichte und Kultur*, herausgegeben von Michael Brocke, Aubrey Pomerance und Andrea Schatz. Junge Judaistinnen und Judaisten legen Zeugnis von der Vielstimmigkeit jüdischen Lebens im deutschsprachigen Raum zwischen Mittelalter und 20. Jahrhundert ab. Auch wenden sie sich den Nahtstellen zwischen jüdischer Lebenswelt und nichtjüdischer Umgebung zu. Sie fragen, wie sich Juden und Jüdinnen in den politischen und rechtlichen Verhältnissen ihrer Zeit bewegten, welche Strategien jüdischer Identifikation und Selbstbehauptung sie entwarfen und welche Spuren interkultureller Beziehungen in hebräischen, jiddischen und deutschen Texten, in Musik und Kunst lesbar

werden. Hinzu tritt Konrad Kwiet mit einem Beitrag zu dem heftig umstrittenen Manuskript von Leo Baeck zur Rechtsstellung der Juden.

Der Band erscheint im Metropol Verlag, Berlin (ISBN 3–932482–77–8), hat 340 Seiten und kostet 38,00 DM.

Das Steinheim-Institut lädt Sie, gemeinsam mit der Bischöflichen Akademie Aachen, zu unserer schon traditionellen literarischen Januar-Tagung herzlich ein. Von Freitag, 18. Januar (Beginn 17.30), bis Sonntag, 20. Januar 2002 (14 Uhr), steht die **Jüdische Literatur (aus) der Bukowina** im Mittelpunkt von Referaten, Diskussionen und Lesungen. Was wissen wir von dieser einzigartigen Kulturlandschaft, mit ihren jiddischen, hebräischen und – den hierzulande bekannteren – deutschsprachigen Schriftstellerinnen und Schriftstellern? Der „Bukowiner Kreis", Paul Celan, Alfred Kittner und Alfred Margul-Sperber stehen im Vordergrund der öffentlichen Tagung, zu der Sie sich bitte bei der Aachener Akademie (Tagungsnummer A 6647) anmelden wollen: Leonhardstr. 18-20, 52064 Aachen, Tel 0241/47 99 6-0, Fax 47 99 610, e-mail: bischoefliche.akademie@post.rwth-aachen.de

Die jüdische Gemeinde Chemnitz plant in Zusammenarbeit mit dem Steinheim-Institut und dem Stadtarchiv Chemnitz die Herausgabe von „Juden in Chemnitz. Eine Geschichte der Gemeinde und ihrer Mitglieder, zugleich ein Beitrag zur jüdischen Friedhofskultur in Sachsen", in dem 125 Jahre jüdisches **Gemeindeleben in Chemnitz** dargestellt werden sollen. Herausgegeben von R. Röcher und J. Nitsche, beschäftigt es sich mit den Leistungen der Gemeinde und ihrer Mitglieder in den Bereichen Wirtschaft, Kultur und Soziales. Behandelt werden aber auch die systematische Vernichtung jüdischen Lebens während der Naziherrschaft und die damaligen Formen der jüdischen Selbsthilfe sowie die allmähliche Wiedergeburt jüdischen Lebens in der Stadt nach 1945. Von großem Interesse ist eine Dokumentation von Fotos aus dem Privatbesitz Chemnitzer Juden, die einen Einblick in den jüdischen Alltag der 1920er und 1930er Jahre gewähren wird.

Der weitere Ausbau unserer Webseiten nimmt Gestalt an: mit etlichen hundert Literaturverweisen auf Artikel der *Allgemeinen Zeitung des Judenthums* startet unsere **Bibliographie zur Geschichte der Juden in NRW** als **Online-Datenbank**. In den Katalog werden nach und nach die ca. 4000 (bis zum Erscheinungsjahr 2000) vorliegenden Datensätze eingearbeitet. Regional- und lokalgeschichtlich Interessierte sind herzlich eingeladen, diese neue Recherchemöglichkeit nicht nur zu testen, sondern auch bei der Aktualisierung mitzuwirken: Hinweise auf einschlägige Neuerscheinungen können Sie schnell und bequem per email senden an *nrwbibliografie@steinheim-institut.de*.

Jona bar Kalonymos, sorgt für Tochter und Schwiegersohn

Birgit Klein

Am Tag 4, 15. [?] Adar [5]339 hier Weil (am Rhein? am 11. [?] Februar 1579), vermutlich am freudigen Schoschan-Purim, schlossen der Rabbiner Meister Jona bar Kalonymos, seine Tochter, die junge Witwe Blümlen, und ihr Bräutigam Abraham „unter dem Traubaldachin", nach vollzogener Trauung, einen Vertrag.[1] Sie stellten fest, welche Werte die beiden Parteien in die Ehe eingebracht hatten – vor allem Kleidung, die obligatorischen, zuvor überreichten Geschenke sowie je eine ansehnliche Summe in bar. Auch hatte Abraham eine Urkunde seiner Brüder vorgelegt, die Blümlen zusagten, sie von der Leviratsehe zu entbinden, sollte Abraham, Gott bewahre, sterben, ohne einen Nachkommen zu hinterlassen.

Und Meister Jona hatte seiner Tochter einen Erbschein ausgestellt, der seine Erben zwingen würde, Blümlen den darin festgelegten Erbteil auszuzahlen. Biblisches Recht hatte Frauen von der Erbfolge ausgeschlossen, solange es männliche

1 Oxford, Bodleian Library, Mich. 529 (Neubauer 2229); frdl. Mitteilung Eli Freiman M. A., Germania Judaica IV, Jerusalem.

Nachfahren gab; auch nach antikem rabbinischem Recht waren sie nicht erbfähig, denn schließlich hatten sie ihr Erbe bereits bei der Eheschließung in Form der Mitgift in Höhe von mindestens einem Zehntel des Erbteils der Söhne erhalten.

Der Vertrag zwischen Meister Jona bar Kalonymos, Tochter Blümlen und Gatten Abraham hält somit Bedingungen fest, die das biblisch-rabbinische Ehegüterrecht ergänzten, ihm aber auch widersprachen. Denn das jüdische eheliche Güterrecht beruht damals wie heute auf antiken Rechtsnormen. Die seit der Antike für jede Eheschließung vorgeschriebene Ketubba, Heiratsurkunde und zugleich Heiratsverschreibung, hält neben den drei Pflichten des Mannes (Unterhalt, Kleidung, ehelicher Umgang) finanzielle Regelungen fest: zunächst die so genannte Mindestsumme der Ketubba (*ikkar ketubba*) von 200 Denaren (in der Antike der Wert etwa eines Ochsengespanns zum Pflügen), welche der Ehemann (bzw. seine Erben) der Frau bei Eheauflösung durch Tod oder durch (die grundsätzlich mögliche) Scheidung zu zahlen hatte. Diese Mindestsumme sollte das Existenzminimum sichern, denn es war nicht üblich, dass eine Witwe bei der Familie des verstorbenen Mannes blieb oder eine Geschiedene in ihr Elternhaus zurückkehrte, schließlich waren Frauen nach jüdischem Recht geschäftsfähig und standen nie unter einer Geschlechtsvormundschaft.

Daneben hielt die Ketubba die Höhe der Mitgift (*nedunja*) fest, d.h. den Schätzwert von allem, was die Braut in die Ehe einbrachte. Die Mitgift ging in die Verfügungsgewalt des Mannes über, der im Gegenzug für ihren Wert bei Auflösung der Ehe haftete und sich überdies verpflichtete, bei Ende der Ehe eine „Vermehrung der Mitgift“ im Wert der halben Mitgift zu zahlen.

Nachweislich seit dem Hochmittelalter wurde in Deutschland die antike Mindestsumme der Ketubba, die grundsätzlich bei Tod oder Scheidung der Frau zu zahlen war, in die jeweils geläufige Währung umgerechnet; im Spätmittelalter schließlich in 600 Gulden. Keine realer, sondern ein fiktive Standard, der sowohl die Mitgift der Frau als auch die Vermehrung der Mitgift durch den Mann einschloss. Auch diese Werte wurden nicht nach ihrem realen, sondern nach einem fiktiven Wert angegeben.

Diese standardisierten 600 Gulden machten fast das Doppelte des durchschnittlichen Vermögens einer jüdischen Familie des Spätmittelalters aus. Dies hieß, dass im Todesfall die Witwe den gesamten Nachlass erhielt, der jedoch meist weniger als 600 Gulden wert war. Demnach war die Ketubba, die Heiratsurkunde, bei Auflösung der Ehe wichtig, nicht aber während der Ehe. Die tatsächlichen Vermögensverhältnisse in der Ehe hielten und halten die individuell formulierten Heiratsverträge, *tena'im*, fest; zwischen den Vätern der Brautleute schriftlich fixierte Abmachungen, die daher eine erstrangige Quelle sind, soll die sozial- und wirtschaftsgeschichtliche Bedeutung der Ehegemeinschaft erforscht werden. Spätestens seit dem Hochmittelalter nachgewiesen, halten die Heiratsverträge die tatsächliche Höhe der Mitgift der Frau und die seit dem 13. Jahrhundert gleichfalls belegte Mitgift des Mannes fest. Sie regelten auch den Zugriff auf das Vermögen während der Ehe: Ausdrücklich bestimmten sie, beide Ehegatten sollten gemeinsam das Vermögen verwalten und keiner dem anderen etwas vorenthalten. Weise Voraussicht zeigen die Klauseln, welche die Frau vor Verhalten des Mannes schützten, das sie unerträglich fand. Dann hatte er ihr Unterhalt zu zahlen, Kleidung und Schmuck auszuhändigen und mit ihr vor einem Rabbinatsgericht zu erscheinen. Erst nach einem Vergleich sollte die Frau mit ihrem Besitz zu ihm zurückkehren.

Die postulierte gemeinsame Vermögensverwaltung war vermutlich Folge dessen, dass Jüdinnen im Spätmittelalter oft als Kauffrauen tätig waren. Wie die Untersuchungen von *Germania Judaica* III in Kürze zeigen werden, stellten sie ein Viertel der jüdischen Geldhändler. Nach den meisten Heiratsverträgen sollten Mann und Frau gleichermaßen über das gemeinsame Vermögen verfügen, denn für den (Geld-)handel war notwendigerweise die beiderseitige Mitgift zu gemeinsamem Geschäftsvermögen verschmolzen.

In der Frühen Neuzeit folgt der Heiratsvertrag meist, so auch der zwischen Meister Jona bar Kalonymos, Blümlen und Abraham, einem Formular. Zu dessen Repertoire gehören die beiderseitige Mitgift, die Abwendung einer Leviratsehe und die Zusage des väterlichen Erbteils, die Verwaltung des gemeinsamen Vermögens, die Klauseln zum Schutz der Frau. Anders als bei der standardisierten Ketubba blieb dazu jedoch Raum für zahlreiche individuelle Regelungen, so die Höhe der Mitgift.

Auch unser Vertrag zwischen Jona bar Kalonymos, Blümlen und Abraham trägt individuelle Züge: Jona b. Kalonymos sichert zu, ihnen auf seine Kosten Schutzrecht bei ihm, in seinem Wohnort, dem Dorf Weil, zu verschaffen. Das Schutzrecht an einem Ort, meist verbunden mit der Erlaubnis zu handeln, war wesentliche Voraussetzung für eine gesicherte Existenz. Dass sie in vielen Teilen des Reiches keine Selbstverständlichkeit war, sondern wieder und wieder von Vertreibung bedroht war, das war auch unseren frischvermählten Eheleuten bewusst: *Falls es, Gott bewahre, während der ersten drei Jahre zu einer Vertreibung komme, wodurch Meister Jona gezwungen würde, seine Wohnung dort aufzugeben und an einen anderen Ort zu ziehen, so wird er das Paar mit sich nehmen und ihm wie sich selbst dort Schutz verschaffen, ohne dass dem Paar daraus Unkosten entstehen.*

Allein dieser Heiratsvertrag lässt das praktizierte Eherecht der Frühen Neuzeit aktuell erscheinen; es zu erhellen ist eine so spannende wie lohnende Forschungsaufgabe.