

# KALONYMOS

## Durch Bewährung zum Glück

Martin Buber über Franz Rosenzweig

Walter Schiffer

**M**artin Buber spricht 1956 von einer „großen Wandlung“, die sich philosophisch mit dem Existentialismus eingestellt habe.<sup>1</sup> Ja, das Philosophieren selber sieht er im Wandel begriffen. Als Protagonist dieser Neuorientierung des Denkens gilt ihm Franz Rosenzweig. Im Zentrum von dessen philosophischer Arbeit stehe nicht die Frage nach der Wahrheit im Singular, sondern – wie Buber aus einem Aufsatz Rosenzweigs, ‚Das neue Denken‘ zitiert – „daß unsre Wahrheit vielfältig wird und daß ‚die‘ Wahrheit sich in unsre Wahrheit wandelt[.] Wahrheit hört so auf, zu sein, was ‚wahr‘ ist, und wird das, was als wahr – bewährt werden soll“. (826)

Wenn hier betont wird, dass Wahrheit durch Bewährung erst zur Wahrheit werde, so erinnert das an Passagen aus Bubers und Rosenzweigs Überlegungen zur Verdeutschung der Schrift, der hebräischen Bibel. Beide rangen ja in zeitlicher Nähe zu den angedeuteten philosophischen Neuorientierungen auch um die Übersetzung von Begriffen wie „Wahrheit“ und „Bewährung“.

Erinnern wir uns: Buber gegenüber hielt Franz Rosenzweig noch im Januar 1925 eine neue „offizielle Bibelübersetzung“, die über eine ‚jüdisch revidierte‘ Luther-Übersetzung hinausgehen würde, geradezu für „verboten“.<sup>2</sup> (1175) Einig waren sie sich darin, dass die neue Fassung eine möglichst große Nähe zum hebräischen Original haben müsse, eben lediglich eine ‚Verdeutschung‘ sein dürfe. Erste Versuche solch einer Revision zeigten Rosenzweig jedoch bald, dass Buber mit seinem Wunsch nach Neuansatz im Recht war, sodass man eine völlig neue Übertragung zu erarbeiten haben würde. Viele Fragen waren zu beantworten: Wie kann bei all der Vielstimmigkeit der biblischen Bücher die Einheit der Schrift gewahrt werden, wie –

wenn irgend möglich – die Gesprochenheit ihrer Texte, und wie können das Formprinzip, der Leitwortstil, die Sprachmelodie erhalten bleiben? Und wie sind einzelne Begriffe zu verdeutschen? Also: Wie kann man – so ein Diktum Rosenzweigs – zwei Herren dienen, der deutschen Sprache und der hebräischen Sprache?

So war etwa bei der Suche nach passenden deutschen Wörtern in der Weise vorzugehen, dass diese selbstverständlich erstens den gemeinten Inhalt des Hebräischen wiederzugeben hatten, zweitens aber zugleich ein ganzes Wortfeld bieten könnten, das den zahlreichen Varianten der so wandelbaren hebräischen Wurzel flexibel Folge leisten würde. (Vgl. 1096f., 1131ff., 1150ff.)

Ein einfaches Beispiel aus dem zweiten Samuelbuch (19,19) zeigt das Gemeinte:

וְעָבְרָה הָעֶבְרָה לְעִבִיר אֶת־בֵּית הַמֶּלֶךְ

*Aus Anlass  
des 50. Todestages  
von Martin Buber  
(8. Februar 1878 Wien –  
13. Juni 1965 Jerusalem)*

ve'aw<sup>o</sup>rah ha'awarah  
la'awir 'et bet hamelekh

Dreimal steht hier die Wurzel עבר / 'awar. Buber/Rosenzweig suchen nun einen deutschen Stamm, der das Gesagte übertragen kann, und wählen: „führen“, „Fähre“, „fahren“:

*und (sie) führten die Fähre hinüber,  
um das Haus des Königs herüberzufahren ...*

Dies Prinzip, jede hebräische Wurzel stets mit ein und demselben deutschen Stamm wiederzugeben, soll nun nicht nur bei einander nahe benachbarten Wörtern und Sätzen, sondern auch bei größerer textlicher Distanz gewahrt bleiben. So werden – Buber und Rosenzweig folgen darin den Erkenntnissen der Rabbinen der Antike – Bezüge zwischen gleich- und ähnlich lautenden Textstellen bewahrt und gestiftet, die für die Interpretation der unterschiedlichen Texte von Bedeutung sein können.

Weit schwieriger aber als bei dem Wortfeld ‚fahren‘ ist dieser Anspruch aufrechtzuerhalten, wenn es um theologisch oder philosophisch bedeutendere Termini geht – wie zum Beispiel dem der ‚Wahrheit‘. In seinen Ausführungen in ‚Die Schrift und ihre Verdeutschung‘ behandelt Buber drei Begriffe, die untereinander Bedeutungsbezüge aufweisen und deshalb in den verschiedenen gängigen Übersetzungen auch unterschiedlich wiedergegeben wurden und werden: *mischpat*, *zedeq* und *aman*. Gängige Wörterbücher (z.B. Gesenius) bieten folgende Möglichkeiten an:

*mischpat* – Gericht, Gerichtssache, das Recht, Gewohnheitsrecht

*schaphat* – richten, verurteilen, Recht verschaffen

*zedeq* – richtig, rechtes Sprechen und Tun, Gerechtigkeit

*zedaqa* – das Richtige, das Recht, Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit

Das zu meisternde Problem ist schon deutlich. Wie kann ein alle Aspekte abdeckender Wortstamm gefunden werden, der sich nicht mit dem vorherigen und nachfolgenden Wort überschneidet? Hier ein Beispiel:

*aman* – fest, dauerhaft, zuverlässig, als wahr befunden werden

*emuna* – Festigkeit, Sicherheit, Wahrhaftigkeit

*emet* – Beständigkeit, Zuverlässigkeit, Wahrheit.

Die Bedeutungsvielfalt der je einzelnen Wörter und die Überschneidungen allein dieser drei Begriffe zeigen, wie schwierig es für jene beiden Dolmetscher der Schrift sein musste, für eine hebräische Wurzel immer nur *einen* deutschen Stamm zu finden. Aus der Zusammenschau der biblischen Stellen, in denen die Begriffe jeweils vorkommen, entscheiden sie sich für folgende:

*Zwei wurzelverschiedene Wörter wie zedeq und mishpat sind nicht bloß grundsätzlich nicht durch zwei wurzelgleiche, Recht und Gericht, Recht und Gerechtigkeit usw., wiederzugeben, sondern auch weil dabei der Bedeutungsunterschied so wichtiger Begriffe sich verliert: mishpat, von schaphat, richten, ist Gericht, Gerichtssache, Gerichtsverfahren, Rechtsanspruch, Rechtsbrauch, Rechtsordnung, Rechtsgemäßheit, zedek ist der sachlich zutreffende Urteilsspruch, der ‚Wahrpruch‘, die Übereinstimmung*

*einer Äußerung oder Handlung mit der gemeinten Wirklichkeit, die ‚Wahrheit‘ und ‚Wahrhaftigkeit‘, zedaqa ist die Bekundung der Übereinstimmung an der persönlichen Lebensführung, die ‚Bewährung‘, zaddiq ist der in der Übereinstimmung Lebende, der ‚Bewährte‘, hazdeq ist jemanden in der Wahrheit seiner Person oder seiner Sache erweisen, ihn ‚bewahrheiten‘. Dagegen bedeuten emeth und emuna biblisch fast niemals Wahrheit in diesem absoluten Sinn, sondern Zuverlässigkeits-Haltung und -Gewißheit zwischen Wesen und Wesen, also ‚Treue‘ und ‚Vertrauen‘ – emeth mehr objektiv, emuna mehr subjektiv betrachtet, wie denn auch das Verb aman fast durchweg durch ‚vertrauen‘ eher als durch ‚glauben‘ (ein herrliches, aber theologiebeladenes Wort) zu erfassen ist.“ (1124f.)*

So werden nun die Wörter aus der Wurzel *zadaq* in der Buber/Rosenzweigschen Verdeutschung der Schrift mit „bewähren“, „Bewährung“, „der Bewährte“ wiedergegeben. Damit wird die Übereinstimmung von Intention und Tun angezeigt. Buber waren diese differenzierenden Anmerkungen zum Begriff der Bewährung von besonderer Bedeutung, weshalb er darauf häufig zu sprechen kam (siehe 1124f., 1147f., 1161f., 1178). Er verfolgt diese Fragen keineswegs allein, um eine angemessene Übersetzung an sich zu erzielen, sondern die Art des Dolmetschens hat schließlich auch hermeneutische Konsequenzen.

Wie klingt und wirkt beispielsweise der erste Psalm?

- 1 O Glück des Mannes,  
der nicht ging im Rat der Frevler,  
den Weg der Sünder nicht beschritt,  
am Sitz der Dreisten nicht saß,
- 2 sondern Lust hat an SEINER Weisung,  
über seiner Weisung murmelt tages und nachts!
- 3 Der wird sein  
wie ein Baum, an Wassergräben verpflanzt,  
der zu seiner Zeit gibt seine Frucht  
und sein Laub welkt nicht:  
was alles er tut, es gelingt.
- 4 Nicht so sind die Frevler,  
sondern wie Spreu, die ein Wind verweht.
- 5 Darum bestehen Frevler nicht im Gericht,  
Sünder in der Gemeinde der Bewährten.
- 6 Denn ER kennt den Weg der Bewährten,  
aber der Weg der Frevler verliert sich.

Das Thema des Psalms ist offensichtlich (vgl. 984f.): Der Mensch, der einen Weg, seinen Lebensweg, zu gehen hat, auf dem er sich an der Weisung, der Torah, zu orientieren hat, wird sich in diesem Prozess als Sünder, Frevler oder als Bewährter erweisen. Aber zuerst, so betont es Buber in „Recht und Unrecht. Deutung einiger Psalmen“, fällt die Spitze des ersten Verses ins Gewicht: O Glück! Der Psalmist ruft aus, hält fest, dass dieser Mensch glücklich sei. Aber Buber differenziert, dass es nicht das Glück des Philosophen sei, dessen tugendhafte Lebensführung ihm Lohn genug sei; es gehe nicht um den *Selbstgenuß des sittlichen Menschen* [...]. *Beides, diese Lebensführung und dieses Glück, transzendiert seinem Wesen nach sowohl das Ethos wie das Selbstbewußtsein. Beides ist nur von dem Umgang eines Menschen mit Gott, von dem Grundthema des Psalmenbuches zu verstehen.* (986)

Die Torah dient hier als „Unterscheidungslehre“. (988) Auf der einen Seite die Frevler und Sünder, auf der anderen Seite der glücklich Gepriesene, der sich von ihnen fernhält und stattdessen leidenschaftlichen Umgang mit der Torah pflegt, an ihr Lust hat. Er liest sie nicht, meditiert nicht still, sondern murmelt, rezitiert, lässt sie laut werden. Das biblische Wort ist hier ein ausgesprochenes, vernehmbares Wort. Sein Sprechen und Tun wird von Erfolg gekrönt und sich fruchtbringend auswirken: was alles er tut, es gelingt.

In den Frevlern sieht Buber dagegen diejenigen, die sich grundsätzlich von der Torah abwenden, ihre Gebote und Verbote nicht beachten wollen und immer wieder Böses wirken. „Der Sünder tut Böses, der Frevler ist böse.“ (989) Deshalb besteht der Frevler nicht im göttlichen Gericht, wodurch seine Existenz keinen Bestand haben wird, wie Spreu wird er vom Wind verweht, sein Weg verliert sich.

Die Sünder dagegen verstoßen situativ gegen die Torah, kehren aber wieder zur Wegweisung zurück und nehmen nach ihrer Umkehr den Weg wieder auf. Deshalb heißt es von ihnen nicht, dass sich ihr Weg verlöre. Wohl aber finden sie als Sündige nicht ihren Platz in der Gemeinde der Bewährten.

Von diesen Frevlern und Sündern völlig unterschieden wird schließlich das Bild des Bewährten skizziert: Wenn es heißt, dass ER, Gott, den Weg des Bewährten kenne, dann besagt das nicht nur, dass dessen Weg Gott lediglich bekannt sei. Das hebräische Verb *jada'* steht nicht nur für das kognitive Erkennen – heißt es doch z.B. in Genesis 4,1: Adam

„erkannte Chawwa sein Weib, /sie wurde schwanger“ –, sondern es steht auch für die intime Begegnung von Mann und Frau. Buber sieht den tieferen Sinn in dem Wort ‚erkennen‘ nicht im Bereich der Schau, sondern in dem des Kontakts. (vgl. 987) Gott kommt in Berührung mit den Bewährten, er hat Umgang mit ihnen, steht in Beziehung und hebt sie damit aus den gewöhnlichen Bezügen heraus. Genauer und richtig heißt es: Nicht mit dem Bewährten, sondern mit seinem Weg kommt es zur Kontaktaufnahme. Dadurch wissen sich die auf dem Weg Gehenden in Gegenseitigkeit mit Gott. Sie gehen den Weg und haben so Umgang mit IHM. *Ihre Erfahrung des göttlichen ‚Kennens‘ ist keiner Naturerfahrung ähnlich: es ist eine echt biographische Erfahrung, das heißt, das, was man so erfährt, erfährt man durch den Gang des eigenen, persönlichen Lebens, durch das jeweils erlebte Schicksal.* (988) Solche Erfahrung verweist auf den Bereich eines „seelischen Verhältnisses“ (987), wie Buber es ausdrückt. Das heißt, dass diese innige Verhältnisbestimmung von außen nicht unbedingt erkennbar ist; im Gegenteil kann sie unter Umständen als abgründiges Elend erscheinen – aber „von seinem ‚Erkennen‘ durchstrahlt ist es ‚Gelingen‘“. (988)

Ein irritierender Gedanke, in Leid und Elend auch das Gelingen zu sehen. Wahrscheinlich kann dies nur dann zum gelingenden Leben werden, wenn sich ein Mensch dazu durchringen kann, seine jeweilige Lage, sei sie noch so verzweifelt, anzunehmen. Logotherapeuten in der Spur Viktor Frankls sprechen dann vom Realisieren von Einstellungswerten: Der oder die Betroffene erlangt eine neue Einstellung zu dem ihm oder ihr Widerfahrenen, das nicht abwendbare Leid wird angenommen und kann so in das Leben integriert werden.

Bedenkt man nach diesen biblischen Überlegungen Bubers eingangs erwähnten Text „Rosenzweig und die Existenz“, schwingen noch andere Saiten als die philosophischen mit, wenn er resümiert (826f.): *Franz Rosenzweig ist ein Denker, der seinen Anteil an der Wahrheit bewährt hat. [...] Ich kann aus dem einzigartigen Kontakt in sechsjähriger Zusammenarbeit bezeugen, wie Rosenzweig, immer tiefer in den Abgrund des Siechtums sinkend, seinem Dienste unverbrüchlich treu blieb. Die große Lehre, die ich damals von dem jüngeren Freunde empfang, war die der Vereinigung von Glauben und Humor in solcher Probe. Glaube ist ein Vertrauen, das jeder Situation standhält; aber Humor ist eine Annahme*

*des Daseins, wie immer es sei, in lächelndem Vollzug. [...] Der Humor war hier ein Diener des Glaubens, aber er war auch dessen Milchbruder. So sieht wahrheit-bewährende Existenz aus.*

Humor im Siechtum? Es gibt gute Belege für diese Bubers Erinnerungen beschließenden Worte, so diesen: Bei ihren Arbeiten an der Verdeutschung der Schrift rangen Buber und Rosenzweig um eine ihrem Gottesverständnis angemessene Übertragung des NAMENs, und es stand ihnen vor Augen, dass das Tetragramm, der Gottesname, nicht zu Begriffswissen erstarren darf. So entschieden sie sich ja schließlich für eine Form der Wiedergabe des Namens, die die Beziehung zwischen Israel und Gott zum Ausdruck bringen soll: DU, DEIN – wenn Gott angesprochen wird; ER, SEIN – wenn von ihm geredet wird; ICH, MEIN – wenn Gott spricht usw.

Der damals bereits völlig gelähmte Rosenzweig leitet seine Sicht des Verdeutschungsproblems (von Exodus 3,14 bzw. 14,4) fröhlich spottend ein: *Ich habe gestern nacht mal einfach mir klar zu machen*

*versucht, was es heißt. Sowie man es mit dem Götternamen übersetzt, wird es ja einfacher Unsinn. Er heißt Jahwe – nun wenn schon! Wat ik mir schon dafor kofe, meiner heißt Marduk, auch ein schöner Name.*

#### Anmerkungen

- 1 „Rosenzweig und die Existenz“, Martin Buber: Der Jude und sein Judentum. Köln 1963, S. 825.
- 2 Folgende Seitenzahlen beziehen sich auf Martin Buber: Werke, Band 2 (Schriften zur Bibel). München u. Heidelberg 1964.
- 3 Franz Rosenzweig: Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften IV/2 (= Sprachdenken. Arbeitspapiere zur Verdeutschung der Schrift), hg. v. Rachel Bat-Adam. Dordrecht u.a. 1984, S. 94.

*Unser Autor Walter Schiffer ist Pädagoge und Theologe. Seine Auseinandersetzung mit Martin Buber ist ein Schwerpunkt seiner Publikationen zu Bildung, Begegnung und Dialog.*

## „Hofkomponist der Königin von Saba“

Zum 100. Todestag von Karl Goldmark (1830-1915)<sup>1</sup>

Annette Sommer

**H**at *Kalonymos* im vergangenen Jahr des 150. Todestages von Giacomo Meyerbeer gedacht (2014,3), so sollte über dem heute wieder Hochgeschätzten ein weit weniger bekannter, doch gleichfalls bedeutender jüdischer Musiker des 19. Jhs. nicht vergessen werden. Obwohl kein ausdrücklicher Opernkomponist wie Meyerbeer, so hat ihn doch ein Werk gleicher Gattung berühmt gemacht. Der durchschlagende Erfolg seiner Oper „Die Königin von Saba“ war in gewisser Weise dem überschwänglichen Echo auf Meyerbeers „Die Hugenotten“ vergleichbar. Auch wenn sich beide Komponisten nie begegnet sind – es gilt als sicher, dass der um fast vierzig Jahre jüngere Goldmark in seinem musikalischen Schaffen auch durch Meyerbeer beeinflusst wurde.

#### Kindheit und Jugend

Karl Goldmark, der am 18. Mai 1830 in einem kleinen ungarischen Dorf nahe des Plattensees ge-

boren wurde und während des Ersten Weltkriegs, im Januar 1915, in Wien verstarb, hat sich selbst immer als deutscher Musiker ungarisch-österreichischer Herkunft bezeichnet. Was er dagegen stets verschwiegen, war seine jüdische Identität.

Den größten Teil seiner Kindheit und Jugend verlebte der Komponist in dem ungarischen Städtchen Deutschkreutz, wo sein Vater als Notar und Kantor der dort ansässigen jüdischen Gemeinde tätig war. Musikalisch geprägt wurde Goldmark schon früh durch die besondere Melodik der ungarischen Volksmusik. Anklänge daran lassen sich in seiner viele Jahre später komponierten ersten Sinfonie „Ländliche Hochzeit“ vernehmen.

Noch prägender aber waren die liturgischen Gesänge des jüdischen Gottesdienstes, mit denen der für Musik so empfängliche Knabe von klein an in Berührung kam. Vertiefen konnte er diese Eindrücke als Erwachsener – sowohl durch die Kontakte

zu seinem Schwager, dem Oberkantor der Synagoge von Pest, als auch durch seine Anstellung als Dirigent beim Wiener Synagogenchor. Doch trotz der unüberhörbaren Einflüsse hat sich Goldmark, auch was die Musik betraf, nie zu seinen jüdischen Wurzeln bekannt, sondern sah sich kompositorisch allein durch die katholische Kirchenmusik geprägt.

1844 siedelt Goldmark nach Wien über. Sein erstes Instrument ist die Geige, später kommt das Klavier hinzu, was ihm schließlich die Aufnahme ans Konservatorium ermöglicht. Doch als dieses seinen Unterricht wegen der politischen Unruhen von 1848 einstellen muss, verdient er sich seinen Lebensunterhalt mit Klavierunterricht und als Pianist bei Tanzveranstaltungen. Es ist ein Leben in Armut, mit dem der junge Musiker in jenen Jahren, in die zugleich seine ersten autodidaktischen Kompositionsversuche fallen, zu kämpfen hat.

Damals kam auch ein siebenjähriges Mädchen zu ihm in den Unterricht, dessen musikalisches Talent Goldmark nicht lange verborgen blieb. Caroline Bettelheim, ebenfalls aus einer armen jüdischen Familie, machte bald durch eine weitere außergewöhnliche Begabung auf sich aufmerksam. Mit noch nicht sechzehn Jahren wurde sie als Sopranistin an der Wiener Hofoper eingestellt. Sie war es vermutlich, die Goldmark zu seinem berühmtesten Werk, der Oper „Die Königin von Saba“, inspirierte. Doch gerade als der Komponist diese vollendet hatte, beendete Caroline Bettelheim 1867 mit der Eheschließung ihre so erfolgreich begonnene Karriere.

In den Jahren 1851 bis 1861 betätigt sich Goldmark als Violin- und Violaspieler in Wiener Theaterorchestern. Es entstehen mehrere Werke für Geige und Klavier sowie einige Liedkompositionen. Nichts ist jedoch von diesen frühen Arbeiten erhalten geblieben – der Künstler selbst hat sie allesamt verbrannt.

Erst 1857 kommt es hinsichtlich seiner Selbsteinschätzung zu einem Wendepunkt im Leben Goldmarks, so dass er sich schließlich 1861 zum ersten Mal mit seinen Kompositionen an die Öffentlichkeit wagt.

#### Erste kompositorische Erfolge

Goldmark stand mit nicht wenigen Musikerpersönlichkeiten seiner Generation in regem Austausch. So traf er sich regelmäßig mit Anton Bruckner in dessen Wiener Stammlokal „Zum roten Igel“. Auch mit Johannes Brahms, Johann Strauss und

dem Musikkritiker Eduard Hanslick verband ihn eine enge Freundschaft. Sie alle wurden in ihrer Jugend mit den massiven politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Umwälzungen um die Revolution von 1848 konfrontiert und erlebten den Zustand tiefer Lähmung nach deren Niederschlagung. Diese Phase des Stillstands bot jedoch zugleich die Chance eines Neuanfangs, wobei jener Aufbruch Einfluss auf Architektur, bildende Kunst und besonders auf die Musik hatte. Im Zusammenhang dieses Prozesses erfuhren auch die Konzerte der Wiener Philharmoniker eine Wiederbelebung.

Goldmark selbst empfand jenen Aufschwung wie das Öffnen eines Fensters. Damals formierten sich zwei Richtungen in der Musikszene: die Neudeutschen, vertreten durch Richard Wagner, und die Konservativen in der Nachfolge von Johannes Brahms. Einerseits bekannte sich Goldmark in dieser Auseinandersetzung offen zu Wagner, was ihm scharfe Kritik von seinem Freund Hanslick, einem erklärten Anti-Wagnerianer, einbrachte. Doch Goldmark war keineswegs ein Nachahmer Wagners. Viel offensichtlicher sind in seiner Musik die Einflüsse Meyerbeers und Verdis, wobei die Helligkeit und Leichtigkeit seiner Instrumentierung stark an Mendelssohn erinnern. Auch wenn Goldmarks kompositorisches Schaffen durchaus eigene Elemente aufweist, so war natürlich auch *seine* Musik den stilistischen Einflüssen des 19. Jhs. unterworfen. Von daher hat man sein Werk gerne mit dem aus der Literaturgeschichte gebräuchlichen Begriff „Neuklang im Nachklang“ umschrieben.<sup>2</sup> Das Echo auf Goldmarks kompositorisches Schaffen wandelte sich über die Jahre hin: Während er zu Beginn seiner Laufbahn wegen seines „Dissonanzenreichtums“ als Neuerer bezeichnet wurde, so gilt er um die Jahrhundertwende als letzter Vertreter einer nicht mehr zeitgemäßen Spätromantik. Großen Erfolg in ganz Europa erlangte der Komponist neben mehreren kammermusikalischen Werken mit seiner Konzertouvertüre „Sakuntala“ (1865), nach einem Gedicht des Sanskrit-Poeten Kalida aus dem 5. Jh. Auch hier ist der helle Streicherklang mit den schwingend und leicht dahinfließenden Melodien im Dreiertakt charakteristisch.



Carl Goldmark

#### „Die Königin von Saba“

Damals arbeitete Goldmark bereits an seiner Oper „Die Königin von Saba“ nach einer Episode aus dem ersten biblischen Königsbuch und einem nicht



eben gelungenen, breit ausgeschmückten Libretto des jüdischen Theaterdichters Salomon Mosenthal.<sup>3</sup> Die Partitur der Oper stieß zunächst auf Ablehnung, hinter der auch antisemitische Ursachen zu vermuten waren. Doch gab es ebenso innermusikalische Gründe, wie beispielsweise die Verdrängung nicht nur der „Königin von Saba“, sondern sogar bedeutender Opern von Meyerbeer und anderen durch Verdis alle Welt erobernde „Aida“. Auch setzte sich zu jener Zeit mehr und mehr eine gewisse Vorliebe für übermäßige orchestrale Klangfülle durch, wie sie vor allem bei Gustav Mahler und Richard Strauss, nicht aber bei Goldmark anzutreffen war.

Die Skepsis Goldmarks Oper gegenüber wandte sich ins Gegenteil, als im Januar 1874 der „prunkvolle Einzug“ der „Königin von Saba“ durch die Wiener Philharmoniker zu Gehör gebracht wurde – ein überwältigender Erfolg! „An diesem Musikstück“, so hieß es, träten die Stärken des Komponisten, die „im Bildhaften, im Spürsinn für die Theaterwirkung, und ... im Farbenreichtum der Instrumentation“<sup>4</sup> lägen, besonders zutage. Auch das ungarisch-volkstümliche Element wurde genannt und Hanslick hob den jüdisch-orientalischen Charakter der Musik hervor, ein Eindruck, den der Komponist bezeichnenderweise nicht bestätigen wollte. Goldmark wehrte sich sogar vehement gegen eine solche Charakterisierung sowie gegen eine Vereinnahmung seiner „Königin“ als „jüdische Nationaloper“.<sup>5</sup> Doch bei aller Leugnung des jüdischen Elements – eine Oper eines Komponisten jüdischer Herkunft in einem eindeutig jüdisch-orientalisch beeinflussten Musikstil, mit dem Libretto eines jüdischen Autors und der Verarbeitung einer biblisch-jüdischen Thematik – dies zusammengenommen musste bei allem Erfolg früher oder später in der damals so aufgeheizten nationalistisch-antisemitischen Stimmung zu entsprechenden Verunglimpfungen führen. Immer wieder war im Zusammenhang der Musik Goldmarks die Bezeichnung „fremdartig“ zu vernehmen, eine Vokabel, derer sich auch Wagner gerne zur Aburteilung der Werke Meyerbeers bediente. Die Polemisierungen gingen sogar so weit, dass man die Aufführung einer Goldmarkoper unter der Leitung Gustav Mahlers als Beleg für ein „jüdisches Regime“ an der Hofoper bewertete.<sup>6</sup> Solche und ähnliche Erfahrungen machen verständlich, warum sich der Komponist so schwer mit seiner jüdischen Identität tat und diese, wenn

möglich, verschwiegen oder gar verleugnete.

Nicht enden wollte der Erfolg der „Königin von Saba“, was sich in den zahlreichen Aufführungen über einen langen Zeitraum hin am Wiener Theater widerspiegelt. Aber nicht nur dort, sondern an allen großen Bühnen der Welt stand sie auf dem Spielplan. Keine andere der sechs Opern Goldmarks hat einen vergleichbaren Ruhm erlangt. In Wien konnte man „Die Königin“ ein letztes Mal am 15. Dezember 1937 erleben.

#### Nachklang

Als Jude stand Karl Goldmark während der Nazizeit auf der Liste der verbotenen Musiker. Damals war er schon lange tot und glücklicherweise war sein Leben von antisemitischer Anfeindung massiverer Art weitgehend verschont geblieben. Allerdings hat auch er bedrohliche Situationen erleben müssen. So ist er zur Zeit der revolutionären Unruhen in Ungarn nur knapp der Hinrichtung entgangen und sein Bruder, der als Arzt an einem Wiener Krankenhaus tätig war, musste nach Amerika fliehen.

Nach den belastenden Jahren seiner Jugend führte Goldmark ein weitgehend glückliches und unbeschwertes Leben. Er war beruflich anerkannt und zahlreiche Auszeichnungen wurden ihm zuteil. Auch als Mensch achtete und schätzte man ihn.<sup>7</sup> An die musikalische Zusammenarbeit mit ihm erinnert sich der große Tenor Leo Slezak: „Mit welcher Agilität, mit welcher Begeisterung stand er uns zur Seite... Trotz seines hohen Alters bei allen Proben immer auf der Bühne, er machte jedem vor, wie er sich dachte, hüpfte wie ein Wiesel herum und wenn wir schon alle abgespannt und müde waren und die Flügel hängen ließen, beschämte er uns mit seiner gottbegnadeten Frische und ungebrochenen Begeisterung.“<sup>8</sup>

Während Goldmarks Andenken bis in unsere Tage hinein in Ungarn gepflegt wird, so ist der Komponist, der uns mehr als 150 Werke unterschiedlicher Gattungen hinterlassen hat, in Österreich und Deutschland heute kaum noch bekannt. Vielleicht kann eine kleine Episode aus dem Leben des israelischen Geigers Izhak Perlman nachdenklich und neugierig auf den Komponisten machen. Perlman erzählt: „Jedesmal, wenn ich das Konzert von Karl Goldmark gespielt habe, sind die Leute auf mich zugekommen und haben mich gefragt: Wie gibt's das, so ein schönes Konzert, warum hört man das so selten?“<sup>9</sup>

### Anmerkungen

- 1 Die Informationen über Leben und Werk Karl Goldmarks sind der im Folgenden angeführten Literatur sowie den autobiographischen Aufzeichnungen entnommen, die Goldmark mit achtzig Jahren verfasste: *Erinnerungen aus meinem Leben* (Wien 1922).
- 2 Clemens Höslinger, *Karl Goldmark (1830-1915). Der Komponist der „Königin von Saba“*, in: M. Jahn/C. Höslinger, *Vergessen. Vier Opernkomponisten des 19. Jhs.* Wien 2008. 80
- 3 Von Mosenthal stammt auch das Textbuch zur Oper „Die lustigen Weiber von Windsor“ von Otto Nicolai.
- 4 Höslinger, ebenda 79
- 5 Peter Stachel, *Eine vaterländische Oper für die Habsburger Monarchie oder eine „jüdische Nationaloper“*, in: S. O. Müller/ G. zur Nieden (Hg.), *Die Oper im Wandel der Gesellschaft... Wien 2010.* 214
- 6 Ebenda 216
- 7 Eine Bemerkung zu Beginn seiner Lebenserinnerungen lässt etwas von der Mischung aus Demut und Humor Karl Goldmarks erahnen, wenn er schreibt: „Notgedrungen muss ich... in der Darstellung meiner Jugendjahre meiner Bescheidenheit einigen Zwang auferlegen und nur von mir sprechen. Später will ich von anderen berichten, mit denen ich in Berührung kam und von denen zu reden sich lohnt.“
- 8 Höslinger, ebenda 81
- 9 Ebenda 71

## Hebräisch – auf Abwege gebracht

Verschmitzt lächelnd malt die Restauratorin vier hebräische Buchstaben auf das Tagungsprogramm, Alef-Dalet-He-Chet, und fragt: „Können Sie das lesen?“ Verständnislos blicke ich auf die Zeichen: „Chahada? Adahach? Was soll das heißen?“ Sie lacht: „Das ist eine Jahreszahl“, und schreibt sie hin: „1458“. Es dämmert: „Aha, und woher weiß ...?“ „Die Zahl steht direkt darunter!“ Alef als Zahl ist 1, Dalet 4, He 5 ... Wir sprechen über ein spätgotisches Altarbild und dessen kuriose zweifache Datierung. Kehre einfach die Schreibrichtung des Hebräischen um und reihe die einzelnen Werte hintereinander – fertig. Das verblüfft und amüsiert jeden, der an die jüdische Jahreszählung gewöhnt ist.

Wenn es denn stets so harmlos und einfach wäre. Die hebräischen Buchstaben tauchen ja hier – auf einer Kreuzigungsszene – und oft nur dann auf, wenn es gilt, etwas überdeutlich hervorzuheben, jemanden zu markieren, zu charakterisieren, zu unterscheiden. Nicht überraschend, dass es meist um „Jüdisch“ geht, und das in bewusster Absetzung von „Christlich“. (Negativ) Biblisches = jüdisch, contra (positiv) Biblisches = christlich.

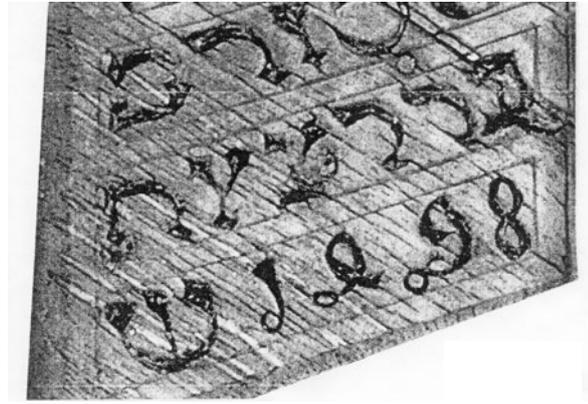
„Schrift als Stigma“ – so fasst es der Titel von Katalog und Analyse von über 600 Kunstwerken der europäischen Spätgotik scharf zusammen. Über 600 Werke, die hebräische und hebraisierende ein-

zelne Buchstaben, Zeichen und ganze Inschriften aufweisen.

Damit übertrifft das gewichtige Werk alles bisher dazu Geschriebene quantitativ wie qualitativ. Ein sehr zu begrüßender kräftiger Fortschritt. Sich damit zu beschäftigen und auseinanderzusetzen lohnt. Überwunden sind hier die oft absurden Versuche noch der jüngeren Vergangenheit, da wohlmeinende „Sprachkundige“ noch der sinnlosesten Zeichenfolge einen Sinn aufzwingen wollten. Hier jedoch wird nüchtern herausgearbeitet, dass zehn Prozent aller „Beschriftungen“ sinnhaftig sind, die übrigen inhaltlich aber bedeutungslos. Doch haben auch diese ihre Funktion: Sie sollen Menschen und Rollen charakterisieren und, in vielen Fällen, negativ kennzeichnen, ihre Negativität herausstellen, um den Kontrast von Gut und Böse ins Auge springend zu verstärken. Darum sind auch inhaltlich sinnleere „Zeichensetzungen“ es wert ernst genommen zu werden. Das ist eine auf den ersten Blick wenig dankbare Aufgabe, der sich Margaretha Boockmann geduldig und gelassen hingibt. Ihr Thesaurus gliedert sich in eine große Einleitung: „Zwischen Kunstgeschichte, Sprachwissenschaft und Epigraphik“ – mit 180 S. und 100 s/w Abb., zweitens in den Kommentierten Katalog und die Analyse der Inschriften (300 S.), geordnet nach deren Trägern (Tafeln, Kreuzestituli, Papier und Pergament, Kriegsgerät, Stein, Gefäße, Textilien aller



Margaretha Boockmann, *Schrift als Stigma. Hebräische und hebraisierende Inschriften auf Gemälden der Spätgotik* (Schriften der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg, Bd. 16), Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2013, 536 S., zahlreiche s/w Abb., dazu 162 S. Farbtafeln ISBN 978-3-8253-6037-5



Art, Kreuzigung). Es folgen Verzeichnisse, Register, Bibliografie. Und zum Schluss Farbtafeln auf nicht weniger als 162 Seiten – eine dankbar aufgenommene detailreiche Auswahl. Natürlich wünschte man sich noch mehr, zu spannend ist die Thematik.

Das Buch ist gut zu nutzen und zu lesen, allgemeinverständlich geschrieben und sorgfältig, wenn auch komplex, strukturiert.

Alle kunstgeschichtlich an den christlichen „Images“ von Juden und Judentum des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit Interessierten werden es schätzen. Vor allem die des Hebräischen einigermaßen Kundigen sehen sich – man könnte sagen – „interaktiv“ gefordert. Gespannt geht man dem nach, was die Autorin jenen immerhin zehn Prozent abgewinnt und dem, was sie zusätzlich enträtseln und „retten“ möchte. Wir folgen bereitwillig und stimmen meist zu, wenn sie inhaltlichen Sinn erschließt oder doch vorschlägt. Kein Wunder aber auch, dass nicht alles überzeugen kann – so die kühne Deutung der hier abgebildeten Schriftrolle auf Hans Holbeins d. Älteren „Ecce Homo“ des Frankfurter Dominikanerkirch-Altars (um 1500). Wir entnehmen die Abb., umgedreht, dem Buch. Vermag jemand hier eine Zusammenfügung von Bruchstücken aus Genesis Kap. 34 und 35 zu erkennen und nachzuvollziehen? Entnommen aus der Jakobsgeschichte, Schändung Dinas, Rache der Jakobssöhne, Reubens Vergehen – wenig erfreuliche Ereignisse, somit passend zur These des Buches?

Hingegen meint eine Basler Lizentiatsthese hier Jeremia 17,22-23 lesen zu können. (Nicht übel, doch ebenfalls zum Scheitern verurteilt.) Vielleicht lassen sich Leserinnen und Leser davon nicht entmutigen und finden Sinn? Holbein hat schließlich auch hebräische Texte lesbaren Inhalts reproduziert.

Also regt das Buch zur eignen Suche an. Hier zwei kleine Funde: „Christus und die Ehebrecherin, Umkreis des älteren Lucas Cranach, Wallraf-Richartz-Museum Köln“ (222), das Bild wird datiert „um 1521“. Die beiden Zehngebots- („Gesetzes“-) Tafeln darauf bleiben sinnentleert, aber sie haben an mit: **יא ירין**

Ist das als (Schluss-)Kaf-Alef = 21 und „jarin“ zu lesen? „21 jaren“! Ein Zufall, dass es zu „1521“ Jahren passt? (jaren – das Jod steht oft für kurzes e.)

Ähnliches scheint für die Grabplatte der Auferstehungsszene des Altars der Kilianskirche Heilbronn zu gelten, datiert 1498. (336; siehe die Abb.

der wikipedia und das Detail hier.) Das „Hebräisch“ dieser Platte verzichtet auf inhaltliche Bedeutung. Ganz unten aber steht „1498“ und dazu der Buchstabe Schin. Recht hat die Autorin, das Schin besagt: Sch(nat), d.i. „Jahr“. erinnert dies nicht an das von der liebenswürdigen Restauratorin Gelernete? Denn die Zeile darüber lautet: „b'-Resch-Resch-Zadeh-Schluss-Zadeh-Chet“. Zähl sie zusammen: 200 + 200 + 90 (+90, nun ja, das überschüssige Schluss-Zadeh stört sehr) + 8, also: 400 + 90(+90) + 8. Sollte es nicht dennoch 498 bedeuten? Ja, das soll es. Nein? Noch ein Zufall nur? Manchmal ist es eben doch harmlos und einfach, wenn auch nur bei Jahreszahlen...

Man kommt in „Schrift als Stigma“ aus dem Staunen nicht heraus. Beeindruckend, kurzweilig, anregend, kunstgeschichtlich von schönem Interesse; vor allem wichtig für die bildliche Spiegelung des Verhältnisses zum Judentum, zu demjenigen der Zeit des auf den Bildern Dargestellten und zum Judentum zur Zeit deren Schaffung. *mb*



Der Göttinger Barfüßer Altar von 1424. Hg. von Cornelia Aman u. Babette Hartwieg. Petersberg, Imhof Verl. (Niederdeutsche Beiträge zur Kunstgeschichte Neue Folge Band 1), 2015. 688 S., 570 Abbildungen, ISBN 978-3-86568-740-1, 69,00 Euro

Mit einem Beitrag von Michael Brocke zum Zwölfjährigen Jesus im Tempel. (vgl. Kalonymos 2011.1)



# Parlamentarisches Engagement deutscher Juden im 19. und 20. Jahrhundert

Ursula Reuter

**E**rst mit der Gründung des Deutschen Reichs kam die Emanzipation der deutschen Juden, d. h. die rechtliche Gleichstellung der (zunächst nur männlichen) jüdischen Bevölkerung, zum Abschluss. *Alle noch bestehenden, aus der Verschiedenheit des religiösen Bekenntnisses hergeleiteten Beschränkungen der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte werden hierdurch aufgehoben. Insbesondere soll die Befähigung zur Teilnahme an der Gemeinde- und Landesvertretung und zur Bekleidung öffentlicher Ämter vom religiösen Bekenntnis unabhängig sein.* So heißt es im Gesetz, betreffend die Gleichberechtigung der Konfessionen in bürgerlicher und staatsbürgerlicher Beziehung von 1869/71. Trotz der rechtlichen Gleichstellung blieb staatliche Diskriminierung ein Faktum im Kaiserreich, insbesondere in der öffentlichen Verwaltung, im Heer, im Schuldienst und an den Universitäten. Wie aber sah es mit der *Teilnahme an der Gemeinde- und Landesvertretung* aus?

Die Anfänge der politischen Partizipation jüdischer Bürger lagen nach 1815 in der kommunalen Selbstverwaltung der Städte. Insgesamt gab es zwischen 1815 und 1848 etwa 300 jüdische Mandatsträger, der Schwerpunkt lag in den östlichen Provinzen Preußens. 1848/49 findet man in der Frankfurter Nationalversammlung elf jüdische Abgeordnete und Abgeordnete jüdischer Herkunft, darunter den Hamburger Juristen und Vorkämpfer der Emanzipation, Gabriel Riesser, und den Königsberger Arzt Johann Jacoby, einen der populärsten Oppositionspolitiker Preußens und Deutschlands.

Betont sei, dass jüdische Parlamentarier in deutschen Parlamenten nie eine eigene (partei-) politische Gruppierung bildeten, sondern als Mitglieder ihrer jeweiligen Fraktionen agierten. Dabei war die Spanne der politischen Ansichten breit. Ob und in welcher Weise sich die Einzelnen für jüdische Fragen interessierten und engagierten, war individuell höchst unterschiedlich, aber auch von den Zeitläuften abhängig.

„Jüdischer Herkunft“ waren im Kaiserreich 52 Mitglieder des Reichstags (1867/71-1918). Von diesen bezeichneten sich 24 Abgeordnete als Juden, 10 als „Dissidenten“ (konfessionslos), 18 waren getauft. Während diese in der Reichsgründungsperiode (bis 1878/79) mehrheitlich den liberalen Fraktionen angehörten und dort wie Eduard Lasker und Ludwig Bamberger wichtige Arbeit leisteten, änderte sich dies mit der konservativen Wende Bis-

marks und dem Erstarken des Antisemitismus: Zwischen 1893 und 1912 war kein bekennender Jude Abgeordneter einer bürgerlichen Partei. Allein die Sozialdemokraten stellten jüdische Kandidaten wie etwa Paul Singer auf. Dies führte dazu, dass jüdische Parlamentarier häufig politisch weiter links orientiert waren als der durchschnittliche jüdische Wähler, der mehrheitlich bis in die Weimarer Republik liberalen Kandidaten seine Stimme gab.

In den Anfangsjahren der Weimarer Republik übernahm eine größere Zahl jüdischer Parlamentarier politische Ämter mit öffentlicher Sichtbarkeit; so Hugo Haase (USPD) als Mitglied des Rats der Volksbeauftragten und der Verfassungsrechtler Hugo Preuß, „Vater“ der Weimarer Reichsverfassung. Es ist kein Zufall, dass die Welle politischer Morde insbesondere jüdische PolitikerInnen wie Rosa Luxemburg, Kurt Eisner (beide 1919) oder Walther Rathenau (1922) traf, denn der gewalttätige Antisemitismus erlebte in dieser Zeit eine erste Konjunktur. Insgesamt amtierten während der Weimarer Republik ca. 40 Reichstagsabgeordnete jüdischer Herkunft.

Die jüdischen Parlamentarier wurden ab 1933 als Juden wie als Demokraten Opfer nationalsozialistischer Verfolgung, mussten aus Deutschland fliehen, wurden inhaftiert und ermordet. Trotzdem kehrten nach 1945

jüdische Männer und Frauen aus dem Exil oder aus den NS-Vernichtungslagern zurück, um sich erneut politisch für ein „anderes Deutschland“ zu engagieren – unter ihnen Jeanette Wolff, die 1946 ein Angebot, ins Ausland zu gehen, ablehnte, denn: „Ich war der Ansicht, dass ich in Deutschland notwendiger gebraucht würde als Jüdin, als aufrechter Demokrat und Sozialdemokrat.“

**Aktionstage**  
Politische Bildung



*Hier und auf den folgenden Seiten finden Sie, stark gekürzt und in Auszügen, die vier Vorträge unseres Seminars im Mai 2015.*

Karikatur auf Otto von Bismarck, der sich auf Eduard Lasker stützt



„Wollen wir konstitutionell regieren, so bedürfen wir einer Majorität. Verweigern Sie sie uns, so ist die Regierung genötigt, sich auf andere Parteien zu stützen, mit denen sie innerlich nicht so wohlwollend ist.“

# Weltbürgerliche Utopie

Die Alliance Israélite Universelle in Deutschland 1860–1914

Annette Sommer

**W**ill man über politisches Engagement der deutschen Juden im 19. und 20. Jahrhundert sprechen, so kann man die *AIU* nicht unberücksichtigt lassen. Die Ausführungen zum Thema basierten auf den Forschungsergebnissen von Professor Carsten Wilke (Central European University, Budapest), der über die *AIU* in einem Projekt des Steinheim-Instituts gearbeitet hat.

Die *AIU* war die erste jüdische Weltorganisation, die 1860 von 17 Pariser Juden gegründet wurde und demokratisch-zentralistisch aufgebaut war. Ihre Ziele bestanden u.a. darin, überall „für die Gleichstellung und den moralischen Fortschritt der Juden zu wirken“ und denen, „die in ihrer Eigenschaft als Juden leiden, wirksame Hilfe angedeihen zu lassen.“ Die Verwirklichung dieser Ziele richtete sich insbesondere auf die Juden Osteuropas und der islamischen Länder. Hier war die Gründung eines Schulwerks, durch das man der jüngeren Ge-



„Von den 12.000 in der Provinz Kurdistan ansässigen Juden leben etwa 3.000 in Senah. Im Jahre 1903 wurde dort von der Alliance eine Knaben- und Mädchenschule gegründet, die von 165 Knaben und 75 Mädchen besucht werden.“  
*Ost und West*, 1908, S. 338

neration bessere Integrations- und Aufstiegschancen sichern wollte, von besonderer Bedeutung. Das Abendland drang sozusagen „mit seiner Zivilisation in den Orient vor“, wobei sich der Begriff „Zivilisation“ auf die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte bezog, die die revolutionäre Nationalversammlung 1789 in Paris verkündet hatte. Auf dieser Basis wollte sich die *AIU* für „Einigkeit und Fortschritt“ einsetzen, was ihr u.a. von antisemitischer Seite scharfe Kritik einbrachte.

1867 beginnt mit dem Eintritt eines Deutschen ins Pariser Zentralkomitee die deutsch-französische Zusammenarbeit innerhalb der *AIU*, die jedoch immer wieder durch Interessenskonflikte bedroht ist. Mit dem Krieg von 1870/71 kommt es zunächst

zum Bruch zwischen beiden Ländern, doch macht es die Initiative eines deutschen Rabbiners möglich, dass der Kontakt zum französischen Zweig der *AIU* wieder aufgenommen wird. Im Bewusstsein der Freundschaft zwischen beiden Ländern intensiviert man die Zusammenarbeit und erweitert die deutsche Beteiligung im Pariser Zentralkomitee um einen nicht geringen Anteil.

Mit Beginn des modernen Antisemitismus um 1880 kommt es zu scharfen Angriffen gegen die *AIU*, die als „internationale Verschwörung“ diffamiert wird. Da die liberalen Prinzipien von 1789 im damaligen Frankreich „staatstragende Ideologie“ waren, im deutschen Reich jedoch zum „oppositionellen Gedankengut“ gehörten, waren die deutschen *AIU*-Mitglieder von der antisemitischen Polemik weit stärker betroffen als ihre französischen Freunde. Nach jenen Angriffen von außen brechen im *frühen 20. Jh.* erneut innere Konflikte zwischen deutschem und französischem *AIU*-Zweig auf, ausgelöst durch die Berliner Fraktion, die eine Loslösung von dem „starren Zentralismus“ anstrebt und um mehr Eigenverantwortlichkeit kämpft. Doch gibt es in Deutschland durchaus auch Gegner jener separatistischen Tendenzen, die sich dafür einsetzen, dass man Paris und dem Einheitsgedanken die Treue hält. 1910/11 erreichen die Auseinandersetzungen ihren Höhepunkt: Berlin gründet ein eigenes Landeskomitee, was wiederum den Ausschluss durch Paris zur Folge hat. Eine solche Trennung aber lehnt die Mehrheit der deutschen *AIU*-Mitglieder ab. Vermittlungsbemühungen führen 1912 zu einer Einigung zwischen den Kontrahenten und zur Ersetzung des deutschen Landeskomitees durch die mit Paris kooperationswillige „Freie Organisation der deutschen *AIU*-Mitglieder.“ Doch bereits 1914 wird jene erzielte Einigung durch den Ausbruch des Weltkriegs wieder zunichtegemacht, worauf 1919 die endgültige Trennung von Frankreich folgt.

Fazit: Das Streben nach einer friedlichen Gesellschaft aus gleichberechtigten Weltbürgern basierend auf den liberalen Ideen von 1789 prägt die politische Mentalität der *AIU* in den Jahren zwischen 1860 und 1914. Die französisch-deutsche Geschichte der *AIU* zeigt, dass die jüdische Geschichte insofern eine eigene innerhalb der allgemeinen bildet, als es ihr gelingt, im Zeitalter der Nationalismen die Ideen der europäischen Aufklärung lebendig zu halten.



Das Lehrerkollegium der Allianceschule in Senah.  
*Ost und West*, 1908, S. 343

# Publizistischer Abwehrkampf

Centralverein, Philo Verlag, „Büro Wilhelmstraße“

Harald Lordick

Nur golden war das gar nicht, das kurze Jahrzehnt (1924–1929) einer wirtschaftlichen und kulturellen Blüte zwischen Hyperinflation und Weltwirtschaftskrise. Denn diese „Goldenen Zwanziger“ waren ja auch von einem zunehmenden Antisemitismus gekennzeichnet. Alltägliche judenfeindliche Propaganda und Hetze, wie etwa im „Bäder-Antisemitismus“, die weitläufige Unterstützung einer explizit antisemitischen Partei, der NSDAP, gewalttätige Ausschreitungen gegen Juden und jüdische Einrichtungen – nicht weniger als 62 „registrierte“ Fälle von Schändungen von Synagogen und Grabmälern (in vier Jahren) wurden 1928 vom *Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens* (C.V.) an die Öffentlichkeit gebracht. Die NS-Zeit warf ihre Schatten voraus.

Insbesondere der *Centralverein* (1893) trat, neben dem *Verein zur Abwehr des Antisemitismus* von 1890 und dem *Reichsbund jüdischer Frontsoldaten* (1919) solchen antijüdischen Angriffen entgegen. Er versuchte dabei, mit publizistischen Mitteln Öffentlichkeit zu schaffen und ein breites Bündnis demokratischer Kräfte zu mobilisieren. Wichtiges Medium hierfür war die *CV-Zeitung*, die 1922 wegen der gestiegenen Herausforderungen an Konzept und Erscheinungsweise sowohl die *Allgemeine Zeitung des Judentums* als auch *Im deutschen Reich* ablöste.

Der CV setzte steigende Aktivitäten gegen das immer feindlicher werdende politische Klima. Nachdem die zunächst erhoffte breite Wirkung der *CV-Zeitung* nicht im erwarteten Ausmaß eingetroffen war, gab man 1926 zusätzlich eine monatliche Ausgabe für nichtjüdische Leser heraus. Natürlich setzte man auch die langgeübte Praxis der „Versendung an Reichstags- und Landtagsabgeordnete, an staatliche und städtische Behörden, öffentliche Lesehallen und Volksbibliotheken“ fort. Nichtjüdische Kreise zu erreichen, war und blieb jedoch eine Herausforderung.

Der 1919 vom CV gegründete *Philo Verlag* versuchte ebenfalls, diese Barriere zu überwinden, mit leicht verständlichen Publikationen, die sich manchmal vor allem an nichtjüdische Leser richteten, und so politische Bildung zu betreiben.

Dabei nahm man, etwa in der Hefreihe *Das Licht*, gängige Stereotype, antijüdische Vorurteile und Anfeindungen ins Visier, um sie mittels betont sachlicher Darstellung zu widerlegen. So griff Dimitri Bulaschow (Benjamin Segel) mit seiner Schrift „Die Nutznießer des Bolschewismus“ einen politisch hoch aufgeladenen Begriff auf, und damit

auch die kursierenden antijüdischen Verschwörungstheorien, und setzte dem eine Beschreibung der Drangsalierungen entgegen, denen gerade die jüdische Bevölkerung unter dem Bolschewismus ausgesetzt war. Die Umschlaggestaltung ist aufschlussreich, Form- und Farbgestaltung korrespondieren bestens mit dem Reihentitel: Hier wird beleuchtet, erhellt, aufgeklärt!

Nicht weniger bemerkenswert der Titel von Julius Rothholz: *Die deutschen Juden in Zahl und Bild*, fiel er doch gewissermaßen ‚mit der Tür ins Haus‘. Treffend visualisiert konnte man gleich auf dem Titelblatt lesen: „Auf hundert Deutsche kommt ein Jude.“ Was? So wenig? Man kann sich den *Aha!* Effekt kaum noch vorstellen, auf den man hier zu Recht setzte. Denn die Zahl der deutschen Juden wurde im öffentlichen Bewusstsein maßlos übertrieben oder überschätzt.

Dass die Mittel der Aufklärung ihre Grenzen haben gegen einen Gegner, dem jedes Mittel recht war, ließ sich auf Dauer nicht ignorieren. So brachte der Philo Verlag 1923 den praktisch und kämpferischer angelegten *Anti-Anti* heraus – sein Inhalt war geeignet, Machenschaften von Antisemiten aufzudecken, ihre Widersprüche zu fixieren, gängige Vorurteile zu widerlegen. Die Mitstreiter des CV bekamen so griffige und schlagkräftige Argumentationshilfen an die Hand – als Loseblattsammlung, um passende Blätter in politische Versammlungen mitnehmen zu können.

Im Zuge der gesellschaftlichen und politischen Eskalation stellte man nun der aufklärerischen Publizistik zunehmend auch „wehrhafte“ Gegenpropaganda durch das *Büro Wilhelmstraße* (1928) an die Seite, die direkt auf die „Bekämpfung der NSDAP“ zielte. Die „Beobachtungs- und Propagandastelle“ des CV sollte nach außen hin eigenständig wirken. So hoffte man, möglichst viele Kooperationspartner im Kampf gegen den Nazismus gewinnen zu können. Der *Anti-Nazi* wurde herausgegeben, und die Zeitung *Alarm* suchte danach, „mit sensationellen Schlagzeilen in Zweifarbendruck und einer derb-aggressiven Sprache der äusserlich ähnlich gehaltenen nationalsozialistischen Presse den Rang abzulaufen“, um, nach der Erinnerung Walter Gyßlings (Archivar des „Büros“), „auch an diejenigen, schon von den Nationalsozialisten infizierten Leserschichten heranzukommen, die eine nichtnationalsozialistische Zeitung schon gar nicht mehr in die Hand nehmen wollten.“

## Die deutschen Juden in Zahl und Bild

mit vielen Skizzen und Tabellen  
zusammengestellt von Dr. Julius Rothholz



Philo Verlag und Buchhandlung G. m. b. H., Berlin C 23 69,  
Lindenstraße 13



# Alfred H. Fried und die pazifistische Bewegung

Beata Mache

Der Ausbruch des Weltkriegs 1914 war für Alfred Hermann Fried – wie er in seinen *Kriegstagebüchern* schreibt – zunächst erdrückend, aber schon Mitte August notiert er: *Weil wir den Krieg noch nicht für überwunden hielten, weil wir wussten, dass jeder Krieg in Europa zu einem Weltkrieg sich gestalten müsste, suchten wir jene Mittel auszubauen und zu stärken, die für die Kriegsmöglichkeiten Hemmnisse sein sollten. Und der ausgebrochene Krieg beweist nicht, dass wir uns geirrt haben, sondern dass wir Recht hatten.* Ein „felsenfestes Vertrauen in das Ziel“ leitete die Arbeit des 1864 in Wien in einer kleinbürgerlichen, liberalen Familie geborenen Fried. Der Autodidakt beschäftigte sich schon mit 14 Jahren mit Fragen des Krieges und der Kultur. Als er mit 17 Jahren die Bilder von

Wassilij Wassilijewitsch Wereschtschagin sah, „lernte er den Krieg zu hassen“. Die in den 1870er Jahren gepredigte Feindschaft gegenüber Frankreich, die ihn als Kind prägte, lehnte er seit diesem Tag als durch die „gewissenlose öffentliche Erziehung geförderte Atavismen“ ab. Die Versöhnung zwischen

Deutschland und Frankreich, ja eine die europäische Zusammenarbeit gestaltende Freundschaft dieser Länder, wurde zu einem wichtigen Ziel seiner Arbeit. Da er den Frieden nicht nur durch ethische Appelle, sondern durch eine zu einer gegenseitigen Abhängigkeit führende wirtschaftliche und kulturelle Vernetzung aller Länder sichern wollte, propagierte er die – zu seiner Zeit vollkommen utopische – Idee einer deutsch-französischen Weltausstellung in Elsass-Lothringen. Auch seine Theorie des Friedens, die er „organisatorisch“ nannte, konzentrierte sich auf die Idee der „Verzahnung“ der Staaten.

Um die Friedensidee zu verbreiten, engagierte er sich bei der Gründung der *Deutschen Friedensgesellschaft* und gab mit Hilfe Bertha von Suttners die Zeitschriften *Die Waffen nieder* (1892–1899), dann die *Friedens-Warte* (seit 1899) heraus. Beide Zeitschriften waren – obwohl sie viele Leser hatten und oft weitergereicht wurden – keine pekuniären Er-

folge; der Verbreitung des Friedensgedankens allerdings dient die *Friedens-Warte* bis heute.

Ein Erfolg war in keiner Hinsicht *Das Freie Blatt*, das von dem mit der Österreichischen Friedensgesellschaft zusammenarbeitenden *Verein zur Abwehr des Antisemitismus* publiziert wurde. Es wollte gegen den Antisemitismus der 1890er Jahre wirken. Theodor Herzl meinte schon bei der Planung, die Idee komme zehn Jahre zu spät, „mit liebenswürdigen und bescheidenen Mitteln“ könne man gegen den stark gewordenen Antisemitismus nichts mehr ausrichten. Fried, dessen Judentum von den Antisemiten auch als Anlass zur Verunglimpfung der Friedensgesellschaft genutzt wurde, blieb seiner Herkunft treu. „Als Intellektueller glaube ich, die Pflicht zu haben, bei der unterdrückten Minderheit auszuhalten“, war seine Antwort, als man ihm anriet zu konvertieren.

In seinen über neunzig Büchern und Schriften beschäftigte sich Fried nie direkt mit dem Judentum. In seinen Kriegstagebüchern, die das Kriegsgeschehen kommentieren, schreibt er auch ausführlich über die Ostfront, erwähnt jedoch die dort stattfindenden Pogrome nicht. In *Ost und West* veröffentlichte er aber 1903 einen Aufsatz *Das soziale Motiv der Tracht und die Judenfrage*. Hier analysiert er die Bedeutung modischer Kleidung bei der Verfestigung des Antisemitismus: Die von der eigenen sozialen Klasse drangsalierten jüdischen Kleinbürger wirken, indem sie sich wie Angehörige der Mittelklasse kleiden, „unter gefälschten sozialen Erkennungszeichen“. Ihr Verhalten entspricht aber – was nicht überrascht – dem der Kleinbürger. Das bewirke, dass die Kleinbürger sie für überheblich halten, und die Mittelklasse *in dieser verkleideten Gruppe die Gesamtheit des Judentums vermutet und ihre Unarten und Unbeholfenheiten der Gesamtheit zur Last legt*.



Der Friedensnobelpreis von 1911 war eine große Ehrung und sicherte für einige Jahre auch Frieds finanzielle Existenz. Der Weltkrieg, die Exiljahre in der Schweiz und Herausforderungen der Nachkriegsjahre vernichteten nicht nur sein Vermögen, sondern auch seine Gesundheit. Als er am 5. Mai 1921 in einem Wiener Krankenhaus starb, hatte er nicht mal mehr einen festen Wohnsitz.



„Apotheose des Krieges“  
von Wassilij Wassilijewitsch  
Wereschtschagin

„Noch heute, nach vier Jahrzehnten, fühle ich so ganz die Empörung, die in mir auflo-  
derte, als ich diese Bilder sah.

Da war die Pyramide aus Totenschädeln mit den Raben darauf, ... da jenes Feld mit grünlich-gelben Leichen, die ein Pope geschäftsmäßig kühl einsegnete.“ (Jugenderinnerungen)

# Mitteilungen

Steinheim hatte am 28./29. Januar 2015 das Projekt *Inschriften im Bezugssystem des Raumes (IBR)* zu Gast. Die Mainzer Kolleginnen und Kollegen veranstalteten gemeinsam mit uns, dem Projekt **Relationen im Raum – Visualisierung topographischer Klein(st)strukturen (RiR)**, ein spannendes Round-Table: Beide untersuchen wir die Beziehungen von beschrifteten (aber auch unbeschrifteten) Gegenständen in ihrem und zu ihrem räumlichen Kontext. Beide von der eHumanities-Förderlinie des Bundesministeriums für Bildung und Forschung gefördert. Unsere Objekte allerdings könnten kaum unterschiedlicher sein:

Das Mainzer IBR widmet sich der **Rekonstruktion** der ursprünglichen Position von heute dislozierten, an anderer Stelle platzierten Ausstattungsstücken der Stiftskirche im mittelhessischen Oberwesel. Hier werden terrestrische 3D-Laserscannings mit Informationen annotiert, um einstige und heutige Sichtbeziehungen – z. B. zwischen Statuen und Altären –, Funktionen und Lokalisierungen qualitativ auszuwerten. Dazu wurde „GenericViewer“ entwickelt, der hilft, Raum- und Fachdaten zu verknüpfen.

Für *RiR* steht aufgrund der überaus hohen Anzahl von Objekten/Fallzahlen nicht nur die qualitative Einzel-Analyse im Vordergrund, vielmehr ist uns auch die quantitative Auswertung der Informationen wichtig.

**Daten** zu den hebräischen und deutschen Inschriften, aber auch die formalen Merkmale ebenso wie die Konstruktions-Merkmale der Grabsteine werden zweidimensional (2D) in vektorisierten, formtreuen Aufmaßen oder in schematischen Lage- diagrammen dargestellt. Wie geschieht das? Mittels der Bildnotations-Software HyperImage im *RiR*-Topographie-Visualisierer. So werden Muster im Raum-Zeit-Gefüge erkennbar. Neben der räumlichen Lage eines jeden Objekts lässt sich stets auch der zeitliche Kontext abbilden.

Auftakt des Treffens bildete die Präsentation der fachwissenschaftlichen Datenmodelle, der **Fragestellungen** und der zu ihrer Beantwortung entwickelten und benutzten informatischen Tools. Frithjof Schwarz (Akademie der Wissenschaften Mainz) stellte Vorgehen und Ergebnisse von IBR vor. Thomas Kollatz, Nathanja Hüttenmeister (Steinheim-Institut) und Tobias Rütenik (FG Bau- und Stadtbaugeschichte, Technische Universität Berlin) präsentierten *RiR* aus fachwissenschaftlicher Sicht. Torsten Schrade (Digitale Akademie Mainz), Fredie Kern (i3mainz), Martin Warnke (ICAM – Leupha-

na Universität Lüneburg) und Peter Gietz (DAASI International GmbH Tübingen) erörterten die beiden Projekten zugrundeliegenden informatischen Grundlagen.

Zentral im zweiten Teil des Treffens stand die gemeinsame **Fallstudie** zum jüdischen sog. „Denkmalfriedhof“ in Mainz. Dank eines studentischen Projekts der FH Mainz stand dem IBR ein dreidimensionales terrestrisches Laserscanning der ehrwürdigen Stätte zur Verfügung, das in den *GenericViewer* geladen werden konnte. Die Edition der mittelalterlichen Grabinschriften wiederum lag bereits in der steinheimischen Datenbank **epidat** vor; die Kodierung der Grabmalarchitektur wurde an der TU Berlin angefertigt. Das Team um Torsten Schrade konnte nun die in *RiR* erhobenen Daten erfolgreich mit dem Mainzer Webservice verbinden. Damit war die Interoperabilität beider Systeme bewiesen! (Übrigens gelang es, aus der 3D-Punktwolke ein 2D-SVG-Diagramm zu generieren.)

Welche **Konzepte** liegen unseren Vorhaben zugrunde? Eine Frage, die viel Raum/Zeit verlangte. Denn die Forschung in den Digital Humanities ist bisher vor allem auf Texte fokussiert. Hingegen ist unseren Arbeiten – IBR wie *RiR* – gemeinsam, dass sie vornehmlich die Kodierung von Objekten und deren räumlich-zeitlichen Relationen zum Ziel haben. Die Diskussion ergab, dass solche Ansätze erfolgreich dann verwirklicht werden können, wenn eine große Menge von systematisch strukturierten Daten seitens aller Beteiligten vorliegt. Als universelles Austauschformat dient vor allem XML. Die digitalen Informationen sind reichhaltiger computer-gestützter Auswertung dann zugänglich und aussagekräftig, wenn die zugrundeliegende Systematik der entsprechenden XML-Dateien von den Fachwissenschaftlern selbst erarbeitet wurde. Auch stellte sich sehr deutlich heraus, dass herkömmliche relationale Datenbanksysteme für die Aufnahme dieser so komplexen Datenstrukturen nur äußerst bedingt tauglich sind. Einig war man sich auch darin, dass beide Projekte, *RiR* wie IBR, mächtige Datenstrukturen und Tools entwickeln konnten, die der Erforschung der Beziehungen von Objekten in Raum und Zeit entscheidend neue Impulse liefern. Gemeinsame weitere Bearbeitung und Vereinheitlichung der Ansätze beider wird deshalb als sehr gewinnbringend angesehen. Dies fand auch die erfreulich übereinstimmende Bestätigung durch die anwesenden Vertreter des BMBF, der Generaldirektion Kulturelles Erbe Rheinland-Pfalz, der Jüdischen Gemein-



## Impressum

### Herausgeber

Salomon Ludwig Steinheim-Institut für deutsch-jüdische Geschichte an der Universität Duisburg-Essen, Rabbinerhaus Essen

### ISSN

1436-1213

### Redaktion

Prof. Dr. Michael Brocke  
Dipl.-Soz.-Wiss. Harald Lordick  
Dr. Beata Mache  
Annette Sommer

### Layout

Harald Lordick

### Postanschrift der Redaktion

Edmund-Kömer-Platz 2  
45127 Essen

### Telefon

+49(0)201-82162900

### Fax

+49(0)201-82162916

### E-Mail

kalonymos@steinheim-institut.org

### Internet

www.steinheim-institut.de

### Druck

Brendow Printmedien  
47443 Moers

### Versand

Vierteljährlich im Postzeitungsdienst  
kostenlos für unsere Leser

### Spendenkonto

IBAN DE42 3505 0000 0238 000343  
BIC DUISDE33XXX  
Stadtparkasse Duisburg

Gefördert durch:



Bundesministerium  
des Innern

aufgrund eines Beschlusses  
des Deutschen Bundestages



Carol Ascher, Foto: privat

de Duisburg-Mülheim-Oberhausen, des europäischen Infrastrukturprojekts DARIAH wie auch durch Repräsentanten der an den Fragen und Antworten des Workshops interessierten Akademie-Projekte *Deutsche Inschriften online* und *Textdatenbank und Wörterbuch des Klassischen Maya*.

Tobias Rütenik / kol/ red

Vom **29. Juni bis 1. Juli** wird im Steinheim-Institut die **Abschlussstagung** des BMBF-geförderten Verbundprojekts *Relationen im Raum – Visualisierung topographischer Klein(st)strukturen* stattfinden. Neben der Präsentation des Projekts und seiner Ergebnisse werden Vorträge zu den raumzeitlichen Aspekten in der Epigraphik und der Bauforschung, zu Visualisierungskonzepten und methodischen Fragen der digitalen Geisteswissenschaften zu hören sein. Programm und Ablauf finden Sie auf der Institutshomepage. Die Teilnahme steht allen Interessierten offen, da der Raum jedoch begrenzt ist, bitten wir um Anmeldung unter [rir@steinheim-institut.org](mailto:rir@steinheim-institut.org). kol

**Übersetzte Erinnerungen/Translated Memories** lautet das Thema des Steinheim-Kolloquiums 2015, das am **14. Juli** von 9.30 Uhr bis 19.00 Uhr in den Räumen des Instituts stattfinden wird. Alle an Literatur, Geschichte und Gedenkkultur(en) Interessierten sind eingeladen, sich 70 Jahre nach Ende des Zweiten Weltkriegs mit einer hochaktuellen Frage zu beschäftigen: Wie konstituiert und transformiert sich die Erinnerung an den Holocaust in literarischen Texten aus transgenerationaler und transnationaler Perspektive?

Seit dem *Tagebuch der Anne Frank* wurde der Kanon der Holocaustliteratur zunächst vor allem durch die Authentizität der Erfahrung der Überlebenden legitimiert. Inzwischen aber setzen sich auch Nachgeborene der zweiten und sogar dritten Generation mit den Erinnerungen ihrer Angehörigen, mit ererbten Dokumenten und Dingen auseinander und erproben neue literarische Strategien, um ihre eigene zeitgemäße Form der Auseinandersetzung mit der Shoah zu finden.

Wir haben drei AutorInnen und vier LiteraturwissenschaftlerInnen eingeladen, anhand eigener und fremder Texte über die Rolle von Sprachen in Texten zum Holocaust zu reflektieren. Zentral ist dabei der Begriff der Übersetzung. Geht es zunächst im wörtlichen Sinn um den Wechsel der Sprachen, so lässt sich der Begriff auch auf die Beschreibung

psychologischer Mechanismen und kultureller Prozesse anwenden. Neben Vorträgen zur Kindertransport-Literatur und zu dem New Yorker Schriftsteller Peter Wortsman stehen Beiträge der AutorInnen Carol Ascher (*The Flood*, 1996) und Doron Ben-Atar (*What Time and Sadness Spared*, 2006) aus den USA und Richard Aronowitz (*Five Amber Beads*, 2006) aus Großbritannien auf dem Programm.

Das in Kooperation mit der Bergischen Universität Wuppertal, FB A, Anglistik/Amerikanistik veranstaltete Kolloquium wird von der Alfred und Cläre Pott-Stiftung, Essen gefördert. Es findet in englischer Sprache statt. Das genaue Programm finden Sie auf der Website des Steinheim-Instituts. Rückfragen und Anmeldung: [steinheim@steinheim-institut.org](mailto:steinheim@steinheim-institut.org), 0201-201 64434. ur

Schon in *Kalonymos* 2012 hatten wir unter der Überschrift „Erforschenswert“ auf die Bedeutung des **Segeroth-Friedhofes** für die Geschichte der Essener Juden und der Stadtgeschichte insgesamt hingewiesen. Jetzt konnten wir mit der Dokumentation dieses 1885 angelegten und über 700 Grabmale beherbergenden Friedhofs mit Unterstützung der *Regionalen Kulturförderung aus GFG-Mitteln des Landschaftsverbandes Rheinland* beginnen. Für das kommende Frühjahr ist eine gemeinsam mit der Alten Synagoge Essen konzipierte Ausstellung über den Friedhof geplant.

Außerdem konnten wir *epidat* durch die Aufnahme eigener und anderer früherer Publikationen erweitern, darunter die Dokumentationen der Friedhöfe in Brilon (mit Alme und Madfeld), Dinslaken, Kusterdingen-Wankheim, Oerlinghausen, Quedlinburg und Rexingen. hut

In der **Edition Deutsch-Jüdische Autoren des 19. Jahrhunderts**. Schriften zu Staat, Nation, Gesellschaft (Steinheim-Institut/DISS) sind zwei weitere Bände erschienen.

Ludwig Philippson: *Ausgewählte Werke: Die Entwicklung der religiösen Idee im Judenthume, Christenthume und Islam. Die Religion der Gesellschaft. Zwei Vorlesungsreihen*. Hg. von Andreas Brämer. Köln Böhlau 2015. ISBN 978-3-412-22444-8. EUR 59,90

*Nächstenliebe und Barmherzigkeit. Schriften zur jüdischen Sozialethik*. Band 2. Hg. von Michael Brocke und Jobst Paul. Köln Böhlau 2015. ISBN 978-3-412-22279-6. EUR 39,90

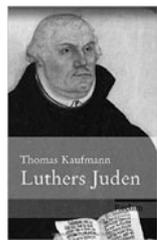


# Tragische Nähe, historisierte Ferne?

Martin Luther und die Juden: Neue Bücher

Peter von der Osten-Sacken

Seit den neunziger Jahren hat Thomas Kaufmann zunächst in einer Reihe von Aufsätzen, dann in einer Monographie („Luthers ‚Juden-schriften‘. Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung“, 2011) die Frage des Verhältnisses Luthers zu den Juden behandelt. In seiner jüngsten Veröffentlichung hat er sie für einen breiteren Leserkreis aufgenommen und entfaltet. Kontextualisierung oder Historisierung des Themas sind auch hier für ihn oberstes Gebot. In dem Titel „Luthers Juden“ („für uns krude und wirre Phantasmago-



Thomas Kaufmann, Luthers Juden.  
Philipp Reclam jun., Stuttgart 2014, 203  
S., 22,95 Euro

rien“, 177) kommt dies ebenso zum Ausdruck wie in der Feststellung, die alternativlose Historisierung des Reformators, dessen vormoderner „Antisemitismus ... integraler Bestandteil seiner Person und seiner Theologie“ gewesen sei, sei „die angemessene Form der Kritik“ (174).

Nun ist es eines, methodologische Forderungen zu erheben, und ein anderes, sie auch einzuhalten. Wenn der Verfasser zweimal die Aufforderung des Reformators zur Gewaltanwendung gegenüber den Juden als „seine ‚Endlösung der Judenfrage‘“ bezeichnet (106,129), so ist besagte „konsequente Historisierung“ (174) anscheinend vergessen. Nicht minder befremdlich ist die bemerkenswerte Hypothesenfreudigkeit Kaufmanns. Wie in den früheren Beiträgen geht er auch hier mit dem Hauptstrom der Interpreten davon aus, dass Luthers theologische Einstellung zu den Juden durch die Zeiten hin gleich geblieben sei. Gegenteilige Auffassungen zu dieser traditionellen halben Wahrheit erwähnt er nicht, geschweige denn, dass er sie widerlegte. In „Luthers Juden“ spitzt er die Kontinuitätsthese dahingehend zu, dass selbst die Schrift von 1523 „Dass Jesus Christus ein geborner Jude sei“ letztlich kein Gewächs aus Luthers Garten gewesen sei; vielmehr verdankten sich Abfassung und Milde dieses Traktats dem Drängen des Mitreformators Justus Jonas. Zur Zeit der Abfassung der Spätschriften („Von den Juden und ihren Lügen“ etc.) habe Luther, ausgelöst durch den als Bedrohung empfundenen Tod seiner Tochter, jene ange-

lich wider besseres Wissen verfasste Schrift von 1523 als Schuld betrachtet, die jetzt durch seinen gewalttätigen Judenhass zu entschulden sei (139f.). Das Motiv in Kaufmanns Schrift von 2011, Luther habe ein landeskirchliches corpus Christianum schaffen wollen und deshalb für die Vertreibung der Juden plädiert, tritt 2014 zugunsten der beschriebenen Psychologisierung des Problems in den Hintergrund. Selbst die christliche Auslegung des Alten Testaments, der 2011 zentrale Bedeutung in dem Konflikt mit den Juden zukommt, bleibt zwar „ein Haupt-“ bzw. das „Herzensein“ des Reformators (128,173); sie rückt jedoch in den Schatten des Urteils, dass Luthers Judenfeindschaft „nicht primär oder gar ausschließlich religiös motiviert“ gewesen sei (172).

Die angedeutete Einschätzung der Schrift von 1523 aufgrund einer knappen Glosse Luthers zu Justus Jonas, die auf eine sehr viel spätere Zeit bezogen ist, lässt all das außer Acht, was Luther seit seiner Römerbriefvorlesung von 1515/16 mehrfach über die schäbige christliche Behandlung der Juden und deren besondere Stellung coram Deo geäußert hat. Wie man sodann eine theologische Veränderung in Luthers Auffassung bestreiten kann, wenn man ihm gleichzeitig, weil er Gewalt in Glaubensfragen propagiere, „eine theologische (!) Bankrotterklärung“ (130) bescheinigen muss, bleibt gleichfalls rätselhaft. Nicht zuletzt ist der Begriff „Luthers Juden“ ein Beispiel, wie schwer es anscheinend ist, Text und angestrebte Historisierung miteinander zu vereinen. Jene Passagen in den fast zehn Jahren, in denen Luther sich zugunsten der Juden äußert, haben nichts mit „Phantasmagorien“ zu tun, und das gilt phasenweise selbst noch für die Schriften von 1543. Wer mithin eher mit Fragen als mit überzeugenden Antworten zurückbleibt, wird am Ende zumindest partiell entschädigt durch die materialreichen Ausführungen Kaufmanns über die Rezeptionsgeschichte von Luthers Haltung, vor allem in der NS-Zeit.

Die Aufmerksamkeit heischende Titelfrage seiner Arbeit beantwortet Dietz Bering mit einem klaren Ja, doch nicht ohne ein einschränkendes, wenn auch mehr und mehr verblassendes Aber. So erfüllt Luther für ihn die Kriterien, die es rechtfertigen, ihn nicht nur als Judenfeind und Judenhasser, sondern als Antisemiten zu bezeichnen (166). Zwar blieben „Luthers verbale Attacken ... in ihrer erdrückenden Mehrheit ganz und gar der Glaubenswelt verhaf-

Peter von der Osten-Sacken:  
Martin Luther und die Juden.  
Neu untersucht anhand von  
Anton Margarithas „Der gantz  
Jüdisch glaub“ (1530/31),  
Stuttgart 2002, 351 S.  
Martin Luther und die Juden.  
Ende einer Feindschaft? Franz-  
Delitzsch Vorlesung des Insti-  
tutum Judaicum Delitzschia-  
num der U Münster 2006,  
Münster 2007, nachgedruckt  
in: J. Cornelis de Vos, Folker  
Siegert (Hg.), Interesse am Ju-  
dentum. Die Franz Delitzsch  
Vorlesungen 1989-2008,  
Münster 2008, 262-281, er-  
gänzt um eine Predigt „Luther  
und die Juden“ am Reformati-  
onstag 2005, 282-286.

tet“, und die dabei verwendeten Wörter seien „nicht traditionsbildend geworden“ (162). Entscheidend aber sei, dass Luther wie die Antisemiten des 19./20. Jahrhunderts das jüdische Volk als kollektive, von Grund auf verderbte und unverbesserliche, ihre Umwelt bedrohende Unheilsgröße betrachtet (24f.) und mit seiner Befürwortung von „roheste(r) Gewalt, geistige(r) Enterbung und Vertreibung“ auf die „Zerstörung jeglicher Lebensgrundlage“ gezielt habe (166). Wenn „dieser unbezweifelbare Antisemitismus“ nach Bering nicht „der ganze Luther“ ist, dann deshalb, weil es bis zu seinem Lebensende neben dem Antisemitismus „Gegengewichte“ gegeben habe, die allerdings von Luther verdrängt worden seien (165f.).



Dietz Bering, War Luther Antisemit? Das deutsch-jüdische Verhältnis als Tragödie der Nähe. Berlin University Press 2014, 321 S., 29,20 Euro

Den längsten Teil seines Buchs, der das Material zum Thema darlegt (II), beschließt Bering mit der Leitfrage, wie denn Luthers „antisemitische Judenfeindschaft“ mit seiner „Bibelständigkeit“ in Übereinstimmung zu bringen sei, „wie vielleicht sogar die antisemitische Radikalität aus genau dieser Bibelständigkeit entspringt“ (167). Die etwas gekünstelte, weil nicht neue Fragestellung wird bei Bering zum Ausgangs- und Zielpunkt für die Entfaltung seiner These im dritten Teil: Luthers Judenfeindschaft erkläre sich – wie das feindliche Verhältnis von Deutschen zu Juden im 19./20. Jahrhundert – aus ihrer besonderen Nähe. Von hier aus sucht Bering das jeweils auf Distanz zielende Verhältnis mit Hilfe der Kategorie „Kontrastbetonung“ transparent zu machen: Sie trete ein, wenn eine zu große Nähe zwischen zwei Gemeinschaften die Notwendigkeit einer identitätswahrenden und -stärkenden Abgrenzung heraufbeschwöre.

An insgesamt vierzehn Phänomenen nimmt Bering eine reformatorische Annäherung an das zeitgenössische Judentum wahr: an der Ablehnung von Papst, sakralem Priestertum, Zölibat u. ä., vor allem aber an der Hinwendung zum Alten Testament und zum Hebräischen. Die gemeinsame Bibel bezeichnet er – in den Hauptstrom der Forschung seit der Arbeit von R. Lewin (1911) einmündend – als „Haupttreibungspunkt“ (239). Aufgrund der hier gegebenen außergewöhnlichen Nähe zu den Juden habe Luther sich umso mehr polemisch von ihnen absetzen müssen.

Zum Schluss (IV) sucht Bering die Kontrastbetonung als „eine durchgängige Spur in der deutsch-jüdischen Geschichte“ (243) aufzuweisen, genauer mit Beginn des 19. Jahrhunderts. Den Bezug zu Luther stellt er durch die Jahrhunderte überspringende Erwägung her, dass sein Wille zur Kontrastbetonung „nicht geringen Anteil am radikalen Umbruch vom Judensympathisanten zum erbitterten Judenfeind“ gehabt habe: „In dieser Weise könnte (!) die Kontrastbetonung auch einer (!) der Gründe gewesen sein für die tödliche Radikalität des Antisemitismus im 19. und 20. Jh.“ (257).

Die zunächst beherrschende These wird mithin am Ende deutlich minimiert. Auch leidet die Arbeit an einem Mangel an Differenzierungen: Im 16. Jahrhundert geht es um das Verhältnis von Christen zu Juden, im 19./20. von christlichen zu jüdischen Deutschen statt jeweils von Deutschen und Juden. Unschärfen dieser Art indizieren, dass man das 16. und das 19./20. Jahrhundert mit ihren fast 300 Jahren Abstand kaum über einen Kamm scheren kann. Auch sind Reformatoren wie Urbanus Rhegius trotz gleich intensiver Nähe zum Alten Testament nicht auf eine destruktive Kontrastbetonung verfallen. Bleiben diese Einschränkungen im Blick, so lässt sich das für eine weitere Leserschaft geschriebene Buch, das auf vorhandenen, wenn auch nicht immer genau rezipierten Untersuchungen aufbaut (238 u. ö.) und sie um manche Materialien ergänzt (II), nicht ohne Gewinn als orientierender Überblick lesen.