

Seite 4
Wo sind Rückerts
Psalmen?

Seite 6
Siegel der Neuzeit

Seite 11
Hannah Arendt
biruschalajim

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

Seite 9
Die Bibel nach
Suhrkamp und Fischer

Seite 20
Kalonymos Seev
Wissotzky

3. Jahrgang 2000
Heft 4

KALONYMOS

Chonuko – „kirchweyhe“

Der Konvertit Anthonius Margaritha schreibt 1530 über die Feier von Chanukka

Maria Diemling

Anthonius Margaritha, zwischen 1492 und 1498 als Sohn des Rabbiners Samuel Margoles geboren und 1542 verarmt in Wien verstorben, ist vor allem durch sein 1530 in Augsburg erschienenes Buch *Der Gantz Jüdisch Glaub* bekannt, wenn nicht berüchtigt. Auch wenn er als *Meschummad*, der das Judentum nicht nur verlassen, sondern es nach der Taufe auch öffentlich angegriffen hat, einen schlechten Ruf hat, so kommt ihm doch das nicht unumstrittene Verdienst zu, erstmals einen Grossteil des jüdischen Gebetbuchs einer christlichen Öffentlichkeit bekannt gemacht zu haben.

Margaritha stammt aus einer angesehenen Rabbinerfamilie und verbringt Kindheitsjahre in Regensburg. Er kann als junger Mann Reisen unternehmen und Verwandte in Venedig, Prag und Ungarn besuchen. Zwei Jahre nach der Vertreibung der Juden 1519 aus der freien Reichsstadt Regensburg tritt er im bayerischen Wasserburg zum katholischen Glauben über. Später schreibt er, Jesaja 53 sei „erst[e] anraizung und bewegung“ zu diesem Schritt gewesen. Seinen Lebensunterhalt bestreitet er durch Hebräischunterricht. Von Augsburg, das ihn nach einer öffentlichen Konfrontation wegen seines eben erschienenen Buches mit Josel von Rosheim, dem großen Fürsprecher der Judenheit, verhaftet und dann verbannt, verschlägt es ihn nach Tübingen und Leipzig. 1533 schließlich erhält er einen Lehrauftrag an der Universität Wien. Seine seit dem Übertritt missliche finanzielle Lage bessert sich durch die Festanstellung kaum, da die Universität mit der Auszahlung der Gehälter säumig ist, was Margaritha und seine Familie immer wieder in Geldnöte bringt. Außerdem kritisieren die Wiener seine Unfähigkeit, den Unterricht lateinisch zu halten, wonach aber die internationale Studentenschaft verlangt. Gleichzeitig bedrängt ihn seine jü-

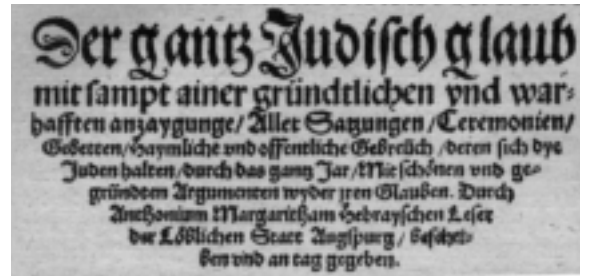
dische Familie, doch Buße zu tun und ins Judentum zurückzukehren, um im Ausland eine so ehrbare wie gutdotierte Anstellung als Lehrer anzutreten. Margaritha kann in Wien aber auch angesehene Gönner gewinnen. Auf wohlthätige Unterstützung angewiesen, erlangt er sie vom Bischof von Seckau und dem Wiener Bischof Faber. Arnold von Bruck, Hofkapellmeister, ist er freundschaftlich verbunden.

Der Gantz Jüdisch Glaub wird noch zu seinen Lebzeiten mehrmals aufgelegt; bis ins frühe 18. Jahrhundert erlebt das Opus mindestens zwölf Neuauflagen. Noch 300 Jahre nach seinem Tod gilt Margaritha als Experte auf dem Gebiet der jüdischen Liturgie, wird als Autorität angesehen, von der man sich authentische Einblicke in eine geheime und den neugierigen Augen der Christen verschlossene Welt erhofft. Seine Ausführungen dazu werden vor allem von protestantischen Theologen als antijüdische Munition benützt. Auch Luther hat Margarithas Schrift gekannt und bezieht sich mehrfach darauf. Nicht überraschend, dass dabei besonders auf dessen Äußerungen zu antichristlichen Passagen in Riten und Gebeten Gewicht gelegt wird.

Die jüdische Liturgie war christlichen Gelehrten seit 1240 in lateinischer Übersetzung bekannt. Im Laufe der Zeit hatten Theologen, Hebraisten und auch Konvertiten einzelne Gebete ins Deutsche übertragen, doch Margaritha begnügt sich nicht mit diesen Gelegenheitsarbeiten, sondern setzt sich das ehrgeizige Ziel, den ganzen *Siddur* zu übersetzen. Diese Übersetzung ist trotz aller berechtigten Kritik an grammatikalischen Unzulänglichkeiten eine Pionierarbeit, die er offenbar selbständig und unter ungünstigen Arbeitsbedingungen geleistet hat.¹ Man halte ihm überdies zugute, dass er wesentlich hier kaum gröbere Fälschungen begeht.



¹ Vgl. dazu J. Mieses, *Die älteste gedruckte deutsche Übersetzung des jüdischen Gebetbuchs a. d. Jahre 1530 und ihr Autor Anthonius Margaritha. Eine literarhistorische Untersuchung*, Wien 1916



Sind manche seiner Fehler auch sinnentstellend, so handelt es sich dabei doch um Stellen, die nicht abwertend oder antichristlich gedeutet werden können.

Margaritha will aber den *gantz Jüdisch Glaub* vorstellen und gibt daher auch den einzelnen Bräuchen, Festen und Gewohnheiten, wie er sie kennt, viel Raum. Dem Jahreskreis entsprechend behandelt er in systematischer Weise jüdisches Leben und ist bestrebt, dem interessierten Leser die rätselhaften und den Augen Aussenstehender oft verborgenen Handlungen nahezubringen.

Zu den freudigsten Feiertagen des jüdischen Jahres zählt das in diesen Tagen (am 21. Dezember) beginnende Chanukkafest. Was hatte Margaritha wohl zu diesem „Lichterfest“ zu sagen? Welchen Schwerpunkt setzt er und wie gewichtet er seine Darstellung?

Auch wenn die Wochen vor Weihnachten und Chanukka weniger spannungsgeladen erscheinen als die vor Ostern/Pessach – die durch Passionsspiele und überdeutliche Hinweise auf „die Juden, die Jesum gekreuzigt haben“ aufgeheizte Atmosphäre der Karwoche führte öfters zu pogromartiger Stimmung, und spätmittelalterliche Ritualmordbeschuldigungen fallen meist in diese Zeit – so war man sich doch auch im Advent bewußt, dass die andersgläubigen Nachbarn keinerlei Anteil am Fest hatten. Ein aschkenasischer Brauch war z.B. das Kartenspielen in der Christnacht, eine von Juden sonst nicht gerade geförderte Unterhaltung. Auf diese Weise wusste man sich von den Feierlichkeiten der christlichen Nachbarn zu distanzieren.²

Margaritha beginnt seine Schilderung von „Chonuko“, das er seinem christlichen Publikum mit „kirchweyhe“ übersetzt und das auf den „25. Tag des Wintermonats“ (25. Kislev) fällt, mit einem Hinweis auf dessen historischen Hintergrund. Als „Mathatias vnd seine Sün“ regierten, haben die Griechen Jerusalem eingenommen und den Tempel entweiht. Mit Gottes Hilfe gelang es, die Stadt zurückzuerobern und den Tempel wieder instandzusetzen. Bei der Invasion der Griechen war aber das heilige Öl im Tempel umgekommen und bei der Wiedereinweihung (*chanukka*) fand sich nur mehr ein Krüglein mit einer so kleinen Menge, dass sie kaum für eine Nacht ausreichen konnte. Da tat Gott ein Wunderzeichen und ließ es acht Tage lang brennen, bis neues Öl vorbereitet werden konnte. Um dessen zu gedenken, hat man ein jährliches Fest

eingesetzt, an dem man acht Kerzen aufsteckt. In der ersten Nacht zündet jeder ein Licht an, in der nächsten zwei, bis schließlich alle acht Kerzen brennen. Margaritha weist auf den fröhlichen Charakter des Festes hin, das von den Juden in großer Ausgelassenheit gefeiert wird – „[sie] thond die gantzen acht tag nichts dann schlemmen vnd spylen vnd seind frölich“ – und paraphrasiert damit korrekt eine Beschreibung des Talmuds, bShab 21b.

Zur Liturgie merkt er an, dass die besonderen Gebete dieses Festes sich auf die Makkabäerbücher und die Geschichte Judiths beziehen.³ Durchgängiges Motiv darin sei der Dank an Gott, dass er die Feinde der Juden habe umkommen lassen. Von drei „Betgesängen“ übersetzt Margaritha jeweils (nur?) eine Strophe, welche die Feinde des Judentums erwähnt, womit auf das Christentum angespielt werde.

Der erste Pijut („Betgesang“), den er als *jsmechu viranenu* benennt, „sy werden frölich sein vnd singen“, eine Anspielung auf Ps 67,5, wird zu Hause gebetet. So bitten Juden darum, dass Gott ihnen wieder ihre eigene Herrschaft verleihen und die Tochter Zions bald erlösen möge. Gott solle sein Volk Israel aus der Hand Esaus befreien, und Israel werde das Blut der Christen auf die Wand spritzen (um dies noch unmißverständlicher zu machen, fügt er in Klammern hinzu „versteet umbbringen“).

Ein anderer Pijut, auch er gesungen, beginnt mit *Jechal gilom*, „yr freud soll zergeen“. Auch hierin bäten die Juden Gott, sie bei den Christen, die sie ein „gottloses und schalckhaftiges Volk“ nennen, zu rächen. Die betreffende Strophe lautet in Margarithas Wiedergabe:

O Gott es sol syß vor deinem angesicht sein
 Das du deinen erstgepornen sun erlösest
 solt auch die rach erwecken
 als ain prennend feür
 vnnnd solt vber Seyr vergeltung bringen
 vnd jnen bezalen
 das sye den baw deiner statt verprennet haben.

Ein dritter „Betgesang“ lautet *Osay maim shephuni*, in Margarithas Verdeutschung „dann heten mich die wasser verflosset“. Hier danken die Juden Gott, dass er sie von den Ägyptern, Babylon, Haman und den Griechen erlöst hat, beschützt und ihre Feinde immer hart bestraft habe. Am Ende des Gebets aber beteten sie wieder gegen die Christen, in deren Gefangenschaft sie jetzt seien: „O wie vil sind die tag meins zwangs vnd trubsals vnder dem

2 Vgl. die Responen des R. Israel Bruna, Nr. 126, und auch die Schilderung des Konvertiten Paul Christian Kirchner, *Jüdisches Ceremoniel*, Erfurt 1717, S. 41. Zum Verhalten von Juden am Heiligen Abend siehe M. Shapiro, „Torah Study on Christmas Eve“, *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 8 (1999), S. 319-353.

3 Zur Figur Judiths in der Chanukkaliturgie vgl. M. Friedman, *The Metamorphosis of Judith*, *Jewish Art* 12/13 (1986/1987), S. 225-246.

4 Vgl. *Tikkunei Schabbat*, Sulzbach 1723, S. 107f.

5 Y. Yacobson, *Netiv Binah*, Jerusalem 1977, Band 3, S. 371-375.

6 Vgl. G. D. Cohen, Esau as Symbol in Early Medieval Thought, in: Altmann, Alexander (Hg.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge, Mass. 1967, S. 19-48; J. Maier, Israel und „Edom“ in den Ausdeutungen zu Dtn 2, 1-8, in: C. Thoma et al. (Hg.), *Judentum – Ausblicke und Einsichten*, Frankfurt a. M. 1993, S. 135-184.

gewalt des gotlosen vnd schalckhafftigen künigreichs/ welchs zwang vnd trubsal noch kain end ist/ vnd wenn du vns erlosen wilt/ hastu nicht k(u)nndt than“. Dabei dürfte es sich um ein Lied zum Schabbatausgang handeln, das vielleicht auch am Schabbat von Chanukka gesungen wurde, ohne sich aber auf dieses Fest zu beziehen.⁴

Durch Margarithas Übersetzung sind hiermit offenbar zwei oder drei bislang nicht bekannte Pijutim teilweise überliefert worden. Ton und Inhalt dieser Stücke erinnern aber an den bekanntesten Pijut, der auch heute zu Chanukka gesungen wird, *Ma'os zur*. Dessen sechste Strophe, die mit *Chassof sro'a kodscekha* (nach Jes 52,10) beginnt, wurde in mittelalterlichen Gebetbüchern oft zensuriert, weil die Bitte um das Ende der schon so lang andauernden Knechtschaft und der Hinweis auf „Edom“ als antichristlich verstanden wurden.⁵ (Sie ist heute den meisten hebräisch-deutschen Siddurim unbekannt.) Die Neudeutung von „Edom“ lässt sich seit Mitte des 2. Jahrhunderts als populäres Symbol beobachten, nachdem R. Akiba im Bar Kochba-Aufstand den Zusammenhang zwischen Rom und Edom hergestellt hat.

Dem rabbinischen Standpunkt lag es nahe, die Lage des palästinischen Judentums und besonders die Jerusalems mit den Worten der biblischen Klagelieder auszudrücken. Da es Rom war, das quasi den in den Klageliedern so eindringlich beschriebenen elenden Zustand herbeigeführt hatte, ließ sich Edom als biblischer Name für Rom verstehen. Auch die Prophetie Obadias, ganz gegen Edom gerichtet, ließ sich treffend bis ins letzte Detail auf Rom anwenden.

Mittelalterliche Quellen benennen Rom mit symbolischen Namen, die, aus der Bibel abgeleitet, historisch assoziative und emotionale Untertöne haben. „Esau“, „Edom“ (das Wort *admon* aus der letzten Strophe von *Ma'os zur* ist eine Variante davon) oder „Se'ir“ waren die häufigsten Namen, die allgemein und eindeutig sowohl für das kaiserliche als auch für das mittelalterliche Rom und konsequent auch auf das mittelalterliche Christentum angewandt wurden.

Hier finden sich die alten Bitten um die Zerstörung Roms und seines Christentums und für die Erlösung und Wiedereinsetzung Israels in seine Freiheit. Dies sind feste Motive, die in verschiedenen Formen von allen mittelalterlichen hebräischen Dichtern in Symbolen und Anspielungen, die so-

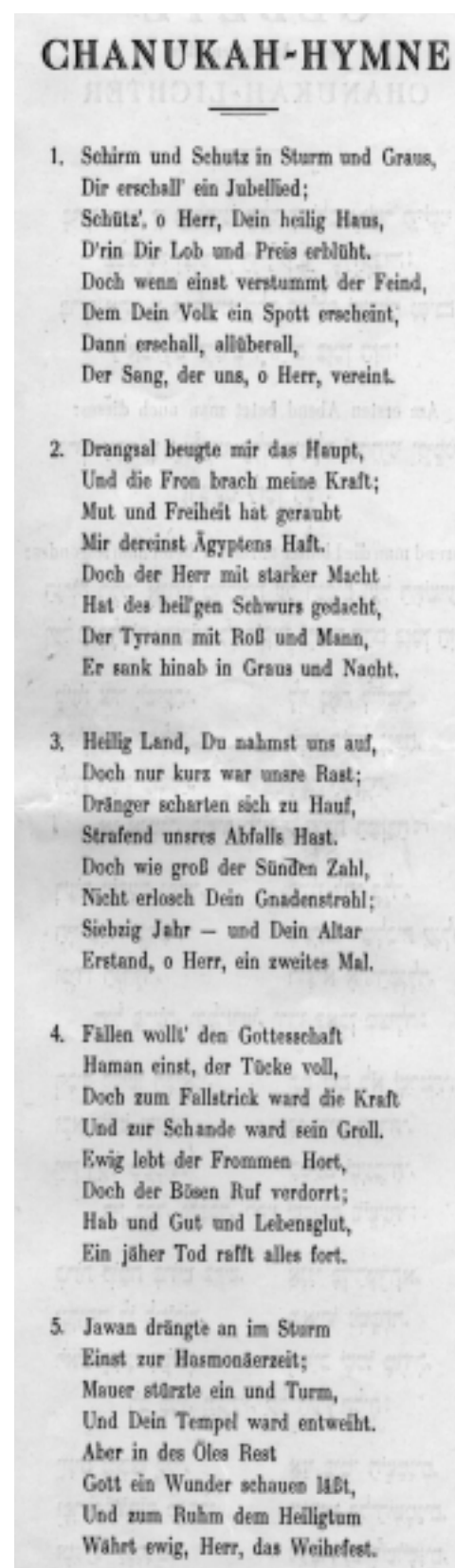
wohl Juden als auch Christen verständlich waren (sie unterlagen oft der christlichen Zensur), wiederholt wurden.

Die Kommentatoren bedienten sich ständig aus dem reichen Fundus antiker Exegese über *Malchut sadon*, das böse und boshafte Königreich, und wandten sie auf die Reiche ihrer eigenen Tage an. Dies war kein bloßes Aufgreifen alter Motive. Es war das Wesentliche der jüdischen *raison d'être* in einer feindlichen Umgebung, die Juden ständig daran erinnerte, offensichtlich von Gott abgewiesen und für immer verstoßen zu sein. Für Juden gab es nur eine mögliche Antwort: Die Offenbarung der Tora Gottes war ein noch nicht erfülltes Versprechen, welches ihnen Hoffnung auf Erlösung möglich machte, ja ihnen Gewißheit gab.⁶

Diese Pijutim zu Chanukka sprechen die Lage einer unterdrückten und in ihren Rechten beschnittenen Minderheit aus, die aus historischen Erfahrungen und Bezügen Trost schöpft und damit Gott um die baldige Einlösung seiner Verheissung anfleht. Margaritha bewies allerdings in seiner gewiss partiischen Auswahl solcher Passagen ein sicheres Gespür für die hohen Empfindlichkeiten seiner christlichen Leserschaft, was seinen buchhändlerischen Erfolg erklärt, aber auch den grossen Widerstand, den seine Veröffentlichungen in der jüdischen Welt hervorriefen.

Die Autorin ist 1999 an der Universität Wien promoviert worden (Christliche Ethnographien' über Juden und Judentum in der Frühen Neuzeit: Die Konvertiten Victor von Carben und Anthonius Margaritha und ihre Darstellung jüdischen Lebens und jüdischer Religion) und arbeitet derzeit am Franz Rosenzweig Research Center for German-Jewish Literature and Cultural History an der Hebräischen Universität Jerusalem.

Ma'os zur, das Chanukkalied in einer älteren Übersetzung; Rückseite eines Einblattdrucks einer Großstadtgemeinde (Leipzig?) von 1935 ohne die 6. Strophe. Auf der Vorderseite die Gebete zum Lichtzünden und das Lied im hebräischen Original



Friedrich Rückert, Michael Sachs und eine kaum beachtete Übersetzung der Psalmen von 1835

Margit Schad



Beide, Friedrich Rückert und Michael Sachs, haben sich sowohl wissenschaftlich als auch literarisch mit orientalischen Kulturen einschließlich der hebräischen und jüdischen beschäftigt. Rückert liess sein eigenes literarisches Schaffen darüber ruhen, heute kennt man ihn vor allem als den Textdichter von Gustav Mahlers „Kindertotenliedern“.¹ Auch Michael Sachs' religiös genuin kreatives Wirken ist hinter sein Oeuvre als Interpret, Nachdichter und Übersetzer dichterischer und liturgischer Texte und Traditionen zurückgetreten. Dass beide einander in der Problematik der biblischen Psalmen kurz und wenig folgenreich begegnet sind, könnte heute fruchtbar werden, wenn neue Aufmerksamkeit auf den Übersetzer Sachs gelenkt werden kann, hier auf seine vergessenen, jugendlich kühnen, von Rückert inspirierten Psalmen.

Im Sommer 1827 kam der junge Michael Sachs (1808 Glogau -1864) nach Berlin, um Alterthumskunde (Klassische Philologie), Philosophie und Orientalia zu studieren. 1844 kehrte Sachs aus Prag, wo er seit 1836 als Prediger an der Altschul-Synagoge amtierte, nach Berlin zurück, um bis zu seinem Tode als einer der Rabbinatsassessoren (*dajjan*) die religiösen Geschicke der großen Berliner Gemeinde zu lenken. Bevor er nach Prag ging, besuchte Sachs außerhalb der Universität im Winter 1834/35 auch die Psalmen-Vorlesungen von Leopold Zunz. Seine eigene Übersetzung der Psalmen, die neue Wege einschlagen sollte, war zu diesem Zeitpunkt bereits weit fortgeschritten. Vorbild dafür war ihm Rückerts Übertragung biblischer Prophetenbücher von 1831. Friedrich Rückert (1788-1866), seit 1827 Professor für orientalische Sprachen in Erlangen, hatte sich vor allem einen Namen als Nachdichter östlicher Poesie gemacht. 1820 übertrug er die Ghaselen nach Dschelaleddin Rumi; seine „Makamen Hariris“ erschienen 1826 und trugen ihm (und tragen ihm noch heute) wegen der genialisch virtuoson Reimkunst und Wortartistik Bewunderung ein. Die aus seinen Vorlesungen hervorgegangene Übersetzung von Jesaja 40-66 und der Kleinen Propheten (Hebräische Propheten, übersetzt und erläutert von F. Rückert, Leipzig, 1831) blieb hingegen unbeachtet. Michael Sachs hatte sich während seines Studiums vor allem mit Fragen der Erneuerung der biblischen Exegese durch die philologische Forschung beschäftigt und war dabei auf Rückerts Übersetzung der kleinen

Propheten gestoßen. Darin verfolgt Rückert ganz im Gegensatz zu seinen bisherigen und späteren freien Nachdichtungen ein radikales, das Original bis ins letzte Detail nachbildendes Übersetzungsprinzip. Den versprochenen Kommentar zu seiner Übersetzung lieferte Rückert nicht nach, teilte aber seinem Leipziger Verleger 1832 mit, dass eine Psalmenübersetzung mit „Erklärungen und Noten“ fertig sei und zur Verfügung stehe.² Sie wurde jedoch nie veröffentlicht. Sachs nahm spätestens 1834 den Kontakt zu Rückert auf und legte ihm Proben seiner Psalmenübersetzung vor. Erkannte Rückert in ihnen den ebenbürtigen, jugendlich meisterhaften Wurf, der seine eigenen, noch unausgesprochenen Auffassungen der Geheimnisse von sprachlicher Form, Sinn und Ästhetik erfasst und weitergeführt hatte? Stellte er darum seine eigene Übersetzung, die offensichtlich noch nicht vollendet oder nur eine Auswahl war, zurück?

Wahrscheinlich war es Karl Varnhagen von Ense, Mittelpunkt des Berliner diplomatischen und literarischen Lebens, der die Briefbekanntschaft zwischen Sachs und Rückert gestiftet hatte. Sachs hatte Varnhagen (1785-1858) wahrscheinlich über seinen Studienfreund Moritz Veit, den Verleger und späteren Ältesten der Jüdischen Gemeinde Berlin, kennengelernt. Veit gab 1830/31 den Berliner Musenalmanach heraus, woran sich literarische und persönliche Beziehungen zu Varnhagen knüpften. Sachs hatte sein Interesse an der Abschrift der Briefe der Rahel Varnhagen geäußert, der sich Varnhagen nach dem Tod seiner Frau 1833 widmete. Varnhagen wiederum zeigte Interesse für Sachs' wissenschaftliche und literarische Pläne und unterstützte ihn mit Empfehlungen.

Mehrere Briefe Friedrich Rückerts aus dem Jahr 1835 liegen im Jerusalemer Nachlass von Michael Sachs. Sie belegen den fruchtbaren Briefwechsel, in dem philologische und exegetische Fragen erörtert und Übersetzungsproben ausgetauscht werden.

Sachs verehrte in Rückert den „energischen und ungetrübten Erfasser“ der alt-orientalischen Denkweise, der es vorbildhaft verstanden hatte, Wesen und sprachliche Form in „lebensfrischer Reproduktion nachzubilden“.³ Er trug ihm 1835 die Widmung seiner Psalmenübersetzung an: „dem westöstlichen Dichter, dem sprachgewaltigen Meister des Übersetzens und Auslegens, in innigster Bewunderung und Verehrung“. Rückert war diese Huldigung willkommen, um so mehr als die Bedeutung

1 Siehe jetzt Peter Revers, *Mahlers Lieder. Ein musikalischer Werkführer*, München 2000, S. 94-106.

2 Siehe H. Prang, *Friedrich Rückert. Geist und Form der Sprache*, Schweinfurt 1963, S. 146.

3 Sachs, *Die Psalmen*, S. VI

seiner Propheten-Übersetzung verkannt worden war und er die „frische Lust“ zu weiterer Arbeit daran verloren hatte: „Ich freue mich nicht wenig, daß meine kleine, fast für verloren geachtete Arbeit über die Propheten bei Ihnen so in Ehren steht [...]; hier wollen meine guten Freunde sie für nichts als eine Interlinear-Version gelten lassen, an sich selbst ungenießbar, doch brauchbar für einen, der ohne Hebräisch zu verstehen, sich ein ungefähres Bild vom hebr[äischen] Text machen will. Mein Deutsch ist also daran verschwendet, das schlechteste geradebrechte Latein thäte dieselben Dienste; und diese Aufnahme ist auch die Ursache, daß mir die Lust verging, den der Buchhandlung versprochenen kurzen Kommentar und eine Einleitung dazu nachzuliefern, worin ich meine grammatischen und exegetischen Grundsätze darlegen wollte, ohne deren Aussprechung freilich die Übersetzung rätselhaft bleibt. Doch Sie scheinen das Räthsel ohne den Schlüssel gelöst zu haben. Allerdings würde ich jetzt, wenn ich die Arbeit noch einmal machen sollte, die Starrheit des Ausdrucks etwas verschmelzen und glätten, was gar wohl ohne Aufopferung der Treue anginge; und wirklich habe ich in dieser gemilderten Weise eine neue Arbeit unternommen, deren Ausführung mir nun durch die Ihrige erspart wird, nämlich auch eine Psalmenübersetzung. [...] Vor den Auswüchsen meiner Manier Sie zu warnen, werde ich bei Ihren Einsichten nicht nöthig haben.“⁴

Sachs' Übersetzung war, wie Rückert es hier andeutet, ein radikales Experiment. Sie konzentrierte sich auf eine philologisch genaue Übertragung und grammatisch und syntaktisch überaus exakte Nachbildung des Urtextes. Sie forderte vom Leser ein „unbedingtes, wir möchten sagen, gläubiges Eingehen in das Fremde, ein Abstrahiren von den Bedingungen moderner Bildung und Gewöhnung“.⁵ Sachs' wissenschaftliche, kritische Energie richtete sich insbesondere gegen die christliche Psalmenexegese, wie sie Wilhelm Martin de Wettes Übersetzung und Kommentar der Psalmen von 1811 repräsentierte. Denn die Exegese musste nach Sachs revolutioniert, ihr „Pflaster“ „aufgerissen“, der „Boden“ „aufgewühlt“ werden,⁶ wollte sie nicht völlig den Entwicklungen der klassischen Philologie hinterherhinken. Die Übersetzung sollte als exegetischer und sprachlicher „Commentarius perpetuus“ dienen. Sie wandte sich vor allem an den „sprach- und sachkundigen Leser“, den Philologen, und erst

an zweiter Stelle an den „Freund biblischer Poesie“.

Psalm 48 sei hier als Beispiel für Sachs' kühne, das Original in keiner Weise glättende, modern anmutende Übersetzung angeführt:

1. Psalm von den Söhnen Korachs.
2. Groß ist Gott und gerühmet sehr
In der Stadt unseres Herrn, seinem heiligen Berge.
3. Herrlich erhebt er sich, die Wonne der ganzen Erde,
Der Berg Zion,
An den Nordseiten die Stadt des Königs mächtig.
4. Der Herr in ihren Pallästen
Hat bewährt sich als Veste. –
5. Denn siehe, die Könige hatten sich versammelt;
Fort sind sie allzumal;
6. Sie haben's gesehen! –
So waren sie entsetzt,
Geschüchtert, angstgescheucht.
7. Zittern gefaßt hat sie dort,
Krei[s]sen, wie die Gebärerin.
8. Mit einem Ostwind
Zertrümmerst Du die Tarsis-Schiffe.
9. Wie wir's erkundet, so haben wir's gesehen!
In der Stadt Gottes der Heerschaaren,
In der Stadt unseres Herrn!
Der Herr hält sie aufrecht bis ewig!
10. Still harrten wir, Herr, Deiner Gnade
Im Innern Deines Tempels.
11. Wie Dein Ruf, o Herr,
So geht dein Ruhm bis an die Enden der Erde.
Vom Gericht voll ist Deine Rechte.
12. Er freuet sich, der Berg Zion,
Sie jubeln, die Töchter Juda's
Umwillen Deiner Gerichte. –
13. Umringet Zion und umlagert es,
zählet ihre Thürme!
14. Richtet euer Herz auf den Zwinger,
Market ab ihre Palläste, –
Auf daß ihr's erzählt dem nachkommenden Geschlecht. –
15. Denn Er, der Herr,
Ist unser Herr für ewig und immer;
Er, - führen wird er uns bis zum Tod.

Dagegen war de Wettes Übersetzung nur konventionell, farblos und gleichgültig gegenüber den sprachlichen Besonderheiten des Originals. Anlässlich einer Neubearbeitung seiner Psalmen 1839



⁴ Rückert an Sachs, 24. Januar 1835, in: CAHJP, P 41/2

⁵ Sachs, *Die Psalmen*, S. Vf.

⁶ ebd., S. IX

7 Rückert an Sachs, 8. August 1835, CAHJP, P41/2

8 de Wette, *Die Psalmen* (1839), S. V

9 Rosenkranz an Sachs, 4. September 1835, CAHJP, Salomon-Herxheimer-Sammlung, P 46

wies de Wette aber Sachs' Übersetzung zurück. Wie Rückert Sachs schon bei Erscheinen der Psalmen im Sommer 1835 gewarnt hatte – „möchte Ihre Leistung ordentlich anerkannt werden! Da wird nun aber Ihnen wie mir selbst die Manier gar sehr im Wege sein, und es wird keiner dem andern helfen können, wenn man uns miteinander verdammt“⁷ – so verwarf de Wette Rückerts und Sachs' Übersetzungsauffassung, ohne sie zu verstehen. „Eine Wörtlichkeit, wie die der Rückertschen Uebersetzung, welche Sachs so bewundert und anpreist und sich selbst zum Muster genommen, halte ich für ungenießbar und ganz unnütz: lieber lasse man das Uebersetzen, und begnüge sich mit einer Interlinear-Version!“⁸ De Wette irrte, denn nicht „Wörtlichkeit“ war das Prinzip von Sachs und Rückert, sondern die genaue Beachtung des syntaktischen Zusammenhangs wie der sprachlichen Einzelheiten.

Sachs beschränkte sich auf den lexikalischen Sachverhalt des Originals und vermied jede Überhöhung oder Poetisierung. Wo das Original die Sinnzusammenhänge lexikalisch nicht vermittelt, blieben auch in der Übersetzung die Redemassen unverbunden und wurden nicht durch die Einfügung von Partikeln zusammengeführt. Hier ist Übersetzung auch Frage an den Text und Aufforderung an den Leser, nicht fertige Lösungen zu erwarten, sondern Probleme zu erkennen und Fragen zu stellen. Die konsequente Übertragung des hebräischen Wortbestandes und Satzbaus brachte den beklagten „zyklopischen“ Charakter der Übersetzung mit sich. Trotz positiver Besprechung durch Leo-

pold Zunz, der Sachs' Übersetzung als „Leistung einer selbständigen, glücklichen Kraft“ lobte, wurden Sachs' Psalmen in breiteren, literarisch (und exegetisch) interessierten Kreisen kaum rezipiert. So ging es ihm wie es Rückert mit den Kleinen Propheten ergangen war. Und mit ihrer sehr weitgehenden Umarbeitung in der unter dem Namen ihres Redaktors bis heute erfolgreichen Zunz-Bibel verlor sie nur zwei Jahre nach Erscheinen jegliche Wirkung auf die Philologen und erreichte den „Freund der biblischen Poesie“ in einer sehr viel weniger strengen Form. (Vergleiche z.B. Psalm 48 in der Zunz-Bibel.) Immerhin aber empfing Sachs auch das Kompliment des Philosophen und Literaturhistorikers Karl Rosenkranz (1805-1879), der ihm im September 1835 schrieb: „Auf jeden Fall haben Sie das Verdienst, die von Rückert eingeschlagene Bahn weiter auf dieses Gebiet hin mit Erfolg ausgedehnt zu haben.“⁹

Die Sachs'sche Psalmenübersetzung von 1835 ist eindrucksvoll, sperrig, voller Kraft und Enthusiasmus. Die von ihr aufgeworfenen exegetischen Fragen sind auch heute nicht alle gelöst. So bleibt sie sprachlich und wissenschaftlich der Moderne erstaunlich nahe.

Die Verfasserin, wiss. Mitarbeiterin am DFG-Projekt der Mendelssohnschen Jubiläumsausgabe, schliesst demnächst ihre Dissertation zu „R. Michael Sachs. Der konservative Weg der Reform“ mit der Promotion im Fach Jüdische Studien der Universität Duisburg ab.

Neuzeitliche jüdische Siegel: Verbreitung – Gebrauch – Bedeutung

Stefan Litt

Die Sphragistik, so der griechische Name der Wissenschaft von den Siegeln, hat sich bis heute, und das verwundert nicht, nur selten ausdrücklich auch mit jüdischen Siegeln beschäftigt. Wenn es geschah, lag der Schwerpunkt auf den wenigen erhaltenen Judensiegeln des Mittelalters: Zu nennen sind die Arbeiten von Paul Diamant¹, der vor allem antikes Material berücksichtigte, Daniel M. Friedenberg², Anna-Dorothea von den Brincken³,

Martha Keil⁴, A. Sulzbach⁵ mit der Beschreibung eines Privatsiegels aus der frühen Neuzeit sowie K. H. Armknecht⁶ über Siegel aus Worms. Auch das Standardwerk von E. Kittel⁷ trägt mit einer Viertel-seite zum Thema nichts wirklich bei. Die geringen Materialmengen, die den Betrachtern zur Verfügung standen, erlaubten es auch nur ansatzweise, eine Unterteilung und Klassifizierung der Siegel vorzunehmen.





Halberstadt, Mattersdorf,
Stargard

Seit einigen Jahren nun erfassen die Central Archives for the History of the Jewish People in Jerusalem (CAHJP) Siegel von Gemeinden und sonstige offizielle Siegel von Juden oder jüdischen Körperschaften. Bisher konnten ca. 140 Siegel aus dem 18. und 19. Jahrhundert aufgenommen und fotografiert werden. Der sich schlichtweg aus den vorhandenen Siegeln ergebende Untersuchungszeitraum füllt somit eine Lücke in der sprachhistorischen Forschung, die nicht durch das Fehlen von Material zu begründen war. Privatsiegel mussten wegen ihrer weit größeren Menge und des weitaus geringeren Aufwandes ihrer Gestaltung von vornherein aus der Erfassung ausgenommen werden. Die über große Mehrheit der Siegel stammt aus dem deutschen Sprachraum, was auch darauf zurückzuführen ist, dass mehr als 50 % der Bestände des CAHJP von dort stammen. Einzelne Stücke verweisen jedoch darauf, dass auch jüdische Gemeinden und Institutionen in anderen Ländern Europas Siegel geführt haben.

Die Siegel wurden meist mit rotem Siegellack direkt auf das Schriftstück gedrückt. Separate Befestigung an einem Siegelband fand sich nirgends und war wohl auch allgemein nicht mehr gebräuchlich. Siegel mit Papierdecken konnten nur selten ermittelt werden (Abb. Würzburg – Rabb.). Und leider ließ sich in keinem Fall etwas über die Hersteller der Siegel ermitteln, wenn auch anzunehmen ist, dass es in vielen Fällen Juden selbst gewesen sein dürften, da der *Petschierstecher* einer der wenigen für Juden zugelassenen Handwerksberufe war.

Innerhalb Deutschlands sind markante regionale Unterschiede im Gebrauch der Siegel auszumachen. Hohe Verbreitung hatten sie vor allem in Preußen und in Norddeutschland, während sie auf Aktenstücken süddeutscher Provenienz seltener anzutreffen sind. Geführt wurden Siegel vor allem von Gemeinden, von Rabbinern und im 18. Jahrhundert auch von den Landjudenschaften, aber auch von den *Ne'emanim*, die sich auf den Siegeln in Deutsch als Beglaubigter, Vereideter oder auch Translator bezeichnen und eine notarsähnliche Funktion bei der Übersetzung und Beglaubigung von Schriftstücken hatten. Daneben finden sich immer wieder Abdrücke von Vereins- und Schulsiegeln.

Die Nutzung ist ähnlich der von Amtssiegeln christlicher Institutionen. Häufig, und das vor allem bis zur ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts,

dienten sie als Briefverschluss. Immer mehr trat allerdings der ein Schriftstück beglaubigende Aspekt in den Vordergrund. Aussehen und Benutzung eines Siegels wurde teilweise auch von den Statuten der jeweiligen Gemeinde festgelegt. Im Laufe der Zeiten kam es vor, dass eine Gemeinde oder ein Beamter sein Siegel änderte. Im letzteren Fall konnte dies durch den Wechsel des Wohn- und Wirkungsortes begründet sein. Dies ist besonders auffällig am Anfang des 19. Jahrhunderts bei dem *Ne'eman* und Kantor der Gemeinde Alt-Strelitz und später von Berlin, Ascher Lion, von dem drei Siegel überliefert sind, wie auch bei Abraham Bing, dem Oberlandesrabbiner von Heidingsfeld/Würzburg, von dem sich ebenfalls drei Siegel fanden. Die Änderung eines Gemeindesiegels konnte dem veränderten Zeitgeschmack oder auch den Auflagen der Regierung geschuldet sein.

Die Gestaltung der Siegel und die Nutzungsdauer war naturgemäß sehr unterschiedlich; einerseits hing sie sicher von der Mode ab, andererseits aber wohl auch von der religiösen Ausrichtung der Gemeinde. Die orthodoxe Gemeinde Halberstadt führte ihr Siegel von vor 1765 mindestens 72 Jahre lang (Abb. Halberstadt).⁸ Bei Gemeindesiegeln herrscht eindeutig die Symbolik des Davidsterns vor (Abb. Mattersdorf). Seltener wurden bildliche Elemente übernommen, teilweise auch die Symbolik des jeweiligen Stadtwappens (Abb. Stargard). Man stellte auch Bezüge zu biblischen Geschichten oder Zitaten her (Abb. Halberstadt und Güstrow). Eine interessante Komposition ist das reichgestaltete Siegel der Großen Synagoge der aschkenasischen Gemeinde in London, auf dem die Gesetzestafeln, eine Waage, der Davidstern, ein Reichsapfel und vier Kronen zu finden sind (Abb. London). Daneben kommen auch reine Schriftsiegel vor, entweder nur in Deutsch oder in Deutsch und Hebräisch. In den Vorläufergemeinden von Danzig existierten ebenso rein hebräische Schriftsiegel, die teilweise, wie in Danzig-Mattenbuden, parallel zu einem eigenen deutschen Schriftsiegel geführt wurden.⁹

Bei Rabbinatssiegeln dürfte der Typ des Schriftsiegels der verbreitetste gewesen sein, wobei diejenigen mit ausschließlich deutscher Inschrift vorherrschen (Abb. Berlin). Daneben fanden sich auch hier zweisprachige Stücke. Frühe Beispiele aus dem 18. Jahrhundert sind nur sehr schwer von Privatsiegeln zu unterscheiden und waren meist, vergleicht man sie mit den späteren Stücken, sehr viel kleiner.

Güstrow, London, Berlin





Strelitz - Schule, Strelitz -
Rabbinat, Ascher Lion

Die Umschriften waren dabei noch fast ausschließlich hebräisch abgefasst. Wurden bei der Gestaltung bildliche Elemente verwendet, dann waren die Tafeln des Bundes, die Gesetzestafeln, ein beliebtes Motiv (Abb. Würzburg – Rabb.). Auch die Waage – wie die Tafeln ein Hinweis auf die richterlichen Funktionen des Rabbiners – fand Verwendung. Gelegentlich wurde auch das landesherrliche Wappen als Abbildung gewählt. Dies scheint vor allem dann der Fall gewesen zu sein, wenn der Bezug auf das Land Teil des offiziellen Titels war (Abb. Strelitz – Rabb.). Der Davidstern hingegen fand auf Rabbinatssiegeln nur selten seinen Platz.

Vereinzelt konnten auch Siegel von Landjudenschaften gefunden werden. Da diese fast alle zu Beginn des 19. Jahrhunderts zu existieren aufhörten, stammen alle diese Stücke aus dem 18. Jahrhundert. Ihre Gestaltung war meist nicht besonders aufwendig und erinnert an die der Gemeindesiegel. Bei den gefundenen Exemplaren stand meist die zweisprachige Aufschrift im Vordergrund, hin und wieder wurde noch ein Davidstern abgebildet (Abb. Würzburg – LJS).

Die Siegel der *Ne'emanim* scheinen häufig in Anlehnung an die Notariatssiegel der christlichen Umwelt entstanden zu sein. Auf beiden Typen finden sich sehr oft die verschlungenen Namensinitialen des Siegelträgers, begleitet von einer Umschrift, die bei den *Ne'emanim* auch hebräisch sein konnte. Hinzu traten manchmal die Abbildung des Landwappens oder wiederum Zeichen der Jurisprudenz, wie bei zwei *Ne'emanim* in Frankfurt an der Oder im ersten Viertel des 19. Jahrhunderts, die beide die Waage in ihrem Siegel führten. Auch reine Schriftsiegel sind anzutreffen, wie das früheste des Alt-Strelitzer *Ne'eman* und Kantors Ascher Lion (Abb. Strelitz – AL).

Siegel von jüdischen Schulen ließen sich bislang nur aus Berlin und Alt-Strelitz finden. Besonders schön ist das Siegel der Direction der Jüdischen Freyschule in Berlin gestaltet: Neben drei Bäumen steht ein von Bienen umschwirrter Bienenkorb. Das Siegel gibt zudem das Datum der Errichtung der Schule wieder: 5538 = 1778.¹⁰ Sehr viel zurückhaltender hingegen das Siegel der Öffentlichen und Freischule in Strelitz: In der Siegelmitte findet sich der hebräische Text *Talmud Thora deKehilla Kedo-sha Strelitz*, während die deutsche Umschrift die offizielle deutsche Bezeichnung wiedergibt (Abb. Strelitz – Schule). Dem sehr ähnlich ist das Siegel

der Strelitzer Krankenversorgungs- und Beerdigungsgesellschaft, der *Chevra Kadisha*.

In größeren Gemeinden konnten auch Bruderschaften und Vereine Siegel führen, meist sehr nüchtern gestaltete Schriftsiegel. Immerhin fällt das Beispiel des Frauenvereins von Königsberg in Preußen von 1826 aus diesem Rahmen: Drei aus Wolken hervortretende Arme halten einander in der Siegelmitte bei den Händen. Die Umschrift liest: FRAUENVEREIN DURCH LIEBE VEREINT LIEBE ZU ÜBEN (Abb. Königsberg).

Noch ist es zu früh, endgültige Aussagen zur Gestaltung jüdischer Siegel im 18. und 19. Jahrhundert zu machen. Weiteres Material ist vonnöten, vor allem auch für Vergleiche mit anderen Regionen Europas. Dank der bereits erfassbaren Menge wird aber deutlich, dass die verwendete Symbolik sehr oft auf die Religionszugehörigkeit der Siegelträger hinweist, wobei durchaus auch Einflüsse der christlichen Umwelt aufgenommen wurden.

Möchte dieser Beitrag die Forschung weiter anregen, auf dass sich das Interesse an einer klassischen „Hilfswissenschaft“, wie die Sphragistik es ist, auch in jüdischer und besonders jüdisch-kunstgeschichtlicher Hinsicht festigen kann.

Der Verfasser hat Geschichte und Judaistik an der FU Berlin studiert; er arbeitet z. Zt. an den Central Archives for the History of the Jewish People in Jerusalem, wo er soeben seine Dissertation über die jüdischen Gemeinden Thüringens an der Hebräischen Universität eingereicht hat.

- 1 *Sphragistik und Heraldik bei Juden*, Phil. Diss. (masch.) Wien 1929.
- 2 *Medieval Jewish Seals from Europe*, Detroit 1987, eine Bestandsaufnahme aus dem gesamten europäischen Raum mit einigen trivialen Fehlern.
- 3 Rheinische Judensiegel im Spätmittelalter, *Archiv für Diplomatik* 9/10 (1963/64), S. 415-425.
- 4 Ein Regensburger Judensiegel des 13. Jahrhunderts. Zur Interpretation des Siegels des Peter bar Mosche ha-Lewi, *Aschkenas* 1 (1991), S. 135-150.
- 5 Jüdische Siegel, *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland* 3 (1889), S. 64.
- 6 Wormser jüdische Siegel, *Archiv für Sippenforschung* 30 (1964), S. 485f.
- 7 *Siegel* (= Bibliothek für Kunst- und Antiquitätenfreunde XI) Braunschweig 1970.
- 8 Das Halberstädter Gemeindesiegel ist veröffentlicht im Artikel über jüdische Siegel der *Evrejskaja Enziklopedia* 12, Moskau 1991, Sp. 479-493 (russ.), der wohl beste Artikel aller jüdischen Enzyklopädien über jüdische Sphragistik.
- 9 CAHJP, DA/2001, 2005. 10 CAHJP, P17/597, fol. 92.

Würzburg und Königsberg



Suhrkamp und Fischer schenken uns das Alte Testament neu

Um dem gewöhnlichen Sterblichen sein Wohlwollen zu zeigen, reichte ihm Gott aus dem weiten Himmel heraus seinen gestreiften kleinen Finger, auch Regenbogen genannt. Für seine Lieb-linge jedoch dachte er sich etwas weit Unangenehmeres aus, um die Tiere seiner Herde wiedererkennen zu können. Der arme Abraham, obgleich er schon 99 Jahre alt war und einerseits natürlich bald auf ein zahlreiches, andererseits aber auf ein etwas verschrumpeltes Geschlecht herunterschauen konnte, kam um diese neue Auszeichnung nicht herum. Warum musste es aber gerade dieses Stück Fleisch sein und kein anderes, ein Ohrläppchen, zum Beispiel? Weil es der Sitz der Sünde ist? Weil es dort am meisten wehtut? Geben wir es auf, nähere Auskünfte über Sinn und Zweck dieser Operation zu erfahren. Gott mag es nicht, dass man ihm Fragen stellt. Hier wird abgeschnitten, und damit basta.

Abraham gehorchte. Kaum hatte er das Zipfelchen gekappt, verlangte man von ihm, Sara zu schwängern, was ihm in den voraufgegangenen 99 Jahren kein einziges Mal gelungen war. Eine Art umgekehrte unbefleckte Empfängnis.“

Oder so: „... Die verliebte Miene, die Esther in Gegenwart des Königs aufsetzte, war natürlich nur eine Maske. In Wirklichkeit war ihr das intakte Geschlecht ihres Gemahls zuwider, und sie hätte es gerne gegen ein ordnungsgemäß bearbeitetes eingetauscht. Aber sie hatte verstanden, dass Gott sie gebeten hatte, ihren Ekel zu überwinden, und dass er ihr eine Spezialerlaubnis erteilt hatte, die es ihr gestattete, sich über die gottlose Vorhaut des Perserkönigs hinwegzusetzen und so ihr Volk zu retten.“

So „überraschend“ und „pointiert“ werden hier in 80 solcher Stückchen gut 23 Bücher des „Alten Testaments“, an ihrer Anordnung im katholischen Kanon entlang, „neu“ erzählt. Mein Buchhändler hat „Im Anfang war“ unter Theologie einsortiert, weil Prospekt und Klappentext versprechen, dass Anne Weber die Bücher des AT „auf ihre ganz eigene Weise“ erzählt, zwar „nicht vollständig und all ihren Sinngestaltungen nachspürend“, nein, man will ja nicht übertreiben, aber „dafür immer überraschend und pointiert.“

Anne Weber ist, wie man den hier gebotenen, durchaus typischen Beispielen entnimmt, schreibbegabt, und nach „Ida erfindet das Schießpulver“ ist dies ihr zweites Buch im Universum Suhrkamp-Kultur. Es sucht sich unter den biblischen dramatis

personae seine Opfer, quält uns und sie mit plattmattem Wortwitz und lakonischem Humor über 200 Seiten, wie sie sich mittels der urbanen Bildung der „postchristlichen“ Mittdreissigerin, dank ihrer politically-correct-Moralität und selbstsicheren Ignoranz einem zwei- bis dreitausend Jahre fernen Buch der Bücher gegenüber leicht erzeugen lassen. Und wie einst Rudolf Augstein, der in der sogenannten Spiegel-Affäre in Untersuchungshaft erstmals das AT von vorn bis hinten durchlas, findet auch Anne Weber darin kaum mehr als Missachtung der Frau, Massaker eines mesquinen Gottes, Gewalt, Gemeinheit, Unterwürfigkeit, Dummheit – was alles sich gut immer neu erzählen lässt, sofern die eigene Lektüre nur dem Vorzufindenden entspricht.

Der Fischer Taschenbuch Verlag seinerseits hat unter dem Titel „Das Bibel Projekt“ eine englische Serie zwölf einzeln und als Kassette erhältlicher biblischer Bücher, unkonventionell von bekannten Schriftstellern und Stars bevorwortet, übernommen und hat ihnen, mit einer unrevidierten alten Luther-Übersetzung, teilweise neue, original deutsche Einleitungen verpasst. So ist das erste Buch, Genesis, dem „Autor und Journalist ... bekannt für seine Polemiken ...“ Joseph von Westphalen unter die Hände gekommen. Mit nur einem der Bücher des Buchs der Bücher beschäftigt, zeigt er mehr Biss als die enzyklopädisch-fade Anne Weber, zumal er ein markig bekennender Ungläubiger ist, der sich immer wieder possierlich verwundert, was die Juden und Christen da so alles mitschleppen, lesen (oder eben auch nicht mehr lesen) und an was für einen alten Reaktionärgott da geglaubt wird. Aber Luthers biblische Sprache gefällt ihm, denn die hat Kraft im Mund. So recht kann er sich nicht entscheiden, ob man nun die Genesis unter seiner Anleitung lesen soll oder eher doch nicht, da sie endlich ihre üble Aktualität verlieren muss, schauriges Märchen aus grauer Vorzeit. Zwischendrin erzählt und kommentiert er Stücke seiner Wahl, mit Anne Weber sehr ähnlichen Vorlieben und ebenso politically correct gestimmt wie die Suhrkamp-Kollegin. Der Fischersche Hermeneut bemängelt etwa, dass Gott bevorzugt, was heute nur die dümmsten Eltern noch tun, und „wütend droht, wenn man mal das Ausruhen vergisst“ (Sabbat), sich wie ein kranker Romanow-Zar aufführt, dem Abraham hündisch gehorcht. Gott sieht nicht nur bei Bösem weg, sondern ist vielmehr selbst Komplize. Siehe

Illustration aus der
jiddischen „Frauen-Bibel“
Tsenerene, Erstdruck Hanau
1622, hier Rödelheim 1836



Sichem, wo die Brüder Dinas ihre geschändete Schwester an den ausgetricksten Sichemitern rächen: „Wie die Nazis in Lidice. Wie Pol Pots Leute in Kambodscha...“ „Offenbar sind schwerkriminelle Nachkommen eines gesegneten Auserwählten mehr wert, als freundliche, entgegenkommende Männer eines Volksstammes, den Gott aus irgendeinem Grunde nicht für wertvoll befindet.“ Und damit hat von Westphalen sein Thema gefunden: Die Aktualität der Genesis als Vor- oder Urform der heutigen „Genphantasien der Dilettanten und der utopischen Schöpferträume der Genforscher.“ Denn dem „Gott des Alten Testaments (scheint) nichts wichtiger zu sein als der Erhalt des Erbguts des von ihm favorisierten Personenkreises. Nur unter diesem Aspekt hat sein unsoziales Wüten in der Genesis einen gewissen genetischen Sinn.“ Und dieses Ziel wird durchtrieben gehandhabt, strenger als je in der aristokratischen Heiratspolitik der europäischen Höfe. In der auf Reinheit bedachten Zuchtmethod der israelitischen Nomadengesellschaft spielen „die Lieblinge Gottes oft genug die Rolle von teuren Deckhengsten.“ (Dass da immer wieder nicht-israelitische Fremde, Frauen, in subversiven Rollen hereingespielt und sich so in Israels literarische „Gen-Geschichte“ eingeschrieben haben, würde von Westphalens Vision nur stören.)

„Vielleicht würde Faust heute ‚Am Anfang war das Gen‘ übersetzen. Schaffung von ‚Lebensraum‘ durch permanente Vermehrung, Weitergabe des einzigartigen Erbguts um jeden Preis lautet die Devise. Betrug, Inzucht, hinterhältiges Morden – alles ist erlaubt, um die auserwählten Gene zu erhalten. Das ist die Botschaft der Genesis, die noch immer von vielen Völkern beherzigt wird. Es ist zu wünschen, dass dieses Buch an Aktualität verliert und der Bericht über das derbe Treiben der ersten Menschen endlich zu einem abgeschlossenen Kapitel wird, zu einem schaurigen Kapitel aus der grauen Vorzeit.“ Wenn viele Völker heute noch diese Botschaft beherzigen, muss das ja wohl der Grund für das Überleben der Juden sein, denkt man mit von Westphalen, denn: „Das jüdische Volk ist noch immer vital und fruchtbar. Selbst den furchtbaren Deutschen mit ihrem lachhaften Anspruch auf ein Tausendjähriges Reich ist es in den zwölf Jahren der Naziherrschaft nicht gelungen, das Volk der Juden ‚auszurotten‘, wie ihr abscheulicher Führer sich in befremdlicher Verwandtschaft zu den biblischen Verwünschungsformeln auszudrücken belie-

te.“ Hm ja, etwas peinlich war es schon, dass „ihr“ Führer sich so befremdlich verwandt zur Bibel mit ihrem „Gott des Alten Testaments“ auszudrücken beliebte. Aber das Überleben liegt wohl auch ein wenig daran, dass, wie uns ein paar Seiten zuvor gezeigt wurde, die Nazis „Kretins“ waren, die sich „nach“ ihrer Herrschaft „eher als schwachsinnig herausstellten denn als stark, als böse und nicht als gut ...“ genug.

Was sich auf wenigen Seiten an zugleich christlich geformter, „postchristlich“-antichristlich ungläubiger Ignoranz, Dummheit und, geben wir das Wort dem Polemiker zurück, „faschistoid“, leitkulturell verdichtet, doch absondern lässt!

An diesen beiden Suhrkamp-und-Fischer-Schreibern zeigt sich die Misere unserer sich nicht neutral und nüchtern, sondern negativ entchristlichenden Gesellschaft: Das Alte Testament oder die Hebräische Bibel wird nicht länger mehr durch das Neue Testament und sein Christentum vermittelt, sondern steht beziehungslos da, weil traditionslos geworden. Da es heute immer weniger durch christliche (aber auch jüdische) Vermittlung, also innerhalb von Tradition(en) und der damit verbundenen stetigen (und neuen) Interpretation „geschützt“, rezipiert wird, erscheint es zunehmend ferner und fremder – seltsam-barbarische Geschichten ohne unmittelbaren Bezug zur Lebenswirklichkeit. Immer mehr christentumsgeschädigte oder nur von ihm sich distanzierende „Postchristen“ oder schlicht „Ungläubige“ können so bequem wie populär Attacken dagegen reiten, ob sie damit das Christentum oder damit identifizierbare Gottesbilder treffen möchten oder daran nicht weiter interessiert sind. Das AT steht ja hierzulande keineswegs nur für sich allein und „objektiv“ betrachtbar da, sondern ist unserer Kultur, wenn auch negativ, weiterhin vertraut, eben aus der Ambivalenz- und Feindschaftsgeschichte des Christentums gegen seinen „alten“ Bund, woraus sich die dunkel negative Seite seiner Vermittlung gebildet hat. Sie aber ist es, die weitaus beständiger und stärker ist als eine allmählich entstehende christliche Abkehr vom Antijudaismus. Sie bleibt bestehen und ist, als Phänomen der allgemeinen, durch und durch christlich beeinflussten Kultur, auch für „Postchristen“ oder „Ungläubige“ virulent. So kann die alte Waffe lustvoll neu eingesetzt werden, sei es der christlichen, antibiblisch antijüdischen Rezeptions- und Wirkungsgeschichte bewusst oder sei es mehr

Anne Weber, *Im Anfang war,*
Frankfurt am Main 2000

Das erste Buch Mose,
genannt Genesis. Mit einer
Einleitung von Joseph von
Westphalen, Frankfurt am
Main 2000

und mehr auch dessen unbewusst. Und das selbstverständlich ungeachtet des möglichen Missbrauchs der Bibel und nicht zuletzt auch ungeachtet möglicher antijüdischer Implikationen, (die bei Weber und von Westphalen, gelinde gesagt, mehrfach explizit und mit Händen zu greifen sind).

Diese smarten Nach- und Neuerzähler, die keinen der Ursprünge und auch nicht eine der Ursachen ihrer monomanen Lektüre zu reflektieren fähig sind, da sie die ja objektiv in ihrer Vorlage finden, kämen auch im Traum nicht auf die Frage, wie denn eigentlich die Juden im Laufe von nunmehr über zwei Jahrtausenden mit jenen genuin fernen, archaisch-barbarisch-fremden Stoffen umgegangen sein könnten, die sie überdies als heilig, als Wort der Selbstoffenbarung Gottes ansahen und ansehen! Und wie kommen die Juden eigentlich zu ihrem „Gottesbild“, das sie in einer jener Einseitigkeit so ganz entgegengesetzten als gütig und liebevoll, langmütig und verzeihend, gerecht und barmherzig, oder erhaben und nahe zugleich, zeichnen? War's der erzieherische Einfluss des Christentums, seiner Nächstenliebe und seiner universalistischen Interpretationskultur, deren Ende wir hier bei Suhrkamp und Fischer ablesen dürfen?

Wann bitte erscheint Anne Webers Neuerzählung der Geschichten des Neuen Testaments, einge-

leitet von Joseph von Westphalen?

Man möchte sich ob dieser gebildeten Mitdeutschen schämen, die sich die Bücher des AT vornehmen, um daran diverse private oder ex-christliche oder postnazistische Beschädigungen öffentlich abzarbeiten. Das Alte Testament hält allerdings viel aus, gleichviel ob gute Literatur oder nur Wort Gottes, verkraftet das, denn es hat schon als Tora und für sich, ohne NT, ganz anderes erlitten. Was allerdings einen Verlag wie Suhrkamp, der sich auf sein Profil und seine Autoren von Weltrang so viel zugute hält, zu diesem Buch samt seinen Werbesprüchen bringt, das entzieht sich meinem Verstehen. Aber was, wenn diese Produkte gar keine Ausrutscher sind? Vielleicht repräsentieren die pointierte Infantilität und Westphalens GEN-Genesis vielmehr den Gemischtwarenladen, in dem auch nachchristlicher und postdeutschfaschistischer Selbsthaß den angestammten Platz nicht verlieren wird. Seine Projektion kann sich jederzeit gegen Judentum und Juden wenden, wie es diesseits der Worte und Bücher, doch nicht ohne sie, geschieht. Wir können ihn jederzeit, neu erzählt, neu verpackt und etikettiert, unseren Regalen, oh pardon Herr von Westphalen, nicht „unseren“, nein „ihren“, ihren Regalen entnehmen.

mb

Ein unabgeschlossener Prozess

Hannah Arendts „Eichmann in Jerusalem“ in hebräischer Übersetzung

Rainer Wenzel

Es hat lange gedauert, bis eines der Bücher von Hannah Arendt in Israel erschien. Als im Sommer der Tel Aviver Verlag „Babel“ *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen* in hebräischer Übersetzung herausbrachte, sorgte das Buch für eine heftige Kontroverse, die an die 37 Jahre zurückliegende Auseinandersetzung um die Erstausgabe erinnert, wenn sie auch nicht mit gleicher Schärfe geführt wurde. Dass Arendts Thesen auch außerhalb Israels noch immer anzuregen und Kritik herauszufordern vermögen, zeigen drei unlängst erschienene Bücher: die Sammelbände *Hannah Arendt Revisited: „Eichmann in Jerusalem“ und die Folgen* und *NS-Verbrechen und der militärische*

Widerstand gegen Hitler sowie Doron Rabinovicis Studie *Instanzen der Ohnmacht. Wien 1938–1945. Der Weg zum Judenrat*.

Seit Erscheinen von *Eichmann in Jerusalem* provozieren vor allem drei Fragen zur Stellungnahme: Arendts Kritik an der Weise, in der 1961 in Jerusalem der Prozess gegen Eichmann geführt wurde, ihre Beurteilung der Kooperation jüdischer Funktionäre mit den Nazis und ihre Thesen zur „Banalität“ des Angeklagten. Wie sich zeigte, können vor allem die ersten beiden Themen heute in Israel nicht diskutiert werden, ohne die Frage nach der aktuellen politischen Bedeutung der Erinnerung an Auschwitz zu stellen und einen Streit um das zionistische



14.10.1906 – 4.12.1975

Das Buch zeigt keine Nachsicht gegen die Verbrechen der Nazis, und dennoch ist darin keine Empathie für die Angehörigen des Volkes zu erkennen, das am meisten unter ihnen gelitten hat.

Daniel Friedman, *Ha'aretz*
30.8.2000

Selbstverständnis des jüdischen Staates zu führen. So begrüßte die Historikerin Idith Zertal die hebräische Ausgabe von *Eichmann in Jerusalem* in der Zeitung *Ma'ariv* mit den Worten: „Siebenunddreißig Jahre und ein weitreichender Gesellschafts- und Bewusstseinswandel waren erforderlich, die kollektive Erinnerung an die Shoah in Israel musste dem Besitz der betriebsamen, zentralen, hegemonialen Institution dieser Erinnerung entzogen und privatisiert werden und sich in ihre zahllosen Elemente auflösen, damit eines der bedeutendsten Bücher in der Diskussion über die Shoah und das Wesen des Nazismus schließlich in Israel erscheinen konnte.“ Das Erscheinen der hebräischen Übersetzung sei „nicht nur ein wichtiges literarisches und intellektuelles Ereignis, sondern auch eine politische Entwicklung ersten Ranges“ und biete die Chance eines Neubeginns in der öffentlichen Auseinandersetzung über die Shoah.

Der Prozess

Arendts Kritik am Jerusalemer Gerichtsverfahren richtete sich vor allem gegen die Versuche des Oberstaatsanwalts Gideon Hausner, den Prozess als Bühne für die Verbreitung einer zionistischen Deutung der jüdischen Geschichte zu nutzen. Mit Hausners Stimme, meinte sie, spreche Ben Gurion im Gerichtssaal, den sie für den „heimlichen Regisseur“ des Verfahrens hielt. Von vornherein habe er beabsichtigt, den Juden in Israel wie in der Diaspora und auch der nichtjüdischen Welt durch den Prozess politische „Lehren“ zu erteilen. So sollten die Juden begreifen, dass es in der Diaspora keine Sicherheit vor antisemitischer Verfolgung geben und nur der eigene Staat Schutz und ein Leben in Würde bieten könne. Gegen die von Hausner vortragene Interpretation der jüdischen Geschichte, der das Leben in der Diaspora als eine Reihe ohnmächtig erduldeten Leiden erscheint, die erst die zionistische Staatsgründung beenden kann, wandte Arendt ein, daraus folge, dass Eichmann „nichts weiter war als der ‚unschuldige‘ Vollstrecker irgendeines geheimnisvollen vorausbestimmten Geschicks bzw. das historisch notwendige Ausführungsinstrument des ewigen Judenhasses, der den ‚blutbefleckten Weg‘ zu bereiten hatte, ‚den dies Volk wandern‘ musste, um seine Bestimmung zu erfüllen.“ Im Epilog schreibt sie, der Einsicht, dass der nazistische Völkermord ein nicht allein quantitativ, sondern auch qualitativ präzedenzloses Ver-

brechen darstellt, habe das „gängige historische Selbstverständnis der Juden“ entgegengestanden. „Keiner der [am Prozess] Beteiligten ist zu einem klaren Verständnis des wahren Schreckens von Auschwitz gelangt, der anderer Art ist als all die Greuel der Vergangenheit. Dem Ankläger und den Richtern gleichermaßen erschien dieser Völkermord nur als der schrecklichste Pogrom in der jüdischen Geschichte.“

Batya Gur, deutschen Lesern als Krimiautorin bekannt, schreibt in *Ha'aretz*, wer *Eichmann in Jerusalem* lese, verstehe gut, warum das Buch bislang nicht in Israel erschien. Noch heute empöre es einen israelischen Leser, „besonders wenn er ein Kind war, als der Prozess stattfand und die Stimmen der an diesem Prozess Beteiligten noch in seinen Ohren klingen, die jeder in Israel monatelang hörte, 1961, dem ersten Jahr, in dem es erlaubt war – d.h. in dem man gezwungen war –, in Israel offen über die Shoah zu sprechen.“

Wenn Aussagen eines Zeugen in keinem direkten Zusammenhang zu den Taten des Angeklagten standen, war das für Hausner kein Grund, ihn nicht zu befragen. Arendts Kritik hieran, wirft Gur ihr vor, beachte nicht, dass der Prozess es „auf Grund seiner Zeugenaussagen den in Israel Geborenen zum erstenmal ermöglichte, überhaupt etwas darüber zu erfahren, was ihren Eltern und Nachbarn widerfahren war.“ Auch die anderen Thesen des Buchs und nicht zuletzt der sarkastische Ton sowie die vermeintliche emotionale Kälte brachten Gur auf. Ihre Polemik blieb nicht unwidersprochen. Niv Gordon bescheinigt Gur Flachheit und intellektuelle Unredlichkeit. Über Arendts Haltung zum Prozess – obgleich nach ihrer Ansicht eine Verhandlung vor einem internationalen Gerichtshof dem Charakter des Verbrechens angemessener gewesen wäre, erkannte sie das Recht Israels, Eichmann vor Gericht zu stellen, an und hielt das Todesurteil für richtig – schreibt er: „Obwohl sie dem Urteil zustimmte, kritisierte sie den Prozess mit dem Argument, dass Eichmann seiner Verbrechen gegen die Menschheit wegen hätte verurteilt werden müssen, und nicht wegen seiner Verbrechen gegen die Juden. Mit anderen Worten, Arendt versuchte universale Lehren aus der Shoah zu ziehen, während man im Gerichtssaal versuchte ethnische Lehren daraus zu ziehen.“ Gordon verweist zustimmend auf Norman Finkelsteins Behauptung, israelische Politiker und us-amerikanische jüdische Lobby hätten die

Shoah dazu missbraucht, die Unterdrückung der Palästinenser zu rechtfertigen. Diese politische Zuspitzung provozierte Gur zu einer gereizten Erwiderung: „Der Terror, den heute die ‚neuen Historiker‘, anti-nationale Philosophen und ihresgleichen auf einen Israeli ausüben, der es wagt, manchmal anders als sie zu denken, erinnert in der Tat an den fanatischen Humanismus, in dessen Namen Hannah Arendt jede Empathie für das Schauspiel, das sie im ‚Volkssaal‘ in Jerusalem sah, in sich abtötete.“ Auch Israel Gutman, leitender Historiker von Yad Vashem, unterstellt denen, die die hebräische Übersetzung von *Eichmann in Jerusalem* begrüßen, die Behauptungen Arendts aus politischen Motiven kritiklos zu übernehmen, ohne das seit der Erstausgabe angehäuften Wissen zu berücksichtigen. Die sogenannten „neuen Historiker“ bezichtigt er eines antizionistischen Revisionismus: „Die sozusagen erneuerte Jugend, die gewisse Kreise *Eichmann in Jerusalem* zu verschaffen bemüht sind, speist sich offenbar aus einer modischen revisionistischen Linie, die nicht viel zu tun hat mit einer ernsthaften Analyse des Textes von Arendt und seiner Rezeption in Wissenschaft und öffentlichem Bewusstsein.“ Gegen Gordons Unterscheidung zwischen „universalen“ und „ethnischen“ Lehren aus der Shoah wendet Gutman ein, dass es richtig gewesen sei, in Jerusalem einen Prozess zu führen, der versuchte das in Nürnberg Versäumte nachzuholen und die an den Juden begangenen Verbrechen nicht bloß als Teil der Verbrechen gegen die Menschheit zu verhandeln.

In einer Antwort auf Gutmans Artikel zeigt Idith Zertal, dass Ben Gurion mit dem Eichmann-Prozess sehr wohl das politische Ziel verfolgte, den jüdischen Staat und seine Politik zu legitimieren, und Arendts Kritik nicht einfach als Antizionismus, den ihr Gutman schon in den sechziger Jahren vorwarf, abzutun ist. Vor und während des Gerichtsverfahrens wurden in der israelischen Öffentlichkeit die Araber in einem Atemzug mit den Nazis genannt, beispielsweise äußerte Ben Gurion: „Wenn ich die Reden des ägyptischen Präsidenten höre, kommt es mir vor, als spräche Hitler.“ (Vgl. auch Zertals Aufsatz in *Representations* 69 (2000) 96-126) Schon Arendt wies auf eine ins Auge fallende Unverhältnismäßigkeit hin. Während die Anklage sich bemühte, Eichmann eine persönliche Verbindung zu Haj Amin el-Husseini, der im Krieg als Jerusalemer Großmufti die Deutschen aktiv unter-

stützt hatte, nachzuweisen, vermied sie es zugleich, auf die Nazis, die ihre Karrieren in der Bundesrepublik unbehelligt fortsetzten, zu sprechen zu kommen.

Nicht weil in Israel Leser und Verleger sich nicht für das Buch interessiert hätten, dauerte es mehr als drei Jahrzehnte, bis *Eichmann in Jerusalem* hebräisch erschien. Der Publizist Boas Evron berichtet in *Ha'aretz*, dass ihm der Verleger Amikam Gurewitz 1964 vorschlug, das Buch zu übersetzen. Gurewitz hatte die Rechte an einer hebräischen Ausgabe vom Schocken-Verlag erworben, der diese heiße Kartoffel fallen ließ. Evron schreibt: „Nach Gurewitz' Darstellung rief Ben Gurion Gerschom Schocken an und sagte ihm: ‚Dieses Buch wird nicht in Hebräisch erscheinen.‘“ Evron übersetzte den Text, wartete aber vergeblich auf sein Erscheinen. Wiederholten Nachfragen wick der Verleger aus. Anscheinend wollte Ben Gurion den erzieherischen und propagandistischen Erfolg des Gerichtsverfahrens nicht dem Zufall überlassen.

Idith Zertal spricht einen entscheidenden Punkt an, wenn sie darauf hinweist, dass Arendt eine teleologische Deutung der Shoah, nach der die zionistische Staatsgründung die Antwort auf die Vernichtung der europäischen Juden war und dem vollkommen Sinnlosen gewissermaßen im nachhinein einen Sinn verlieh, ablehnte. Ähnlich erklärt Boas Evron die empörten Reaktionen auf *Eichmann in Jerusalem* damit, dass Arendt versuchte die Shoah aus den historischen Bedingungen des Totalitarismus zu verstehen, während das zionistische Establishment das Ziel verfolgte, „das Phänomen aus der Geschichte herauszulösen, es als etwas metahistorisches, beinahe metaphysisches zu betrachten, als unvermeidlichen Teil des ‚jüdischen Schicksals‘, etwas, für das es keine andere Lösung gibt als die ‚Heimkehr des Volkes in sein Land‘.“ Am Urteil über Arendts Thesen, so scheint es, scheiden sich jüdisch-zionistischer Partikularismus und „post-zionistischer“ Universalismus. Ist es so einfach?

Die in *Eichmann in Jerusalem* am Zionismus und an der Politik Israels geübte Kritik ist gelegentlich überzogen, und manche der von Arendt gezogenen Analogien lassen jedes Augenmaß vermissen. So äußert sie sich kritisch über das israelische Ehe- und Familienrecht, dem die entsprechenden halachischen Bestimmungen zugrunde liegen, und lässt dem die Bemerkung folgen, die Unbekümmertheit,

Es gibt nämlich keine „Banalität des Bösen“, und Hannah Arendt, die in ihrem Eichmann-Buch davon schrieb, kannte den Menschenfeind nur vom Hörensagen und sah ihn nur durch den gläsernen Käfig.

Jean Améry, *Jenseits von Schuld und Sühne*

Und wenn Sie vielleicht recht haben, daß es ein „abgewogenes Urteil“ noch nicht geben kann, obwohl ich es bezweifle, so glaube ich, daß wir mit dieser Vergangenheit nur fertig werden können, wenn wir anfangen zu urteilen, und zwar kräftig.

Hannah Arendt an Gershom Scholem 20.7.1963

mit der der Ankläger die Nürnberger Gesetze anprangerte, habe ihr einigermaßen den Atem verschlagen. Daniel Friedman hat das in einer besonnenen Besprechung zu Recht als ignorant und völlig unangemessen zurückgewiesen. Ende Oktober macht Moshe Zimmermann Arendts Äußerungen über Zionismus und Israel zum nun ausdrücklichen Thema eines gleichfalls in *Ha'aretz* veröffentlichten Artikels, dessen Überschrift sie als „Mutter des Post-Zionismus“ apostrophiert. Er resümiert bedauernd: „Die Tatsache, dass jene, die als ‚Post-Zionisten‘ bezeichnet werden, sie als Vorbotin ihrer Richtung betrachten können, macht es dem schwer, der es zu legitimieren versucht, sie in den israelischen öffentlichen Diskurs einzubeziehen.“ Yosef Gorni versucht das eine Woche später zurechtzurücken. Er erinnert daran, dass Arendt durchaus Anteil am Schicksal Israels nahm. So korrigierte sie 1963 in einem Brief an den American Council for Judaism das Missverständnis, sie vertrete eine antizionistische Position: „Sie wissen, dass ich eine Zionistin war und dass mein Grund für einen Bruch mit der zionistischen Organisation sich vom antizionistischen Standpunkt des Council sehr unterscheidet: Ich bin nicht prinzipiell gegen Israel, ich bin gegen eine bestimmte israelische Politik. Ich weiß, oder glaube zu wissen, dass, sollte eine Katastrophe diesen jüdischen Staat ereilen, ... das die vielleicht endgültige Katastrophe für das ganze jüdische Volk wäre.“ Und 1969 schrieb sie an Mary McCarthy: „Aber ich weiß auch, dass jede wirkliche Katastrophe in Israel mich tiefer berühren würde als alles andere.“ Gorni schließt mit dem Seufzer: „Wenn doch nur die Post-Zionisten unserer Tage zu einer solchen Position der Identifizierung mit dem jüdischen Volk und dem jüdischen Staat gelangten, ungeachtet der legitimen und manchmal auch berechtigten Kritik, die sie an seiner Politik üben.“

Jüdische Kooperation

Angesichts der zornigen Reaktionen auf Arendts Beurteilung der Kooperation jüdischer Funktionäre mit den Nazis könnte man meinen, dies traurige Kapitel sei eines der zentralen Themen ihres Buches. Sie schrieb aber nur wenige Seiten (12 von 330 in der deutschen Ausgabe) darüber, urteilte allerdings entschieden: „Wäre das jüdische Volk wirklich unorganisiert und führerlos gewesen, hätte die ‚Endlösung‘ ein furchtbares Chaos und ein

unerhörtes Elend bedeutet, aber angesichts des komplizierten bürokratischen Apparats, der für das ‚Auskämmen‘ von Westen nach Osten notwendig war, wäre das Resultat nur in den östlichen Gebieten, die ohnehin der Kompetenz der ‚Endlöser‘ nicht unterstanden, gleich schrecklich gewesen, und die Gesamtzahl der Opfer hätte schwerlich die Zahl von viereinhalb bis sechs Millionen Menschen erreicht.“ Arendt erhob nicht den Vorwurf, die Juden hätten es an aktivem Widerstand fehlen lassen. Vielmehr meinte sie, Widerstand sei nicht möglich gewesen, weshalb die Entscheidung, ihn dennoch zu wagen, so hoch angerechnet werden müsse. Die Frage: „Warum habt ihr nicht rebelliert?“, die der Ankläger den Zeugen wieder und wieder stellte, empfand sie als töricht und grausam. Arendt spricht hier vom Verhalten jüdischer Funktionäre in der Zeit der „Endlösung“, also ab etwa 1941. Zudem bezieht sie ihr Urteil ausdrücklich nicht auf die von den Deutschen besetzten sowjetischen Gebiete. Israel Gutman übersieht das, wenn er einwendet, dort, in den sowjetischen Gebieten, wo die Juden unorganisiert waren, seien sie sofort ermordet worden. Es trifft aber zu, dass wir heute mehr über die Situation der sogenannten „Judenräte“ wissen und es den historischen Umständen nicht gerecht wird, die jüdischen Funktionäre anzuklagen. Gutman erscheint Arendts Behauptung unverzeihlich: „Arendts These bedeutet, dass die jüdische Führung und ihre Organisationen dazu beitragen, die Dimensionen der Shoah zu vergrößern, d.h. die Juden beteiligten sich an ihrer eigenen Ermordung!“ Ja, wie kann Arendt das so sicher sagen? Woher weiß sie das so genau? Daniel Friedman schreibt, sie habe es sich mit diesem schwierigen Thema zu einfach gemacht: „Eine solche Erörterung erfordert eine detaillierte Auseinandersetzung mit den Bedrängnissen, denen die Führung ausgesetzt war, mit ihren Hoffnungen und Befürchtungen, mit der psychischen Situation der Gemeindeführer, die mit ihren Angehörigen und ihren Gemeindegliedern in Todesgefahr waren, und mit den Möglichkeiten, die ihnen offenstanden.“ Arendts Behauptung mag ungerecht und falsch sein, aber die über Gutmans Artikel gesetzte Überschrift: „Das jüdische Volk beging Selbstmord: Hannah Arendts Version der Shoah“ ist eine Diffamierung, denn sie unterstellt, Arendt entlaste die Mörder. Wie unendlich schwer es ist, in der Frage jüdischer Kooperation zu einem Urteil zu gelangen,

zeigt eine aufgebrachte Entgegnung auf Israel Gutman. Israel Shahak, im Warschauer Ghetto Zeuge des Verhaltens jüdischer Handlanger, meint heute, dass ohne die Kooperation von Juden die „Endlösung“ in den polnischen Städten sehr viel schwieriger durchzuführen gewesen wäre. Seine persönlichen Erfahrungen bewegen ihn dazu, Gutman den Versuch zu unterstellen, „die Judenräte und überhaupt Juden, die mit den Nazis kooperierten, reinzuwaschen“: „Bevor es Leuten wie Gutman gelingt, die Erinnerung zu beherrschen und im Namen dessen, was sie für das ‚nationale Interesse‘ halten, vollkommen zu verfälschen, will ich Zeugnis ablegen über das, was Juden taten, die mit den Nazis kooperierten, und darüber, wie andere Juden sie wahrnahmen.“

Prototyp von den Nazis eingesetzten „Judenräte“ war die Israelitische Kultusgemeinde in Wien, deren Geschichte von 1938 bis 1945 jetzt in Doron Rabinovicis *Instanzen der Ohnmacht* nachzulesen ist. Rabinovicis Buch wird der oben zitierten Forderung Daniel Friedmans gerecht. Nie verliert der Autor aus den Augen, welchen Gefahren auch die jüdischen Funktionäre ausgesetzt waren, welchen Illusionen sie erlagen, solange es ihnen unvorstellbar blieb, dass die nazistischen Behörden es nicht auf Vertreibung und Ausbeutung, sondern Vernichtung abgesehen hatten. Erst im Laufe der Jahre 1943 und 1944 wurde ihnen klar, welches Schicksal die Deportierten in den Lagern erwartete. Zu dieser Zeit waren von denen, die nicht fliehen konnten, die meisten bereits in den Osten verschleppt. Die im März 1938 aufgelöste Kultusgemeinde wurde im Mai wieder eingesetzt, doch so umorganisiert, dass sie als Werkzeug zur Erfassung, Ausplünderung, Vertreibung und Deportation der österreichischen Juden dienen konnte: Die staatlichen Maßnahmen erreichten die einzelnen Juden durch die Vermittlung ihrer Gemeinde. Die Einführung der in Deutschland seit 1933 nach und nach verschärften antijüdischen Gesetze stellte die Wiener Kultusgemeinde vor völlig neue Aufgaben. Nicht nur waren weit mehr Menschen als zuvor auf die Sozial- und Gesundheitsfürsorge der Gemeinde angewiesen, mussten die, die Beruf und Einkommen verloren hatten, in Ausspeisungsküchen versorgt werden. Die Gemeinde musste sich darum kümmern, denen, die aus ihren Wohnungen vertrieben wurden, eine neue Unterkunft zu verschaffen. Solange Vertreibung das Ziel der Nazis war,

galt es vor allem, die Flucht zu organisieren und zu finanzieren. Wer legal emigrieren wollte und konnte, benötigte Transit- und Einreisevisa, besonders die Einwanderung nach Palästina erforderte eine berufliche und sprachliche Vorbereitung. Um diese Aufgaben zu lösen, bedurfte es einer gut organisierten Verwaltung, es war wichtig, dass die führenden Gemeindefunktionäre administrative Erfahrung und Talent zum Management mitbrachten. Doch dieser Verwaltungsapparat diente den nationalsozialistischen Behörden dazu, die Wiener Juden auszurauben und zu deportieren. Die Behörden erstellten die Deportationslisten mit Hilfe der Gemeindeakten. Jüdische Ordner, die in Wien „Rechercheure“ genannt wurden, holten in Begleitung von SS-Männern die zur Deportation Bestimmten in ihren Wohnungen ab, halfen ihnen beim Packen und begleiteten sie zum Sammellager. Sie hatten darauf zu achten, dass niemand entwich. Die Rechercheure kamen als Gemeindeangestellte in die Wohnungen der Wiener Juden, die Deportationsakten wurden von der Kultusgemeinde verwaltet. Rabinovicis urteilt über diese Zusammenarbeit: „Die jüdischen Funktionäre und Beamten kooperierten, um die eine oder andere Erleichterung zu erwirken. Im Einzelfall waren sie so manchmal erfolgreich, doch wegen dieser Kooperation erreichten die Mörder im großen und ganzen schneller ihr Ziel; die Deportation der Juden.“ Die jüdischen Funktionäre ließen sich auf tragische Weise täuschen; doch sie kooperierten mit den Nazis in der Absicht, deren Ziele zu unterlaufen. Widerstand und Kooperation sind nicht so scharf voneinander zu trennen, wie Arendt das annahm.

Schon Gershom Scholem verband seine Kritik an Arendts These über die jüdische Kooperation mit dem Vorwurf der Herzlosigkeit. In seinem viel zitierten Brief an sie hielt er ihr vor, es fehle ihr die „Ahabath Israel“, die „Liebe zu den Juden“, worauf Arendt antwortete, sie liebe in der Tat kein Volk oder Kollektiv, sondern nur ihre Freunde. (Wer Näheres dazu wissen will, lese den Aufsatz von Stéphane Mosès in *Hannah Arendt Revisited*.) Scholems Vorwurf wird in der israelischen Diskussion mehrfach zitiert und auch wiederholt, am heftigsten von Batya Gur, die Arendt eines zur Gefühlskälte pervertierten Rationalismus bezichtigt. Nicht nur an der Liebe zum jüdischen Volk, an der zu den Menschen überhaupt soll es ihr gefehlt haben. Gurs ungerechte Polemik enthält einen berechtigten Pro-



Abtransport des Gepäcks von deportierten Wiener Juden. Umschlagfoto des besprochenen Buches von Doron Rabinovici

Es gibt in der jüdischen Sprache etwas durchaus nicht zu Definierendes und völlig Konkretes, was die Juden Ahabath Israel nennen, Liebe zu den Juden. Davon ist bei Ihnen, liebe Hannah, ... nichts zu merken.

Gershom Scholem an
Hannah Arendt 23.6.1963

test. Arendt übersah, dass der Eichmann-Prozess neben der juristischen nicht nur eine politisch-ideologische Bedeutung für die israelische Gesellschaft hatte. Er erzeugte eine Atmosphäre, in der die Überlebenden jenseits des in „Yom HaShoah“ und Yad Vashem institutionalisierten offiziellen Gedenkens darüber zu sprechen begannen, was ihnen angetan worden war. In Gurs Worten: „Wusste sie denn nicht, dass der Eichmann-Prozess Menschen, die hier als Opfer in Heimlichkeit und Scham lebten, zum erstenmal die Möglichkeit bot, ihr Wort zu sagen? War es in jenen Jahren überhaupt möglich, über die Verstrickung von Juden in ‚Aktion‘ und ‚Selektion‘ zu sprechen, während man hier blaue Ziffern noch unter langen Schals verbarg?“ Auf der selben Seite, auf der Batya Gurs Kritik erscheint, erklärt Yitzhak Laor Arendts entschiedene Kritik an der Kooperation jüdischer Funktionäre gerade aus ihrem Mitgefühl für „Hänschen Cohn von nebenan“. Er zitiert ihre Bemerkung über die Begriffsstutzigkeit derer, die beklagen, „daß Deutschland Einstein aus dem Lande gejagt hat – ohne zu begreifen, ein wie viel größeres Verbrechen es war, Hänschen Cohn von nebenan zu töten, auch wenn er kein Genie war.“ Die Zeugenaussage des alten Zindel Grynspan, des Vaters von Herschel Grynspan, erschütterte Arendt. Er berichtete über die brutale Abschiebung der polnischen Juden ohne deutsche Staatsbürgerschaft Ende Oktober 1938. Arendt notierte: „Es dauerte nicht länger als vielleicht zehn Minuten, bis die Geschichte erzählt war, und als sie zu Ende war – die sinnlose, nutzlose Zerstörung von 27 Jahren in weniger als 24 Stunden –, da dachte man: Jeder, jeder soll seinen Tag vor Gericht haben – ein törichter Gedanke.“ Bei der Suche nach Arendts Motiven ist Laor, scheint mir, der Wahrheit näher gekommen als die, die ihr jüdischen Selbsthass, Antizionismus oder gar ihre Liebe zu Heidegger vorhalten.

Banalität des Bösen

Arendts Ausführungen über Eichmanns Persönlichkeit sind oft missverstanden worden. Man hat behauptet, ihre These von der „Banalität des Bösen“ entlaste den Angeklagten und die Deutschen. Das ist Unsinn. Arendt erschien der Mann im Glaskasten als ein durchschnittlicher, auf beklemmende Weise „normaler“ Mensch. Er machte im Gerichtssaal nicht den Eindruck eines fanatischen Antisemiten und Nazis. Sprach er, gab er Phrasen und Kli-

schees von sich. Anscheinend war er unfähig, selbst zu denken und zu urteilen. Ein schlechtes Gewissen hatte ihn nie geplagt und plagte ihn noch nicht; er hatte getan, was seine Vorgesetzten von ihm erwarteten. Wenn er deren Befehlen nicht befolgt und die Verschickung von Millionen Männern, Frauen und Kindern in die Todeslager nicht effizient organisiert hätte, dann allerdings hätte er Gewissensbisse verspürt – ein „normaler“ Mensch, der unfähig ist, zwischen Recht und Unrecht zu unterscheiden. Er war normal unter den Bedingungen der nationalsozialistischen Gesellschaft, die Menschen wie ihn hervorbrachte und brauchte. Arendt schrieb, dass unter den Umständen des Dritten Reiches „nur ‚Ausnahmen‘ sich so etwas wie ein ‚normales Empfinden‘ bewahrt hatten“. In diesem Sinn war Eichmann keine Ausnahme, sondern gewöhnlich. Wie tief die Nazi-Ideologie die gesamte deutsche Gesellschaft durchdrungen hatte, offenbart nach Arendt gerade der genaue Blick auf die Motive und Pläne des militärischen Widerstands: „Sieht man sich aber die Dokumente und vorbereiteten Proklamationen derer an, die in den Kreis der Verschwörer vom 20. Juli gehörten und im Falle des Erfolgs das ‚andere Deutschland‘ in der Welt und der deutschen Öffentlichkeit vertreten hätten, so kann man sich schwer des Eindrucks erwehren, dass das, was man gemeinhin unter Gewissen versteht, in Deutschland so gut wie verlorengegangen war, ja dass man sich kaum noch bewusst war, wie sehr man selbst bereits im Bann der von den Nazis gepredigten neuen Wertskala stand und wie groß der Abgrund war, der auch dieses ‚andere Deutschland‘ von der übrigen Welt trennte.“ In der Bundesrepublik machte Arendt sich mit diesem Urteil unbeliebt. Ihre Charakteristik des deutschen Widerstands enthalte „die empörendsten Verleumdungen, die je über diese Bewegung verbreitet wurden“, schrieb Golo Mann. Sie hatte ein unvergleichliches Talent, den wunden Punkt zu treffen. Noch heute werden die Männer des 20. Juli als Märtyrer des „anderen Deutschland“ gebraucht. Die rot-grüne Bundesregierung hält es für gut, am 20. Juli Rekruten zum öffentlichen Gelöbnis aufmarschieren zu lassen. (Und wenn die NATO Jugoslawien bombardiert, verhindert sie Auschwitz, wie der Außenminister uns erklärt. Nur soviel zum politischen Missbrauch des Holocaust in Deutschland.) In welcher Weise und in welchem Ausmaß die Männer des militärischen Widerstands an der

Normalität des Dritten Reiches teilhatten, damit befassen sich die in dem Band *NS-Verbrechen und der militärische Widerstand gegen Hitler* versammelten Aufsätze. Die Beiträge zeichnen sich durch gründliche Quellenkenntnis und differenziertes Urteil aus. Bei der Lektüre gewinnt man die Überzeugung, dass die Rede von der „Verstrickung“ der Militäropposition in die NS-Verbrechen verharmlosend ist. Die Verbindung von Antisemitismus und militantem Antikommunismus begünstigte es, dass Männer des militärischen Widerstandes den Vernichtungskrieg gegen die UdSSR und Massaker an der jüdischen Bevölkerung hinnahmen oder befürworteten und tätig unterstützten. Die Mordaktionen der Einsatzgruppen stießen auf Empörung, waren aber kein entscheidendes Motiv für den Widerstand gegen Hitler. Nicht zuletzt weil an den 20. Juli nach wie vor in der Absicht erinnert wird, nationale Identität zu stiften, ist zu wünschen, dass dieses Buch viele Leser findet.

Hannah Arendt scheint die Bedeutung der antisemitischen Ideologie für die nazistische Vernichtungspolitik unterschätzt zu haben. Es ist kaum anzunehmen, dass Eichmann mit gleicher Dienstbeflissenheit den europaweiten Transport von Textilien oder Baustoffen organisiert hätte. Israel Gutman weist gegen Arendt darauf hin, dass Eichmann ein überzeugter Anhänger der Nazi-Ideologie war. Auch in Wien, das macht Rabinovici deutlich, machte er auf die jüdischen Funktionäre nicht den Eindruck eines subalternen Bürokraten. Er trat heroisch auf und demütigte sie, unverhohlen drohte er mit einem neuen Pogrom. An diese irrierte Einschätzung Eichmanns knüpft ein in *Hannah Arendt Revi-*

sited veröffentlichter Aufsatz von Moishe Postone an, der seine Überlegungen als Versuch, Scholems Vorwurf einsichtig zu machen, versteht. Schon früher hat Postone zu zeigen versucht, dass der moderne Antisemitismus seinem Wesen nach auf Vernichtung hinausläuft. Es hätte nicht ebenso gut eine beliebige andere Opfergruppe sein können. Die Wahl des Opfers verhält sich nicht akzidentiell zum Verbrechen, sondern aus dem antisemitischen Wahn, der die Juden als welthistorische Bedrohung phantasiert, ergibt sich das Ziel der Vernichtung gerade der Juden. Deshalb verkennt das Spezifische von Auschwitz, wer das Verbrechen der Ausrottung aus den allgemeinen Bedingungen des Totalitarismus ableitet. Postone schreibt: „Anstatt zu versuchen, auf der Basis der wirklichen Besonderheit des Holocaust eine Form des Universalismus zu entwickeln, nimmt Arendt Zuflucht zu der Konzeption einer Universalität, die jenseits aller Spezifität liegt.“ Allgemeines und Besonderes stehen in keinem Verhältnis bloßer Subsumption oder Dichotomie. Die Gewohnheit, die Singularität von Auschwitz rhetorisch zu beschwören, enthebt nicht der Anstrengung, sie zu verstehen zu versuchen.

Doron Rabinovici, Instanzen der Ohnmacht. Wien 1938–1945. Der Weg zum Judenrat, Frankfurt a. M., Jüdischer Verlag, 496 S., geb., DM 49,80.

Hannah Arendt Revisited: „Eichmann in Jerusalem“ und die Folgen, hrsg. von Gary Smith, Frankfurt a. M., es 2135, 312 S., kart., DM 23,90.

NS-Verbrechen und der militärische Widerstand gegen Hitler, hrsg. von Gerd R. Ueberschär, Darmstadt, Primus Verlag, 214 S., geb., DM 49,90.

Sie haben vollkommen recht, daß ich eine solche „Liebe“ nicht habe ... ich [habe] nie in meinem Leben irgendein Volk oder Kollektiv „geliebt“ ... Ich liebe in der Tat nur meine Freunde und bin zu aller anderen Liebe völlig unfähig.

Hannah Arendt an Gershom Scholem 20.7.1963

Mitteilungen

Unter dem Titel **Anspruch der Steine** ist soeben eine kleinere Veröffentlichung des Steinheim-Instituts erschienen, die das Projekt der Inventarisierung des Friedhofs Schönhauser Allee, das wir wissenschaftlich leiten und betreuen, zum Thema hat. Gemeinsam mit dem Prenzlauer Berg Museum und der ebenfalls Berliner gemeinnützigen GmbH ProKultur legen wir darin Rechenschaft über ein großes ABM-Projekt ab, das in zwei Jahren ca. 5600 der über 20000 Denkmäler bildlich und textlich aufnehmen konnte. Unsere Absicht ist es, mit die-

sem informativen Projektbericht für die Neuaufnahme der dringlichen Arbeiten zu werben und neue Mittel einzuwerben, unterstützt von der Jüdischen Gemeinde zu Berlin. Die geschmackvoll gestaltete Broschüre mit verschiedenen Beiträgen und vielen Abbildungen, konzipiert und redigiert von Christiane E. Müller, Jüdische Studien, Duisburg, ist gegen eine Beteiligung an den Porto- und Versandkosten in Höhe von DM 8 (Briefmarken oder Überweisung) über das Steinheim-Institut wie auch über das Prenzlauer Berg Museum zu beziehen.

In Kalonymos 3/1999 berichteten wir über den Bankier und Politiker **Ludwig Bamberger**, den Mitbegründer der Deutschen Bank, und beklagten die jahrzehntelange Entehrung des Ehrengrabes für ihn und seinen Freund und politischen Weggefährten, den nationalliberalen Reichstagsabgeordneten **Eduard Lasker**. Die Grabplatte in der Ehrenreihe des Jüdischen Friedhofs Schönhauser Allee in Berlin, Prenzlauer Berg, war anonymisiert worden und so in Vergessenheit geraten. Nunmehr hat sich die Kultur-Stiftung der Deutschen Bank bereit erklärt, die Kosten für die Wiederanbringung der Namen und Lebensdaten Bambergers und Laskers auf dem Grab zu übernehmen. Wir freuen uns außerordentlich darüber und hoffen, Ihnen in der nächsten Ausgabe von Kalonymos die wiederhergestellte Inschrift im Bild zeigen zu können. Ihr Text ist schlicht:

Eduard	Ludwig
Lasker	Bamberger
14. Okt. 1829.	25. Juli 1823.
5. Jan. 1884.	14. März 1899.

Die Wiederherstellung der Girlanden, die die ehrende Eulogie trugen, wird von der Jüdischen Gemeinde zu Berlin, der wir hier ebenfalls danken, nicht gewünscht. Diese Inschrift lautete: Hier ruhen / im Tode vereint / die im Leben / gemeinsames Streben / für Deutschlands / Einheit und Freiheit / verband.

Ein neues Arbeitsvorhaben des Steinheim-Instituts, **Zur Konstruktion des kulturellen Tons: Deutsche Literatur in hebräischen Lettern um 1800**, ist einem noch ganz unerforschten Gebiet der deutsch-jüdischen Literatur gewidmet. Es erschließt in interdisziplinärer Zusammenarbeit mit Historikern, Soziologen, Sprach- und Literaturwissenschaftlern ein komplexes, spannungreiches Korpus von Schriften, die kulturelle und soziale Übergänge zwischen traditioneller und moderner bürgerlicher Gesellschaft bezeugen. Eine Auswahl aus diesen Schriften soll durch Transkriptionen und begleitende Analysen zugänglich gemacht werden. Eine Anschubfinanzierung für das Projekt wird vom Ministerium für Schule, Wissenschaft und Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen gewährt. Mit dem Projekt verbunden ist auch die Aufgabe, eine Forschungs-AG mit weiteren Teilprojekten ins Leben zu rufen, zu strukturieren und zu organisieren. Der erste Band kann demnächst erscheinen.

Zusammen mit dem Steinheim-Institut veranstaltet die Bischöfliche Akademie des Bistums Aachen vom 19.- 21. Januar 2001 erneut eine offene **Tagung zur deutsch-jüdischen Literatur des 20. Jahrhunderts**. Gemeinsam laden wir Sie ein zu „Literatur zwischen Trauma und Inspiration. Von Anna Seghers bis Grete Weil“. Es referieren Prof. Dr. Detlef Kremer, Münster, über Anna Seghers, Dr. Stefan Braese, Hamburg, über Grete Weil und Wolfgang Hildesheimer, PD Dr. Daniel Hoffmann, Düsseldorf, über jüdische Schicksale im Frühwerk von Hermann Lenz, sowie über Elisabeth Langgässer, die vor 50 Jahren verstarb, und ihre Tochter Cordelia Edvardson. Tagungsort ist das August-Pieper-Haus der Akademie in Aachen. Programm, Auskunft und Anmeldung bitte über das Sekretariat der Bischöflichen Akademie, Leonhardstraße 18-20, 52064 Aachen, Tel: 0241/4799622, Fax: 4799620 (Tagungsnummer A 5084).

Wir heißen **zwei neue Helfer** willkommen: Petra Schmidt hat bereits zur Gestaltung unserer neuen Webseiten beigetragen und unterstützt uns auch bei der Pressearbeit. Im Bereich der EDV-Betreuung entlastet uns seit Anfang Dezember Frank Michels, ebenfalls Student der Jüdischen Studien.

Unseren herzlichen **Dank** sprechen wir hier dem Bundesministerium des Innern aus, das diese erweiterte, festliche 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.), Aubrey Pomerance, Rainer Wenzel **Grafikdesign:** kommunikationsdesign thekla halbach und thomas hagenbucher, Düsseldorf **Layout:** Aubrey Pomerance
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:** Joh. Brendow & Sohn, Grafischer Großbetrieb und Verlag, Moers **Versand:** Vierteljährlich im Postzeitungsdienst, kostenlos
Spendenkonto: 238 000 343, Stadtparkasse Duisburg, BLZ 350 500 00

Neue Bücher

Helene Schruff: Wechselwirkungen. Deutsch-Jüdische Identität in erzählender Prosa der ‚Zweiten Generation‘ (= Haskala, Bd. 20). Hildesheim u.a.: Olms, 2000, 262 S., ISBN 3-487-11031-8

Junge jüdische Literatur wird in der Bundesrepublik bekanntlich mit großem Interesse gelesen – und inzwischen auch mit literaturkritischer Aufmerksamkeit. Helene Schruff nähert sich in ihrer Dissertation Erzählungen und Romanen von Honigmann, Dischereit, Seligmann, Biller, Schindel, Rabinovici und Schöne. Sie zeichnet mit energischen Strichen und detailliert nach, wie unterschiedlich in diesen Texten jüdische Identität in der deutschen und österreichischen Nachkriegsgesellschaft konstruiert wird. Der Überblick, den sie bietet, zeigt wohl, dass literarische Identitätswürfe nach 1945 auf ganz andere Art fragil und von Widersprüchen durchzogen sind als zuvor. Zugleich wird aber überraschend deutlich, dass sich durchaus Linien zur deutsch-jüdischen Literatur vor 1933 ziehen lassen, wo die Bedeutungen der Religion und Möglichkeiten, sich in der Diaspora jüdisch zu verorten, verhandelt werden. Gegenwärtige Erkundungen in Theorie, Politik und Kunst zu Subversion und Konstruktion von Identität, die auf poststrukturalistische, feministische und postkoloniale Perspektiven zurückgreifen und in der jüngeren amerikanisch-jüdischen und israelischen Literatur durchaus eine Rolle spielen, hat Schruff ausdrücklich nicht berücksichtigt. Die dort entfaltete Sensibilität für Sprache und Textualität, für die Bedeutung von Erinnerung und Trauer, für das Unbewegliche und das lustvoll Bewegliche von Identität ermöglicht weitere Lektüren auch deutsch-jüdischer Gegenwartsliteratur, die an Schruffs genaue Analysen gut werden anknüpfen können. as

Vor uns liegt ein schmaler, großformatiger hebräischer Band mit dem seltsamen Titel *Machsor Wolfsberg 5705*, den erst der Untertitel verständlich macht: *Zwangsarbeitslager, Deutschland, 1944*.

80 Seiten erinnern an eines der Zwangsarbeitslager um Gross-Rosen in Niederschlesien. In Wolfsberg arbeiteten die Häftlinge elf Monate daran, eine Anlage zur Waffenproduktion in den Berg zu treiben. Der ungeheure Bedarf der Krupp, IG Farben, Siemens u.a. an billigster Arbeit führte nach dem 9. April 1944 zur Überstellung tausender junger jüdischer Häftlinge aus Auschwitz und dem

Ghetto Lodz nach Gross-Rosen und seine vielen Aussenlager. Die Stollen waren von den Häftlingen in tagtäglich zwölfstündiger Arbeit unter den elendesten Lebensbedingungen in die Berge zu treiben. Von den etwa 13.300 aus Ungarn, Polen, Griechenland und anderen Staaten stammenden Häftlingen in den Arbeitslagern „Riese“ kamen etwa 5.000 ums Leben, 857 „Muselmanen“ wurden nach Auschwitz zurückgeschickt. Was ist das Besondere dieses Buches von Yad Vashem, das zu seiner aufwändigen Gestaltung angeregt hat? „Machsor Wolfsberg 5705“ ist das Gebetbuch für den Gottesdienst zu Rosch Haschana 5705 am 18./19. September 1944, das sich der aus Satmar stammende Vorbeter und Kantor Naftali Stern aus dem Gedächtnis auf Zementsackpapier, das er gegen Brotrationen eingetauscht hatte, aufschrieb, nach der Befreiung im Mai 1945 lange Jahre aufbewahrt und später Yad Vashem übergeben hat. Die Jerusalemer Gedenk- und Forschungsstätte hat den Machsor nun im farbigen Faksimile herausgegeben, begleitet von erinnernden Texten, Zeichnungen aus der Zwangsarbeiterhaft und einem Essay über Shohah und Gebet von David Halivni. Der bekannte Talmudist und Theologe wurde als sechzehnjähriger in Wolfsberg ausgebeutet, er überlebte das Lager. Selten hat man Faksimiles geistiger Erzeugnisse von solch äußerlicher Armut gesehen, *arte povera*, deren Inhalt und Entstehung das alles bestimmende Kriterium sind – das Überleben des Einzelnen und seiner Gemeinschaft vor Gott.

„Machsor Worms“ und „Machsor Wolfsberg“ – einige wenige mit Bleistiftstummel beschriebene Seiten Sackpapier –, beide gehören zur jüdischen Geistes-, zur Kunstgeschichte der Menschheit.

Wir widmen uns diesem unscheinbaren Zeugnis um seiner selbst willen, aber auch, um uns daran zu erinnern, dass die noch lebenden Zwangsarbeiterinnen und Zwangsarbeiter, die nicht den Trost einer betenden Gemeinschaft erfuhren und nie dieser unmittelbaren oder stellvertretenden Erinnerung werden gewürdigt werden, die auch keine Aufzeichnungen hinterlassen haben, dass sie zwar endlich „entschädigt“ werden sollen, wir aber noch weit davon entfernt sind, sie wirklich und wahrhaftig entschädigen zu wollen. Kein Wort kann hier der Beschämung Ausdruck verleihen, dass von ca. 200.000 Firmen, die ihren finanziellen Beitrag leisten müssten oder könnten, bis heute knapp 5.000 der Stiftungsinitiative beigetreten sind. mb

Rosh Hashanah Prayers, 5705. Wolfsberg Labor Camp, Germany, 1944 (hebr.), hrsg. von Bella Gutterman und Noemi Morgenstern, Yad Vashem, Jerusalem 5761/2000. ISBN 965-308-109-8

Kalonymos Seev Wissotzky

Aus: *Kwuzat Michtawim*, hrsg. von Israel Klausner, Neudruck Jerusalem 1981, S. 193

Wer Israel besucht hat, kennt das Logo, vom Gang durch den Supermarkt, vom Frühstückstisch im Hotel und dem Café am Strand von Tel Aviv. Es ziert die Produkte der größten Teefirma Israels, deren Anfänge in das Moskau der 50er Jahre des 19. Jahrhunderts zurückreichen: Wissotzky. Dass dahinter ein „Kalonymide“ steht, der zu den großzügigsten Förderern der jüdischen Wiederbesiedlung Palästinas zählt, wissen allerdings nur wenige.

Kalonymos Seev Wissotzky, Gründer des Teeimperiums, wurde 1824 im litauischen Sagare geboren, wo er eine traditionelle Erziehung am lokalen Lehrhaus genoss. Mit 18 verheiratet, führte er sein Studium im Haus seines Schwiegervaters fort und besuchte für kurze Zeit die berühmte Jeschiwa von Wolozhin. Nach einem gescheiterten Versuch, seinen Lebensunterhalt mittels der Landwirtschaft zu bestreiten, kehrte er nach Sagare zurück, wo sein Leben als Handelsmann von größerem Erfolg gekrönt war. Der jüdischen Tradition treu geblieben, verbrachte er im Jahr 1853 drei Monate an der Jeschiwa von Israel Salanter, dem Gründer der Mussarbewegung in Kowno, der das Studium der jüdisch-ethischen Literatur in den Vordergrund stellte. 1858 zog er nach Moskau, wo er sich der Teeindustrie zuwandte. Nach kurzer Zeit gründete er sein eigenes Teehandels Haus, das bald zu einem der größten Russlands wurde und seinen Inhaber zu einem reichen Mann machte.

Durch Aufrufe eines der Vordenker des Zionismus, Rabbi Zwi Hirsch Kalischer, wurde Wissotzky früh auf den damals entstehenden Gedanken der praktischen Wiederbesiedlung des „Landes Israel“/Palästina aufmerksam gemacht und er förderte verschiedene Einrichtungen, welche die kleine im Land befindliche jüdische Bevölkerung, den Jischuw unterstützten. Er zählte zu den ersten Mitgliedern der Bewegung *Chowewe Zion*, den „Liebhabern Zions“, die 1881 infolge der Pogrome in Russland gegründet wurde. Als Schatzmeister und später Vorsitzender der Moskauer Ortsgruppe übernahm er auch Verantwortung, so dass er auf der Kattowitzer Konferenz der *Chowewe Zion* im November 1884 in den Vorstand gewählt wurde. Im Auftrag des Zentralkomitees der Bewegung reiste er im Frühling 1885 nach Palästina, wo er sich während eines dreimonatigen Aufenthalts über Zustand, Entwicklung und Bedürfnisse der wenigen jüdischen Siedlungen des Landes informierte und um die Einrichtung eines Sitzes der *Chowewe Zion* in Jaffo bemühte. Seine Erlebnisse schilderte er in Briefen und Berichten, die er aus Palästina an die leiten-

Teure Brüder und Liebhaber Zions! Noch einmal sage ich euch, dass die Hoffnung ganz Israels von der Entwicklung der jüdischen Bevölkerung im heiligen Land abhängt. Alle Hoffnung war verloren, als wir dachten, dass durch ihre Hände [die wohlhabenden Juden] wir in Europa gerettet würden, aber sie hängt von nichts anderem ab als von unseren Begabungen und unseren guten Taten. Und die Entwicklung der jüdischen Bevölkerung im Lande hängt von der Existenz der Siedlungen ab, die bereits gegründet wurden. Wenn wir uns barmherzig erzeigen gegenüber unseren Brüdern, die die ersten waren des Hauses Israel und des Hauses Jehuda, wenn wir uns beeilen und Mitleid zeigen mit jenen Teuren, die ihr Land verlassen haben und ins heilige Land gekommen sind, um ihr Brot durch Arbeit auf dem Feld zu erwerben, und wenn jeder einzelne der Liebhaber Zions seine Spende in die Kasse der Gesellschaft in seiner Stadt einbringt, dann gibt es Hoffnung, dass in nicht allzu langer Zeit die Siedlungen auf einem festen Fundament stehen und unsere arbeitenden Brüder einen Segen in ihrer Mühe sehen werden. Und das Haus Israel wird einsehen, dass das Herz unserer Nation das heilige Land ist, und aus diesem Herz wird gesundes und heilwirkendes Blut in die Adern des ganzen Volkes fließen, in ihre Nerven und ihre Sehnen. Und den Anführern von Chowewe Zion, die diese Last auf sich genommen haben, das Herz der Wohltäter des Volkes des Gottes Abrahams zu erwecken, wird es gelingen, die richtige Ordnung in das System des Jischuw zu bringen und nach und nach die Hindernisse aus ihrem Weg zu beseitigen, bis wir mit Freude hinausgehen und in Frieden geführt werden zu unserem Ziel.

den Persönlichkeiten der Bewegung schickte, darunter Leon Pinsker und Moses Löb Lilienblum, Briefe, die 1898 unter dem Titel *Kwuzat Michtawim* in Warschau veröffentlicht wurden. Sie zeigen Wissotzky als unermüdlichen Kämpfer für die jungen Siedlungen und als leidenschaftlichen Werber für deren Unterstützung aus Europa – allerdings mit nur geringer Wirkung.

Neben der Förderung der jüdischen Bevölkerung in Palästina widmete sich Wissotzky zahlreichen Projekten im sozialen, kulturellen, erzieherischen und wissenschaftlichen Bereich. Seine Liebe zur hebräischen Sprache spiegelt sich nicht nur in seinen Schriften („Eretz Israel und die hebräische Sprache sind die zwei Säulen, auf die sich die Kraft der jüdischen Nation stützt“), sondern auch in seinen Bemühungen um die Errichtung einer jüdischen Akademie und Hochschule in Palästina, in seiner Förderung der nicht verwirklichten Pläne von Achad Haam, eine hebräische Enzyklopädie herauszugeben, und in seiner Finanzierung der ab 1898 erschienenen Monatszeitschrift *Haschiloach*.

Am 25. Mai 1904 starb Kalonymos Seev Wissotzky im Alter von fast 80 Jahren. Ein Nachruf der Berliner orthodoxen Blattes *Die Jüdische Presse* pries ihn u.a. mit folgenden Worten: „Im wohlthuenden Gegensatz zu so Vielen unter unseren Millionären wollte Kallmann Wolf Wissotzky nichts weiter als ein Jude sein, und das war er in seinem Empfinden, wie in seinem Handeln.“ Er hinterließ eine Million Rubel für wohltätige Zwecke und für den Ausbau jüdischer Einrichtungen in Eretz Israel. Heute wird sein heißes „Erbe“ wie allorten auch am weltberühmten Technion in Haifa getrunken, das seine Existenz ihm mitverdankt.