

Band 4: Ly-Po

Bearbeitet von  
Dan Diner

4 Karten; Leinen mit Prägung 2013. Buch. xviii, 606 S. Hardcover

ISBN 978 3 476 02504 3

Format (B x L): 21 x 27,9 cm

Gewicht: 1699 g

[Weitere Fachgebiete > Geschichte > Geschichte der klassischen Antike > Geschichte des Judentums \(Diaspora\)](#)

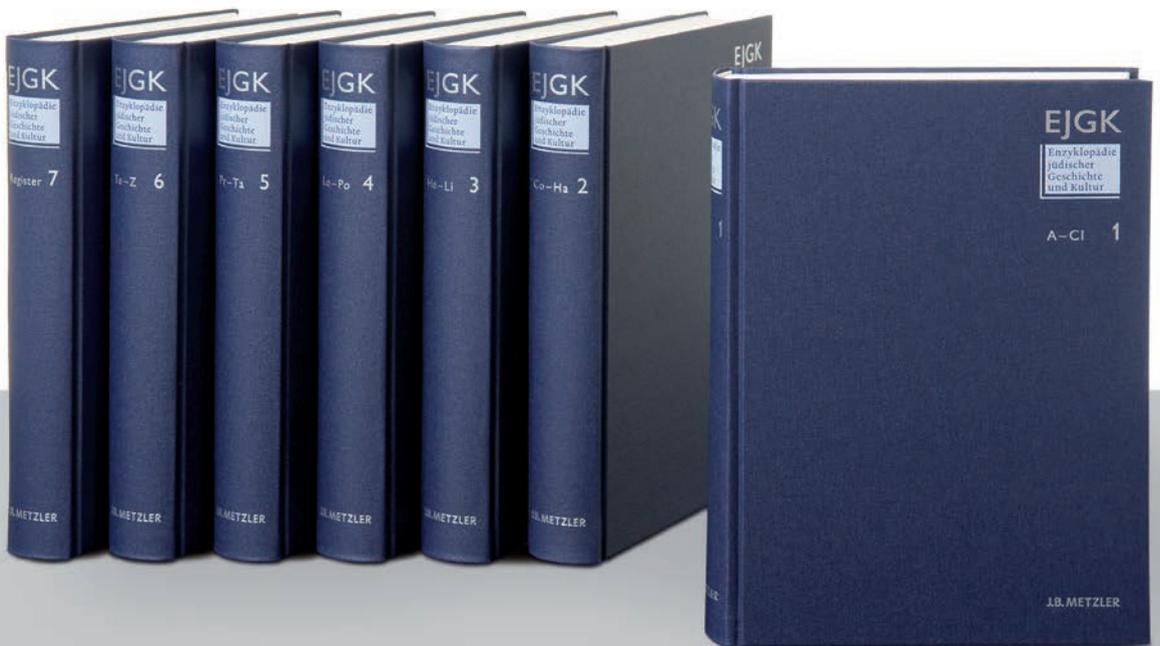
schnell und portofrei erhältlich bei

  
DIE FACHBUCHHANDLUNG

Die Online-Fachbuchhandlung [beck-shop.de](http://beck-shop.de) ist spezialisiert auf Fachbücher, insbesondere Recht, Steuern und Wirtschaft. Im Sortiment finden Sie alle Medien (Bücher, Zeitschriften, CDs, eBooks, etc.) aller Verlage. Ergänzt wird das Programm durch Services wie Neuerscheinungsdienst oder Zusammenstellungen von Büchern zu Sonderpreisen. Der Shop führt mehr als 8 Millionen Produkte.

# EJGK

Enzyklopädie  
jüdischer  
Geschichte  
und Kultur



1682

J.B. METZLER

Leseprobe

## Inhalt

2-3	Die EJGK
4-5	Autorenverzeichnis
6-17	Einführung
18-21	Artikelverzeichnis
22-47	Ausgewählte Artikel
48	Bestellmöglichkeit
49	Impressum

# EJGK

Enzyklopädie  
jüdischer  
Geschichte  
und Kultur

# Neuer Blick auf die jüdische

Von Europa über Amerika bis zum Vorderen Orient, Nordafrika und anderen außereuropäischen jüdischen Siedlungsräumen erschließt die Enzyklopädie in sechs Bänden und einem Registerband die neuere Geschichte der Juden von 1750 bis 1950.

Rund 800 Stichwörter präsentieren den Stand der internationalen Forschung und entwerfen ein vielschichtiges Porträt jüdischer Lebenswelten – illustriert durch viele Karten und Abbildungen. Übergreifende Informationen zu zentralen Themen vermitteln ca. 40 Schlüsselartikel zu Begriffen wie Autonomie, Exil, Emanzipation, Literatur, Liturgie, Musik oder Wissenschaft des Judentums. Zuverlässige Orientierung bei der Arbeit mit dem Nachschlagewerk bieten ausführliche Personen-, Orts- und Sachregister im siebten Band. Die Enzyklopädie stellt Wissen in einen Gesamtkontext und bietet Wissenschaftlern und Interessierten neue Einblicke in die jüdische Geschichte und Kultur. Ein herausragender Beitrag zum Verständnis des Judentums und der Moderne.

## Herausgeber

Die Enzyklopädie wird im Auftrag der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig herausgegeben von Dan Diner, Direktor des Simon-Dubnow-Instituts für jüdische Geschichte und Kultur an der Universität Leipzig und Professor für Europäische Zeitgeschichte an der Hebrew University in Jerusalem.

## Beirat

Marion Aptroot (Düsseldorf) • Jacob Barnai (Haifa) • Israel Bartal (Jerusalem) • Omer Bartov (Providence) • Esther Benbassa (Paris) • Dominique Bourel (Paris) • Michael Brenner (München) • Matti Bunzl (Urbana-Champaign) • Lois C. Dubin (Northampton, MA) • Todd M. Endelman (Ann Arbor) • David Engel (New York) • Shmuel Feiner (Ramat Gan) • Norbert Frei (Jena) • Saul Friedländer (Los Angeles) • Sander L. Gilman (Atlanta) • Frank Golczewski (Hamburg) • Andreas Gotzmann (Erfurt) • Michael Graetz (Heidelberg) • Raphael Gross (London/Frankfurt am Main) • Heiko Haumann (Basel) • Johannes Heil (Heidelberg) • Susannah Heschel (Hanover) • Yosef Kaplan (Jerusalem) • Cilly Kugelmann (Berlin) • Mark Levene (Southampton) • Leonid Luks (Eichstätt) • Ezra Mendelsohn (Jerusalem) • Paul Mendes-Flohr (Chicago/Jerusalem) • Dan Miron (New York) • Gabriel Motzkin (Jerusalem) • David N. Myers (Los Angeles) • Jacques Picard (Basel) • Gertrud Pickhan (Berlin) • Anthony Polonsky (Waltham, MA) • Renée Poznanski (Beer Sheva) • Peter Pulzer (Oxford) • Aron Rodrigue (Stanford) • Manfred Rudersdorf (Leipzig) • Rachel Salamander (München) • Winfried Schulze (München) • Marcos Silber (Haifa) • Gerald Stourzh (Wien) • Feliks Tych (Warschau) • Yfaat Weiss (Jerusalem) • Christian Wiese (Frankfurt am Main) • Carsten L. Wilke (Budapest) • Moshe Zimmermann (Jerusalem) • Steven J. Zipperstein (Stanford)

## Redaktion

Markus Kirchhoff (Leitung) • Philipp Graf • Ulrike Kramme • Simon Mahling • Christian Otto • Regina Randhofer • Frauke von Rohden • Philipp von Wussow • Alexandra Schröder, Alexandra Tyrolf (Assistenz)

# Geschichte und Kultur ...

Von über  
500 internationalen Fach-  
wissenschaftlern



Dan Diner (Hrsg.)  
**Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur**

Gesamtwerk in 7 Bänden inkl. Registerband  
Im Auftrag der Sächsischen Akademie der  
Wissenschaften  
herausgegeben von Dan Diner  
Ca. 4200 S., 360 s/w Abb., 42 Karten.  
Geb., Leinen mit Prägung.  
€ 1.399,65/€ (A) 1.439,20  
ISBN 978-3-476-02500-5

Das Werk kann nur komplett bezogen wer-  
den. Die Einzelbände werden automatisch  
mit Erscheinen bis auf Widerruf zum  
Fortsetzungspreis von € 199,95 geliefert.

## Editionsplan:

- Band 1:** A-Cl (Juni 2011)
- Band 2:** Co-Ha (Dezember 2011)
- Band 3:** He-Li (März 2012)
- Band 4:** Lo-Po (Oktober 2012)
- Band 5:** Pr-Ta (März 2013)
- Band 6:** Te-Z (Oktober 2013)
- Band 7:** Register (März 2014)

**Rund 500 renommierte internationale Autoren der EJGK, darunter:**

Marion Aptroot, Düsseldorf  
Kerstin Armbrorst-Weihs, Mainz  
Yaakov Ariel, Chapel Hill  
Dolores L. Augustine, Jamaica NY  
Cornelia Aust, Philadelphia

Jacob Barnai, New York  
Israel Bartal, Jerusalem  
Omer Bartov, Cambridge MA  
Steven Beller, Washington  
Gérard Bensussan, Straßburg  
Pierre Birnbaum, Paris  
Alfred Bodenheimer, Basel  
Andreas Brämer, Hamburg  
Michael Brenner, München  
Edward Breuer, Jerusalem  
Micha Brumlik, Frankfurt a. M.

Leonard Dinnerstein, Tucson AZ  
Glenn Dynner, Riverdale NY

John M. Efron, Berkeley  
Wolfgang Emmerich, Bremen  
Todd M. Endelman, Ann Arbor MI  
David Engel, New York

Anat Feinberg, Heidelberg  
Shmuel Feiner, Jerusalem  
Constantin Floros, Hamburg  
Charlotte Fonrobert, Berlin  
Norbert Frei, Jena

Yoav Gelber, Haifa  
Frank Golczewski, Hamburg  
Sylvie Anne Goldberg, Paris  
Constantin Goschler, Bochum  
Andreas Gotzmann, Erfurt  
Jan T. Gross, Princeton NJ  
Raphael Gross, Frankfurt a. M.

Malachi HaCohen, Durham  
Frank Hadler, Leipzig  
Galit Hasan-Rokem, Jerusalem  
Johannes Heil, Heidelberg  
Rachel Heuberger, Frankfurt a. M.  
John Hiden, Glasgow  
Christhard Hoffmann, Bergen  
Hans Otto Horch, Aachen

Carol Iancu, Montpellier  
Andreas Isenschmid, Berlin

Willi Jasper, Potsdam  
Robert Jütte, Stuttgart

Andreas B. Kilcher, Zürich  
Birgit Klein, Heidelberg  
Claudia Kraft, Erfurt  
Daniel Krochmalnik, Heidelberg  
Antje Kuchenbecker, Silver Spring  
Patrick Kury, Bern

Simone Lässig, Braunschweig  
Lisa Moses Leff, Washington  
Mark Levene, Southampton  
Julian Levinson, Ann Arbor MI  
Jürgen Lillteicher, Lübeck  
Hanno Loewy, Hohenems

Pawel Maciejko, Jerusalem  
Michael R. Marrus, Toronto  
Dalia Marx, Potsdam  
Doron Mendels, Jerusalem  
Dan Miron, New York  
Harvey Mitchell, Vancouver  
Amos Morris-Reich, Haifa  
David Myers, Los Angeles

Stephen N. Norwood, Oklahoma

Derek Penslar, Toronto  
Erik Petry, Basel  
Jacques Picard, Basel  
Gertrud Pickhan, Berlin  
Renée Poznanski, Beer Sheva

Anson Rabinbach, Princeton  
Stefan C. Reif, Cambridge  
Andreas Reinke, Berlin  
Dirk Rupnow, Wien

Gerhard Scheit, Wien  
Ulrich M. Schumann, Karlsruhe  
Yaacov Shavit, Tel Aviv  
Dimitry Shumsky, Jerusalem  
Marcos Silber, Haifa  
Reuven Snir, Cambridge MA  
Michael Studemund-Halévy, Hamburg

Ittai J. Tamari, München  
Enzo Traverso, Amiens  
Anthony Travis, Jerusalem

Sigrid Weigel, Berlin  
Yfaat Weiss, Jerusalem  
Stephen J. Whitfield, Lexington  
Christian Wiese, Frankfurt a. M.  
Carsten Wilke, Budapest  
Bernd Witte, Düsseldorf

Shelly Zer-Zion, Tel Aviv  
Moshe Zimmermann, Jerusalem  
Zvi Zohar, Jerusalem

## Einführung

Enzyklopädien fixieren die Zeitlichkeit des ihnen zur Bewahrung aufgetragenen Wissens. Gemeinhin entstehen sie an Schwellen sich verändernder Erkenntnis. An solchen Übergängen kumulieren sie systematisch und notwendig selektiv für erhaltenswert befundene Wissensbestände. Die *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur* (EJGK) reflektiert eine Konstellation des Wissens an einem komplexen Übergang. Seit dem großen Einschnitt der gleichsam alle jüdischen Zeiten in ihren Orbit ziehenden Katastrophe des Holocaust ist mehr als ein Menschenalter vergangen. In Anerkennung der mit diesem Ereignis verbundenen Krise des historischen Verstehens wird in der EJGK dennoch versucht, eine der Wucht des Ereignisses angemessene historisierende Perspektive einzunehmen. Die jüdische Geschichte, genauer: die Geschichten und Kulturen der Juden finden sich angesichts jener einschneidenden Zerstörung und zugleich in Abstand zu ihr auf neuer Grundlage zusammen. Eine solche Konstellation nährt die Erwartung an eine neue Kanonbildung.

Kanonbildung erscheint heute nicht zeitgemäß und die Geltung tradierter Wissensbestände steht unter Vorbehalt. So wird das Anliegen der Kanonbildung von einer allgegenwärtigen Tendenz zu kultureller Vielfalt und den mit ihr einhergehenden Deutungsmodi herausgefordert. Eine solche Tendenz untergräbt die Autorität eines wesentlich seit der frühen Neuzeit gewachsenen, wenn auch als westlich begrenzt erachteten Wissens. Damit erodiert auch der die Ansammlung von Wissen und die Gestaltung von Erkenntnis regulierende, dem neuzeitlichen Aufklärungsdenken entsprungene Leit- und Ordnungsbegriff von der Geschichte.

Die EJGK versteht sich als ein kanonisches Vorhaben postkanonischen Charakters. Sie hält an der Bedeutung von über die Zeiten erfolgten Verdichtungen von Wissenstraditionen und ihrer Verankerung in der Moderne ebenso fest, wie sie eine dekonstruierende Verfremdung dieses Wissens dort gelten lässt, wo diese einen veritablen Erkenntnisgewinn verheißt. Dass ein solcher, zwischen Tradition und nachtraditioneller Verfremdung vermittelnder Zugang für die enzyklopädische Disposition jüdischer Wissensbestände gewählt wird, ist nicht dem Einfluss des Zeitgeists geschuldet. Vielmehr entspricht er der besonderen Natur des repräsentierten Sujets. So sind die jüdi-

schen Lebenswelten Ausdruck einer eminent diasporischen Konstellation, die ihre Substanz traditionell in einer sakral geprägten Textkultur hat. Nicht nur in geographischer, auch in kulturgeschichtlicher Hinsicht wird diese diasporische Konstellation von Phänomenen räumlicher Aufhebung und territorialer Überschreitung begleitet. Diese Lebenswelten unterscheiden sich signifikant von den sie umgebenden, vornehmlich machtgestützten Mehrheitskulturen. Während letztere sich in Analogie zum geometrischen Axiom der Fläche generieren, findet die diasporische jüdische Lebenswelt das ihr entsprechende Ordnungsprinzip in der Axiomatik des ungeschützten Punktes.

### Perspektive und Erkenntnis

Der in der EJGK präsentierte enzyklopädische Kanon jüdischer Geschichte und Kultur ist Ausdruck einer komplexen Konfiguration dreier ineinander verschränkter Perspektiven: der Innensicht der jüdischen Selbstverständigung; der Außensicht mittels wissenschaftlicher Disziplinen auf das jüdische Thema; und schließlich einer über Juden und Judentum im engeren Sinn hinausweisenden Perspektive einer universellen Bedeutung jüdischer Existenz Erfahrung.

Bei der Binnensicht und der Außensicht auf den Gegenstand handelt es sich im Wesentlichen um jeweils verschieden justierte Modi der Verständigung über ein und dasselbe. Im Idealfall geht es um eine Unterscheidung zwischen existentieller Beteiligung einerseits und teilnahmsloser Beobachtung andererseits. So ist der innerjüdische Diskurs vornehmlich Reflex lebendiger jüdischer Existenz, Ausdruck beständigen Aushandelns von als obligat erachteten Emblemen der Zugehörigkeit, und dies in unterschiedlicher Nähe zu der an die Offenbarung gebundenen Tradition. Der Diskurs der Außensicht thematisiert zwar dieselben Inhalte, diszipliniert diese aber wissenschaftlich. Bei aller Differenz zwischen Beteiligung einerseits und Beobachtung andererseits, von »innen« und von »außen«, neigen beide Sichtweisen dazu, ineinander überzugehen.

Ein solcher Übergang ist die Folge von Säkularisierung. Traditionell wird jüdische Zugehörigkeit ebenso wie die lebensweltliche Regulierung

des Alltags allein auf der Grundlage des Religionsgesetzes und des ihm geltenden, sakral imprägnierten Textkorpus ausgehandelt. Mit dem Verlust transzendentaler Gewissheit kommt dem an deren Stelle sich ausbreitenden, gleichwohl wenig Sicherheit verheißenden Geschichtsdenken eine analoge Bedeutung zu. Der in der Moderne einsetzende Rekurs auf Geschichte unterhöhlt daher die Unterscheidung zwischen »innen« und »außen« mit der Folge, dass jeweils verschiedene Sprechweisen miteinander verschmelzen – die beteiligte innerjüdische Rede über Zugehörigkeit und die des akademisch disziplinierten Beobachtens derselben. Letzteres wird durch das Sprechen über Zugehörigkeit ebenso genährt, wie die wissenschaftlichen Befunde über das Jüdische ihrerseits in die jüdische Selbstverständigung eingehen.

Die dritte Perspektive, die das enzyklopädische Werk einnimmt, überschreitet die Perimeter jüdischer Geschichte und Kultur im engeren Sinne. Sie nimmt dabei jene Anteile jüdischer Existenz erfahrung in den Blick, denen eine zutiefst universelle, gleichsam anthropologische Geltung zukommt. Mittels einer solchen Existenz erfahrung wird ein besonderer Blick auf die Verwerfungen der Moderne möglich. So lässt sich die ihrer diasporischen Natur wegen fragile, durch das Axiom vom Punkt symbolisierte jüdische Konstellation als ein überaus empfindlich reagierender Seismograph in einer Epoche zunehmender lebensweltlicher Beschleunigung und der sie begleitenden krisenhaften Erscheinungen verstehen.

Das Wissen über die Existenz erfahrung der verschiedenen Judenheiten bietet sich als Arsenal universeller Erkenntnis vor allem deshalb an, weil es bereits in der Moderne jene komplexe, aus vielfältigen Anteilen komponierte Zugehörigkeit des nachmodernen Menschen vorwegnahm. Der diasporischen jüdischen Existenz war bereits in der Hochmoderne – wesentlich in der Zeit des ausgehenden langen 19. Jahrhunderts bis weit in das sich als katastrophisch erweisende kurze 20. Jahrhundert – eine Spannung inhärent: die in den jüdischen Individuen angelegte Spannung, sich als Einzelne zu Pionieren der Moderne zu verwandeln und zugleich als Angehörige des jüdischen Kollektivs sichtbar residuelle Merkmale der Vormoderne aufzuweisen. Ein solches Zusammen treffen ungleichzeitiger lebensweltlicher Modi, vielfach in ein und derselben Person, entspricht

durchaus den sich durchsetzenden nachmodernen Lagen der Gegenwart. Zugehörigkeit erstreckt sich damit auf verschiedene Lebenswelten, Kulturen und Sprachgemeinschaften. Dabei verweisen die Embleme der Zugehörigkeit auf unterschiedliche Zeitschichten der Erinnerung – eine Konstellation, wie sie von Juden in der Moderne vorweggenommen wurde.

Ausgehend von der jüdischen Existenz erfahrung in der Moderne wird in der EJGK dem Prozess der Verwandlung, Verschiebung, Verflüssigung und Auflösung von traditionellen Merkmalen der Zugehörigkeit besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Dabei wird dieser Prozess als eine sekundäre, also jüdische Zugehörigkeit bewahrende Konversion aus dem sakralen Kernbestand des Judentums in profan präformierte Lebenswelten aufgefasst. Der auf die Modi der Verwandlung gerichtete Blick konzentriert sich daher weniger auf Phänomene eines von den Zeitläuften unbeschädigt gebliebenen religiösen Selbstverständnisses als auf dessen Nachhall in post-traditioneller Zeit. Zugehörigkeit schlägt sich mithin als Anteil, Fragment und Partikel nieder. Dies entspricht der Form nach dem für Enzyklopädien ohnehin gültigen kaleidoskopischen Prinzip der ein vorausgesetztes Ganzes auflösenden alphabetischen Ordnung, wobei das leitmotivische Element der Auflösung sich auch in der Gestaltung der Lemmata selbst wiederfindet. Diese folgen weniger den Vorgaben eines eher traditionellen jüdischen Wissenskanons, sondern suchen einer Form der Repräsentation zu entsprechen, die ebenjene Phänomene der Überschreitung, Verschiebung und Verflüssigung widerspiegelt. Zwar bietet die EJGK durchaus auch solchen Einträgen ausreichend Raum, deren Bezeichnung sich mit ihrem Inhalt unmittelbar deckt. Andere Lemmata, vor allem solche, die in erster Linie Person und Werk thematisieren, mögen ihren eigentlichen Inhalt nicht auf den ersten Blick offenbaren – dies vor allem dann, wenn sie Erscheinungen der Verwandlung zu bezeichnen suchen. Gleichwohl wird damit weder ein undurchdringliches Arkanum inszeniert, noch der hinreichend informierte Benutzer vor ausgesetzt. Letzterem mag die Anlage der Lemmata einen besonderen Erkenntnisgewinn insofern bieten, als die in der Bezeichnung des Lemmas eingeschlossene Emblematik eine Verschiebung der Perspektive auf einen bislang vertrauten Gegenstand erlaubt.

### Periodisierung jüdischer Zeiten

Die EJGK präsentiert jüdische Lebenswelten betreffendes Wissen an einer Zeitschwelle des Übergangs vom 20. in das 21. Jahrhundert. Dieser komplexen Epoche des Wandels entsprechen die erkenntnisleitenden wie darstellerischen Mittel des enzyklopädischen Werks. Sie suchen in ausgleichender Weise Motive der Moderne mit jenen der Nachmoderne zu verknüpfen. Angewendet werden sie in der Präsentation des Wissens vornehmlich, wenn auch nicht ausschließlich, für den Zeitraum zwischen 1750 und 1950. Die diesen Zeitraum markierenden Jahreszahlen sind nicht von ereignisgeschichtlicher Bedeutung. Vielmehr handelt es sich um symbolische Eckdaten einer die jüdische Existenz Erfahrung in der Neuzeit umschließenden Epoche zwischen der beginnenden Emanzipation und den Ausläufern der Katastrophe. In sinnstiftende Beziehung zueinander gesetzt, verhandeln jene periodisierenden Zeit-Chiffren die Existenzgeschichte der Juden in der Moderne von ihrem Anfang wie von ihrem Ende her.

Die Chiffre 1750 steht für die zu jener Zeit eintretenden tiefgreifenden historischen Veränderungen. Sie markiert den Übergang von der Vormoderne in die Moderne. Es handelt sich hierbei im Wesentlichen um die von den spätabolutistischen Regimes Kontinentaleuropas angestoßenen Maßnahmen der »Verbesserung« der Juden, ihrer Verwandlung in »nützliche« Untertanen – um den Beginn einer von oben dekretierten Akkulturation an die ihrerseits in einem Zustand tiefgreifender Verwandlung befindlichen Mehrheitskulturen. Während es sich bei diesen spätabolutistischen Vorhaben eher um Maßgaben partieller Modernisierung handelte, die allenfalls graduelle Wandlungserfolge zeitigten, sollten die Juden durch die von der Französischen Revolution herbeigeführten einschneidenden Veränderungen mittels der deklarierten universellen Menschen- und Bürgerrechte ultimativ wie absolut zu gleichen Teilnehmern und Teilhabern am Gemeinwesen werden. Verbunden war diese Verheißung mit der Forderung nach Aufhebung der jahrhundertelangen Tradition der institutionellen jüdischen Autonomie und ihrer weit gefächerten, alle Lebensbereiche durchdringenden religionsgesetzlich gestützten Regularien. Dies war eine tiefe Zäsur – weg vom Regime vormoderner, vertikal

gerichteter korporativer Kollektivität in eine auf den Prinzipien horizontal verfasster, auf formaler Gleichheit beruhende, die Person vereinzelnde (Staats-) Bürgerlichkeit und die sie regulierende politische Ordnung. Die im Kontext der Französischen Revolution angestoßene Transformation und die von ihr ausgelösten Erschütterungen begleiteten die Juden gleichsam epochal und warfen dabei alle bekannten jüdischen Fragen der Moderne auf. Vom Westen Kontinentaleuropas ausgehend wirken sie sich auf die Kernbereiche jüdischer Lebenswelten in Mittel- und Osteuropa aus, bis nach Russland hinein. Auch im Bereich des islamischen Orients waren sie, wenn auch abgeschwächt, zu verspüren.

Die sich aus diesem Einschnitt ergebenden Folgen bestimmen wesentlich die thematische Anlage der ins Zentrum der enzyklopädischen Darstellung gerückten Zeitachse zweihundertjähriger Dauer – jene die jüdische Geschichte periodisierende Epoche zwischen Emanzipation und Katastrophe. Ob und wie die Juden als Einzelne und als Bürger, aber auch als Kollektiv in jener »jüdischen Epoche« der Moderne wirklich gleich wurden und wie die jeweilige nichtjüdische Umwelt auf jene vorgesehene und wie auch immer verwirklichte Gleichheit der Juden reagierte, gehört zu den zentralen Fragen der nationalstaatlichen Moderne.

Im Zentrum des historischen Einzugsbereichs der Zeitmarkierung 1950 amalgamiert sich die Erfahrung des Holocaust mit dem Ereignis der jüdischen Staatswerdung. In diesem Zeitenfeld bildet sich ein mehrfaches Scheitern von Emanzipationserwartungen ab – von den Maßnahmen der Rücknahme individueller Gleichheit, dem Entzug des staatsbürgerlich verfassten Schutzes der Person als Dementi universell begründeter menschenrechtlicher Versprechen bis hin zu der Katastrophe kollektiver Vernichtung. Die Chiffre 1950 verschränkt ereignisgeschichtliche Vorgänge, die vornehmlich von den Jahreszahlen 1933, 1939/1941, 1945, 1948 und 1952 bezeichnet werden – die Zeit der sich etablierenden NS-Herrschaft, den Beginn und das Ende des Zweiten Weltkriegs, verbunden mit einer zunehmend in das Zentrum des Bewusstseins rückenden Wahrnehmung der alles verschlingenden Katastrophe, die Gründung des Staates Israel und das mit Deutschland geschlossene Luxemburger Abkommen zur materiellen Wiedergutmachung.

Der von diesem Zeitenfeld aus rückwärts gerichtete Blick geht einher mit zwei sich gegenseitig verstärkenden Tendenzen der Geschichtsdeutung und den von solchen Deutungen begleiteten Wandlungen des jüdischen Selbstverständnisses: Die Existenz Erfahrung der Juden färbt die historische Rückschau auf die von der Mitte des 18. Jahrhunderts ausgehenden, im Verlauf des 19. und des 20. Jahrhunderts jeweils unterschiedlich beschädigten und letztendlich enttäuschten Emanzipationserwartungen notwendig teleologisch ein. Ebenso erfolgt kraft der Katastrophe eine (Rück-)Verwandlung von Juden, die sich im Zeichen der Moderne individualisiert hatten und staatsbürgerlich unterschiedlich weit in die jeweiligen nationalen Kulturen integriert waren, in ein nationsähnliches jüdisches Kollektiv.

Zum Verständnis des Gegenstandes jüdischer Geschichte und Kultur finden auch solche Einträge Aufnahme in die EJGK, die von ihrem neuzeitlichen Kernbestand abweichen. Dabei handelt es sich zum einen um Einträge zu Räumen und Zeiten, die im binnenjüdischen Diskurs hohen Sinn- und Deutungswert aufweisen. So steht etwa das Lemma »Diaspora« – ein griechisches Wort für eine jüdische Kondition – in erster Linie für die Konstellation der Spätantike – einer Epoche, die für die damals sich vollziehende Ablösung des Christentums vom Judentum von ebenso hoher Relevanz ist wie für die rabbinischen Verwandlungen des Judentums selbst; zudem stellt sie einen wichtigen Bezugspunkt für das moderne jüdische Selbstverständnis dar. Das Lemma »Askenas« steht für die räumliche Bewegungsrichtung eines jüdischen Mittelalters vom westlichen Europa über Mitteleuropa bis tief nach Ostmitteleuropa hinein, »Sepharad« für die spätmittelalterlich-frühneuzeitliche Existenz Erfahrung der Juden und Conversos, die von der Iberischen Halbinsel kommend in Richtung östliches Mittelmeer und schließlich in das nordwestliche Europa zogen.

Die so bezeichneten Zeiten und Räume fügen sich in die übliche Periodisierung des allgemeinen Geschichtsverlaufs ein; zugleich ist ihnen ein spezifisch jüdisches raumzeitliches Bewusstsein vor dem Hintergrund ihrer diasporischen lebensweltlichen Konstellation eigen.

Wesentliche Durchbrechungen der das enzyklopädische Werk umfassenden Periodisierungsgrenzen von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis

zur Mitte des 20. Jahrhunderts erfolgen vor allem dort, wo in der Lemmatisierung auch und gerade für das Judentum als Kanon des Sakralen eminent Außerhistorisches zu berücksichtigen ist. Dieser Kanon bestimmt bei allem Wandel auch weiterhin die jüdischen Lebenswelten in ihrem Kern. So hat die EJGK als eine der jüdischen Existenz Erfahrung verpflichtete Enzyklopädie dem Judentum in seiner sakralen Überzeitlichkeit auf der Grundlage der von der Offenbarung bestimmten Glaubenswelt und der Geltung des jüdischen Religionsgesetzes über alle historischen Zeiten hinweg angemessen Raum zu bieten.

### Themenkreise jüdischer Moderne

Das Wissenskorpus jüdischer Existenz Erfahrung in der Moderne ist in der EJGK in vier bzw. fünf verschiedene thematische Bereiche von jeweils unterschiedlicher jüdischer Konsistenz gegliedert:

- in den Bereich des *Judentums* als Gesetzesreligion und der es verwandelnden Modi von Säkularisierung und Profanierung;
- in den Bereich räumlich und ethnisch diverser *Judenheiten*;
- in den Bereich einzelner staatsbürgerlich emanzipierter, sich dem Kollektiv entfremdender jüdischer Personen bzw. Personen jüdischer Herkunft, einzelner *Juden*, im Prozess der Individualisierung;
- in den Bereich der von außen an die Juden herangetragenen Projektionen vornehmlich antisemitisierenden bis weltanschaulich antisemitischen Charakters, mithin der *Judenfeindschaft*;
- in einen weiteren, von dem Vorausgehenden sich absetzenden Bereich der Ereignis- und Wirkungsgeschichte des *Holocaust*.

Zueinander verhalten sich die unterschiedlichen thematischen Bereiche wie von einem sakralen Kern ausgehende konzentrische Kreise abnehmender Heiligkeit.

Im Zentrum alles Jüdischen steht das Judentum als Gesetzesreligion. Dem Gesetz ist göttliche Zeitlosigkeit eingeschrieben. Die das Judentum tragenden, sakral durchdrungenen Begriffswelten gelten zu allen Zeiten und über alle Räume jüdischer Existenz Erfahrung hinweg. Dabei sind sie religionsgesetzlich begründeten Anpassungen unterworfen.

Vom Kern des sakralen Kanons setzt sich ein erster Kreis von Phänomenen der Säkularisierung ab – der eigentliche, das enzyklopädische Werk der EJGK charakterisierende thematische Zusammenhang. Dabei wird zwischen zwei sich säkularisierenden Bereichen unterschieden: dem textuellen und dem institutionellen. Säkularisierungen der Textkultur setzen wesentlich zu Beginn des 19. Jahrhunderts ein mit der akademischen Verwandlung der sakralen Schriften, vornehmlich in deutscher Sprache. Diese Verwandlung, eine Art Konversion religiös fundierter Weisheit in aufgeklärtes Wissen, verdichtet sich zur Tradition der Wissenschaft des Judentums. Sie wird von einer ihr vorausgehenden geistigen, vom säkularen Denken der nichtjüdischen Umwelt beeinflussten innerjüdischen Aufklärungskultur, der Haskala, vorbereitet. Der Haskala kommt die Bedeutung einer vornehmlich intellektuellen, auf profane Bildung orientierten Bewegung einer jüdischen Selbstverwandlung in die sich ankündigende Moderne zu. Sie geht einher mit dem Einbruch der Geschichte, genauer: des historischen Denkens in die Welt der Offenbarung bzw. in die Herrschaft des Religionsgesetzes. Diese Tendenz unterspült die Fundamente des traditionellen Judentums. Die Juden treten aus dem sakralen Text heraus und in die profane Welt ein. Die damit verbundenen Erschütterungen durchziehen gleichsam leitmotivisch das jüdische Geistesleben in der Zeit danach. Dieser Transformation als einem kollektiven Akt säkularisierenden Urgeschehens wird in der enzyklopädischen Darstellung durch eine umfangreiche Zahl von Lemmata Rechnung getragen.

Parallel zur geistigen Bewegung der Transformation von Gesetz in Geschichte erfolgt räumlich ungleichzeitig eine von der jeweiligen Obrigkeit verfügte, sukzessiv realisierte Auflösung der korporativ verfassten jüdischen Gemeindeautonomie. Eine solche Säkularisierung vormals eigenständiger, dem Religionsgesetz verpflichteter Institutionen führt zu einer Schwächung der traditionellen, religiös legitimierten jüdischen Autoritäten. Dabei ist eine doppelte Bewegung zu beobachten: Im westlichen Europa, also dort, wo den Juden staatsbürgerliche Gleichheit gewährt oder eine solche in Aussicht gestellt wird, emanzipieren und akkulturieren sich die Judenheiten an und in die jeweils sie umgebenden Nationalkulturen. Dabei konfessionalisieren sich die religiösen Anteile ihres Selbstverständnisses. Im östlichen Eu-

ropa, dort, wo vornehmlich im Russischen Reich Juden in weit größerer Zahl und zudem räumlich kompakt, wenn auch nicht zusammenhängend leben, erfolgt der Verfall korporativer Institutionen, ohne dass die Folgen dieses Prozesses durch die Gewährung bürgerlicher Gleichheit und eine sie begleitende Freizügigkeit kompensiert würden. Der Niedergang des korporativen Gehäuses der jüdischen Existenz zog eine erkennbare Wandlung jüdischen Selbstverständnisses nach sich. So waren neben der Tendenz zu einer sich konstituierenden Orthodoxie auch Phänomene einer zunehmenden Ethnifizierung des jüdischen Selbstverständnisses zu beobachten. Die Blockade der Modernisierung bei gleichzeitiger Stärkung des ethnischen Selbstbewusstseins löste Entwicklungen aus, in deren Folge Juden entweder zionistischen Bestrebungen zuneigten oder in Konkurrenz dazu ihre Anerkennung als Nationalität und eine ihr entsprechende national-kulturelle Autonomie anstrebten. In der postimperialen Epoche, nach dem Ersten Weltkrieg und im Rahmen der sich vornehmlich ethnisch homogenisierenden Nationalstaaten, forderten sie auch kollektive Rechte als ethnisch-religiöse Minderheit ein oder schlossen sich – in Abgrenzung von jenen jüdischnationalen Tendenzen – individuell sozialrevolutionären Bewegungen zur Umwälzung der Gesellschaft als Ganzes an.

Die regionale, ethnische und nationale Ausdifferenzierung der Judenheiten in der Emanzipationsepoche kennt verschiedene Voraussetzungen. Dazu gehören nicht zuletzt auch die im Spätabsolutismus eingeleiteten obrigkeitlichen Maßnahmen kameralistischer »Verbesserung«; dies vor allem dann, wenn sie mit der Etablierung staatlich initiiertester Bildungseinrichtungen zum Zweck des Spracherwerbs und anderen erzieherischen Vorhaben im Dienst von Akkulturation und Integration verbunden waren. Dem davon angestoßenen Prozess jüdischer Verwandlung wird in der EJGK eine herausragende Bedeutung für den Gesamtgegenstand zugewiesen. Expliziert wird er anhand der räumlichen und kulturellen Verschiedenheit der jeweiligen Judenheiten.

Die Vielfalt der den Juden eigenen Sprachkulturen ist notorisch: Sie umfasst die sakral imprägnierte, in Kultus und Textexegese übliche Kombination des Hebräischen und Aramäischen, regionale jüdische Vernakularsprachen wie das Jiddische oder Ladino als Mittel der alltäglichen

Verständigung, die als jüdische Bildungssprachen adaptierten imperialen oder kosmopolitischen Verwaltungs-, Wissenschafts- und Literatursprachen wie das Deutsche und – daran gemessen eher schwächer – auch das Russische, im Vorderen Orient in vielfältiger Hinsicht das Arabische und als Akkulturationsprache auch das Französische. Dabei kommt dem Deutschen im 19. Jahrhundert als Sprache der Wissenschaft des Judentums, der Ausbildung von Rabbinern und der jüdischen Reformbewegung in Mitteleuropa, aber auch darüber hinaus eine gleichsam liturgische Bedeutung zu. Die sich zwischen den verschiedenen Judentheiten entwickelnden Unterschiede sind insbesondere an den Akkulturationserfolgen in den sich national transformierenden, multinational gefügten imperialen Reichsgebilden abzulesen. In diesem Prozess des Wandels und der Verwandlung kommt der verwirklichten, der in Aussicht gestellten oder aufgeschobenen Gleichheit und Gleichbehandlung für das jeweilige jüdische Selbstverständnis konstitutive Bedeutung zu.

Der dritte, vom sakralen Kern des Judentums sich weiter entfernende konzentrische Kreis bildet in der EJGK ein Cluster von Lemmata aus, das sich vornehmlich Phänomenen der Akkulturation in Verbindung mit Personen und Persönlichkeiten widmet, die einem eher individuell ausgeprägten, sich vom jüdischen Kollektiv entfernenden Selbstverständnis zuneigen. Solche Personen sind in aller Regel aus Kontexten vertiefter Säkularisierung in Verbindung mit weitgehend erfolgreich verlaufenden Vorhaben staatsbürgerlicher Emanzipation hervorgegangen. Ihre sich abschwächende jüdische Zugehörigkeit lässt sich über das religionsgesetzliche Regelwerk des Judentums und seine Markierungen kaum angemessen fassen. Um der Komplexität und Vieldeutigkeit jüdischer Zugehörigkeit in der Moderne zu genügen, wird in der EJGK nicht zuletzt aus diesem Grund auf explizite Personeneinträge verzichtet. Lemmata, die auf vermittelte Weise Personen thematisieren, bedienen sich im Titel emblematischer Motive und Formeln, die für Werk und Wirkung der Person signifikant sind. Ein solcher Zugang kommt der konzeptionellen Absicht der Enzyklopädie entgegen, die durch Säkularisierung und Profanierung eingetretenen Verwandlungen jüdischen Selbstverständnisses in der Moderne angemessen herauszustellen. Dabei wird die im Periodisierungszeitraum erkennbare Profilierung von Juden

im Bereich geistiger Leistung, vornehmlich in den Wissenschaften und Künsten, in die Nähe jüdischer Existenz Erfahrung gerückt, ohne einen solchen Zusammenhang indes kausal engzuführen.

Ein weiterer Kreis der enzyklopädischen Wissensordnung unterscheidet sich von den vorangegangenen erheblich. Recht eigentlich gehört der große Komplex von Lemmata, der ihn repräsentiert, nicht in eine kanonische Zusammenführung jüdischer Wissensbestände. Dennoch ist der Gegenstand dieses thematischen Kreises von erheblicher, gar existentieller Bedeutung. Hier ist vom Phänomen der Judenfeindschaft die Rede, die in unterschiedlichen Ausprägungen den Zeitraum von der Antike bis zum modernen Antisemitismus durchzieht. Dass dieser konzentrische Kreis auf jenen folgt, der sich mit der Herauslösung von Juden bzw. von Personen jüdischer Herkunft aus dem Kontext kollektiver Zugehörigkeit befasst, ist eine Konsequenz der Überlegung, dass Antisemitismus als moderne weltanschauliche Verdichtung eines antijüdischen Ressentiments wesentlich dazu neigt, vorgeblich unsichtbare Juden als Agenten eines internationalen jüdischen Machtstrebens zu imaginieren. In ihrer modernen Formierung als Antisemitismus nimmt die traditionelle jüdenfeindliche Einstellung die Bedeutung einer Welterklärung an, in deren Zentrum sich Vorstellungen von Verschwörung einnisten. So bedient sich der Antisemitismus der Juden und des Judentums als Folie einer Bebilderung des für die Moderne charakteristischen, indes unverstanden gebliebenen Phänomens gesellschaftlich erzeugter Komplexität. Das fehlgeleitete Verständnis der Moderne ist mit dem Aufkommen antisemitischer Bilderwelten auf das Engste verbunden – eine weit über den jüdischen Gegenstand hinausweisende Konstellation.

Der im Bild konzentrischer Kreise abnehmender Heiligkeit gefassten Systematik jüdischen Wissens entzieht sich der Themenbereich des Holocaust ebenso, wie er auf diese einwirkt. Als katastrophisches Ereignis der jüngeren Geschichte erfasst seine Tiefenwirkung auch die Modi der Repräsentation der ihm vorausgegangenen Ereigniswelten. Genau besehen steht die Darstellung der jüdischen Geschichte zwischen der Mitte des 18. Jahrhunderts und der Mitte des 20. Jahrhunderts im Bann des alles erschütternden Zivilisationsbruchs. Die EJGK sucht der Zäsur des Holocaust sowie seinem Nachhall in einer größeren

Zahl von Einträgen gerecht zu werden. Manche Einträge nähern sich den Vorgängen der Vernichtung faktographisch, andere nehmen sich der Nachgeschichte des Geschehens an, viele widmen sich Fragen seiner literarischen Repräsentation. Die Lemmata, die den Holocaust thematisieren, versuchen dem Darstellungsmodus der industriellen Vernichtung als einer ständigen Wiederholung des immer Gleichen dergestalt auszuweichen, dass sie die ikonisch gewordenen Orte der Vernichtung mit den sich in der Folge ins Gedächtnis einschreibenden Wirkungsgeschichten verknüpfen.

Die universelle Bedeutung des Geschehens findet sich zudem dadurch gewürdigt, dass auch solche Autoren mit ihren Werken lemmatisiert werden, die weder jüdisch noch jüdischer Herkunft waren, aber als humanistisch gesonnene Künstler des Wortes oder als aufgeklärte Virtuosen des Denkens es vermögen, das Ereignis während des Geschehens oder aus gegebenem Anlass danach in seiner krassen Besonderheit poetisch zu thematisieren oder intellektuell zu verarbeiten. Dies begründet ihre Aufnahme in den jüdischen Kanon.

### Mittel der Darstellung

Die EJGK zeichnet sich durch einen konzeptionell doppelten Zugriff auf ihre Themen aus. Zum einen bietet sie eine Vielzahl faktographischer Einträge zu Fragen des Judentums, zu verschiedenen Judenheiten und einzelnen Juden wie zu den von außen an Juden herangetragenen verzerrenden Projektionen antisemitischen Charakters, zum anderen bedient sie sich des Modus ikonischer Denkfiguren. Diese greifen im Unterschied zum klassischen Zuschnitt faktographischer Artikel thematisch und systematisch weiter aus und suchen dabei eher den für das jüdische Sujet in der Moderne charakteristischen dynamischen Elementen der Entgrenzung, Überschreitung und Verflüssigung von Emblemen der Zugehörigkeit Rechnung zu tragen. Für solche Lemmata zieht die EJGK wesentlich, wenn auch nicht ausschließlich, das für den Gegenstand der jüdischen Geschichte und Kultur überaus signifikante Konzept des Erinnerungsorts bzw. des *lieu de mémoire* heran. Für die Darstellung jüdischer Geschichte und Kultur entfaltet das Konzept der Erinnerungsorte insofern ein erhebliches Erkenntnispotential, als es dem für die Lebenswelten der Juden als signifikant

erachteten Axiom des Punkts im Unterschied zur Axiomatik der Fläche der nichtjüdischen Umgebungs- und Mehrheitskulturen entspricht. Hinzu tritt der nicht weniger erkenntnisfördernde Umstand, dass die Kategorie des Erinnerungsorts sich in vielen Fällen nicht nur mit einer tatsächlichen geographischen Bezeichnung deckt, sondern auch – im übertragenen Sinne von Titeln oder Begriffen als Orten der Erinnerung – zur topographischen Symbolisierung von für Juden und das Judentum ikonischen Texten Anwendung findet. Als Bezeichnung eines solchen Lemmas bietet sich ein dem Kanon jüdischer Textkultur entnommener figürlicher Titel oder eine Denkfigur emblematischen Charakters an.

Der Vorzug solcher Werk und Urheber repräsentierenden ikonischen Denkfiguren liegt darin, dass nicht nur die durch sie zunächst verdeckte Person in einen erweiterten Kontext integriert wird, sondern mit der emblematischen Wirkung der jeweiligen Denkfigur auch das mit ihr assoziierte Sinn- und Bedeutungsfeld aufgerufen wird. Assoziation und Resonanz sind Zugangsweisen, die den der jüdischen Existenzerfahrung in der Moderne eigenen Mehrdeutigkeiten und Ambiguitäten entsprechen – verbunden mit ebenjenen Phänomenen der Entgrenzung, der Überschreitung und der Verflüssigung. Ein solch verfremdender, möglicherweise irritierender Zugriff wird von der Entscheidung flankiert, bei der Benennung der Lemmata grundsätzlich auf die aus der politischen und sozialen Sprachkultur des 19. Jahrhunderts stammenden, mit dem Suffix des »-ismus« herbeigeführten Begriffswelten zu verzichten. Diese erweisen sich als zu wenig flexibel, um jene dynamischen Konstellationen des Übergangs und der ihnen eigenen Zwischenlagen angemessen zu erfassen. Eher neigen sie dazu, auf einem einmal angenommenen Erkenntniszustand zu verharren, vor allem aber Kollektivabgrenzungen zu vergrößern, zu überzeichnen und damit auch zu verschärfen. Als Begriffe, die binäre Unterscheidbarkeit insinuieren, tragen sie zum Verständnis jüdischer Geschichte und Kultur wenig bei. Dies trifft auch auf den für den Gegenstand der Enzyklopädie fundamentalen, den semantischen Welten des 19. Jahrhunderts erwachsenen Begriff Antisemitismus zu. In der EJGK wird das gemeinhin von ihm bezeichnete Phänomen der modernen Judenfeindschaft angemessener unter dem Lemma »Verschwörung« abgehandelt.

Einträge zu Denkfiguren sind also offener gehalten und den Phänomenen des Wandels zugetan – ohne dabei einer substanziellen Aussage zu entbehren. Eine solche Herangehensweise gilt auch für in den Status von Lemmata erhobene tradierte und als solche durchweg ausgewiesene jüdische Gedächtnisikonen, aber auch für solche Lemmata, die auf den ersten Blick bloß Faktisches zu präsentieren scheinen, die in ihrer Substanz aber darüber hinausreichen. Statt in die Breite reichen ihre argumentierenden Beschreibungen in die Tiefe. Zuschnitt, Reichweite und Beschränkung der Darlegung werden weitgehend von der im Lemma-Begriff angelegten Emblematik vorgegeben.

Die Gattung der emblematischen Einträge folgt insbesondere dem Modus von Erinnerungsorten. *Lieux de mémoire* und, in leichter Verschiebung des Modus, *lieux d'œuvre* vermögen ineinander überzugehen. Beiden, dem Ortsgedächtnis wie dem Textgedächtnis, wird eine emblematische Bedeutung zugeschrieben. Weil jüdische Kultur in ihren Ursprüngen wesentlich eine religionsgesetzlich gestiftete Textkultur ist, aus der Juden durch Profanierung von Schrift und Säkularisierung von Lebenswelt heraus- und in eine geschichtlich beschleunigte Zeiterfahrung eintreten, gehen Ortsbezeichnung und Textbezeichnung häufig ineinander über. Zudem entspricht das Konzept des Erinnerungsorts dem diasporisch formierten jüdischen raumzeitlichen Verständnis von Welt insofern, als es die räumlichen und damit herrschaftlich regulierten Fixierungen territorialen Charakters unterläuft. Stattdessen folgt es jener axiomatischen Vorstellung vom Punkt als der geometrischen Metapher fragiler jüdischer Existenz- erfahrung bar eines sonst in der territorialen Fläche verankerten Schutzes. Aus den verschiedenen räumlich disparaten, aber virtuell oder eher textuell miteinander verbundenen Punkten lässt die EJGK mittels der Anlage ihrer Lemmata gleichsam eine Landschaft der Erinnerung entstehen. Eine solche durch komplexe raumzeitliche Verknüpfungen gestaltete Topographie des Gedächtnisses unterläuft die dem geläufigen Geschichtsnarrativ angemessene Chronologie. So vermag der emblematische Ort einem Palimpsest gleich simultan eine Vielfalt verschiedener jüdischer Zeitschichten aufzurufen.

Bei den Erinnerungsorten topographischen Charakters werden in der EJGK Orte erster, zweiter und dritter Ordnung unterschieden. Als Erin-

nerungsorte erster Ordnung werden solche *lieux* verstanden, die dem jüdischen Gedächtnis wie selbstverständlich geläufig sind – etwa »Worms« für Raschi und seinen Talmud-Kommentar als *die* raumzeitliche Erinnerungssikone für die aschkenasisch-mittelalterliche jüdische Wissenskultur, oder »Wilna« für den dort wirkenden Gaon und seinen Einfluss auf die Gelehrsamkeit des 18. Jahrhunderts oder auch »Smyrna« für Sabbatai Zewi, den zum Islam konvertierten »falschen Messias« und seine Bewegung. Als *lieux* zweiter Ordnung erscheinen Ortsnamen, die zwar als jüdische Gedächtnisikonen nicht minder vertraut sind, aber für verschiedene Zeiten und/oder verschiedene Bedeutungs- oder Ereigniszuweisungen stehen – »Prag« etwa, ein Lemma, das traditionell und im Sinne eines *lieu* erster Ordnung von Rabbi Löw und dem von ihm erzeugten Golem zu erzählen weiß, zugleich aber in zeitlicher Verschiebung in die Moderne hinein (und dadurch als *lieu* zweiter Ordnung) auch Person und Werk Franz Kafkas aufruft.

*Lieux* dritter Ordnung sind im Unterschied zu Erinnerungsorten erster wie auch zweiter Ordnung nicht oder noch nicht von einer signifikanten Patina des Gedächtnisses überzogen, ihre Einsetzung als solche liegt aber nahe. Es handelt sich mithin um im Werden begriffene Ereignisikonen, die vornehmlich aus dem Geschehen des 19. und 20. Jahrhunderts erwachsen – so etwa die mit der Ortschiffre »Damaskus« verbundene, 1840 die damalige jüdische Welt in Atem haltende Ritualmordaffäre oder »Saloniki« mit der von jüdischer Seite angestoßenen Überlegung, die Stadt in der Folge der Balkankriege 1912/1913 zu internationalisieren, oder auch »Babi Jar« als Ort der Massenerschießung der Kiewer Juden durch deutsche Einsatzgruppen – dies aber vermittelt durch das Gedicht von Jewgeni Jewtuschenko und dessen Rezeption als Prisma des sowjetischen Diskurses über den Holocaust, oder genauer: dessen ideologisch veranlasster Vermeidung. Oder auch »Stalingrad«, das als Erinnerungsort selbstredend für die Entscheidungsschlacht des Zweiten Weltkriegs steht, aber anhand des Werks von Wassili Grossman ikonisiert wird, oder »München«, das für die Geschichte der jüdischen *Displaced Persons* auf deutschem Boden nach 1945 steht.

Das in der Enzyklopädie angewandte Konzept der *lieux de mémoire* konstruiert mithin eine Art jüdischer Topographie der Erinnerung, und dies

durchaus auch jenseits derart einschneidender Ereignisse, wie sie vor allem für die Präsentation jüdischer Erfahrungsgeschichte von Zweitem Weltkrieg und Holocaust in außergewöhnlicher Dichte naheliegen. So findet das Konzept des Erinnerungsorts auch bei signifikant lebensweltlichen Themen Verwendung. In sozialgeschichtlicher Absicht werden etwa mit dem Eintrag »New York« die vornehmlich um die Zeit der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert auffälligen Lebens- und Arbeitsformen einwandernder Juden in der dortigen Textilindustrie, den sogenannten *sweatshops*, präsentiert. Der Eintrag zum *lieu* »Bagdad« stellt neben einer kursorischen Beschreibung der Geschichte der Juden des Irak den großen Beitrag von Juden zur arabischen Musikkultur heraus.

Dem Gesamtkonzept der EJGK und der zentralen Bedeutung von Text für die jüdische Lebenswelt entsprechend, vermögen Ortsgedächtnis und Textgedächtnis ebenso ineinander überzugehen, wie sie für sich stehen können. Letzterem entsprechen Einträge zu ikonischen Autoren, die naheliegender Weise mit Titeln oder Fragmenten von Titeln emblematischer Werke versehen sind – »More Nevukhim« für Maimonides, »Bi'ur« für Moses Mendelssohn, »Divre Shalom ve-Emet« für Naphtali Wessely, »Angelus Novus« für Walter Benjamin, »Kabbala« für Gershom Scholem, »Gesetz« für Leo Strauss, oder, etwas ferner liegend, »Urteilskraft« für Hannah Arendt. Gleiches gilt für Lemmata aus den Themenfeldern Literatur, Musik, Kunst und Architektur. So wird Gustav Mahler im Lemma »Auferstehung« präsentiert, Moritz Daniel Oppenheim gilt der Artikel »Biedermeier«, die Ikone hebräischer Literatur H. N. Bialik ist unter dem Eintrag »El ha-zippor« zu finden.

### Wissensbereiche und Themenfelder

Die Lemmatastruktur der EJGK ist Ergebnis systematischen Abgleichens innerhalb des jüdischen Wissenskorpas. In diesem Prozess wurde von drei großen Bereichen jüdischen Wissens ausgegangen, die sich mit den Bezeichnungen *Text*, *Institution* und *Lebenswelt* fassen lassen. Der historischen Dynamik der Epoche des Übergangs von der Vormoderne in die Moderne folgend, legte die Lemmatisierung in einem ersten Schritt eine zunächst binär codierte Linie zwischen sakralen und

profanen Anteilen nahe. Davon ausgehend, wurden weitere sinnstiftende Linien der Unterscheidung in das Korpus jüdischen Wissens gelegt, die zur systematischen Ausdifferenzierung einer komplexen, durch vielfältige Vernetzungen charakterisierten Topographie beitragen. So wurden den drei Wissensbereichen *Text*, *Institution* und *Lebenswelt* jeweils eine Anzahl von Themenfeldern zugeordnet.

Der Wissensbereich *Text* ist zentral für eine diasporische Kultur, die durch eine innerhalb jüdischer Zugehörigkeit verbleibende Konversion gekennzeichnet ist. »Text« bedeutet sowohl Substanz wie Medium jüdischer Existenz. Demzufolge ist der Bereich Textkultur in der EJGK außerordentlich weit angelegt.

Im Zentrum dieses Wissensbereichs stehen religiöse wie weltliche Schriften. Wohl in kaum einem anderen Wissensbereich der EJGK werden die Unterscheidung von sakral und profan und die Abstufungen zwischen diesen Merkmalen derart sinnfällig. Die Lemmata des Sakralen umfassen Einträge zu den verschiedenen Korpora des Judentums – ausgehend vom zentralen Eintrag zur hebräischen Bibel (ʿTanach) über Artikel zum ʿMidrasch, zu der zusammen mit dem ʿTalmud abgehandelten Mischna bis hin zum Schlüsselcharakter aufweisenden Artikel ʿHalacha, der zudem einen Übergang zu dem Komplex von Recht und Institution öffnet. In dieses Themengebiet fallen auch Einträge zu Texten, die an der Schwelle zum Profanen stehen, so im Artikel, der der Geschichte der ʿBibelübersetzung gewidmet ist. Im Kontext von Text und Hermeneutik steht auch die Bedeutung des hebräischen Alphabets wie der alphabetischen Zahl (ʿAlef-Bet). Der materiellen Welt des ʿBuchdrucks und der durch sie beschleunigten Übergänge von der sakralen zur profanen Textkultur bis hin zum Verlags- und Zeitungswesen wird angemessen Raum gegeben. Zwischen dem Text und der vom Religionsgesetz durchdrungenen Institution vermitteln Lemmata, die Einrichtungen sakraler Wissensvermittlung (ʿTalmud tora) zum Gegenstand haben. Daran schließen die Themenfelder zur jüdischen Gelehrsamkeit an, deren Lemmata ikonische Werke, wesentliche Periodika sowie Institutionen der ʿWissenschaft des Judentums und der ihr vorausgehenden intellektuellen Kultur der ʿHaskala behandeln.

Der Prozess der Verweltlichung bildet sich nicht zuletzt in Lemmata ab, die religiöse Strö-

mungen – als durchaus paradoxe Reaktionen auf die anbrandende Moderne – präsentieren. Dies gilt für Lemmata, die den Unterscheidungen zwischen Reformjudentum (ʾReform), konservativen (ʾConservative Judaism), orthodoxen (ʾOrthodoxie) sowie den mystischen Strömungen im Judentum folgen und sich mit Phänomenen einer über den ʾChassidismus hinausgehenden Devianz wie dem ʾFrankismus, den ʾKaräern oder der ʾDönme befassen. Mit Reaktionen auf die als Zumutung empfundenen Forderungen der Moderne befassen sich auch Einträge, die Vorgängen wie etwa dem ʾBeerdigungsstreit oder dem ʾHamburger Tempelstreit gelten. Prozesse der Säkularisierung und Modernisierung werden auch deutlich in den Lemmata, die die Welt der jüdischen Bildungskultur (ʾBildung, ʾBürgertum) sowie die Etablierung von Einrichtungen einer zeitgemäßen Gelehrsamkeit darstellen – auch und gerade in der Neuen Welt (ʾHebrew Union College, ʾYeshiva University, ʾBrandeis University) und in Palästina/Israel (ʾHebräische Universität, ʾWeizmann Institute).

In den Zusammenhang des Sakralen gehört auch das Verhältnis von Judentum und Islam, das in Einträgen beschrieben wird, die den Institutionen und lebensweltlichen Konstellationen der Existenz Erfahrung von Juden unter den Muslimen gelten (ʾAhl al-kitāb, ʾDhimmah) und damit einhergehende Formen letztlich textueller gegenseitiger Beeinflussung beider Kulturen beschreiben (ʾKalām, ʾFalsafah). Für das 19. Jahrhundert tritt die Würdigung der Beschäftigung mit dem Islam durch herausragende Persönlichkeiten des Reformjudentums wie Abraham Geiger (ʾKoran) oder den Nestor islamwissenschaftlicher Gelehrsamkeit Ignaz Goldziher (ʾMuhammedanische Studien) hinzu.

Zum Themenbereich Text und Textkultur gehören ganze Cluster von Lemmata, die sich literarischen Werken und Autoren von ikonischem Rang in der jüdischen Tradition zuwenden. Sie diversifizieren sich nach Gattung, Motiven, Räumen, Sprachen und literarischen Strömungen. Diesen Einträgen, darunter die zahlreichen nach Titeln oder Titelkomponenten bezeichneten Lemmata, kommt gemäß der Konzeption der Enzyklopädie in besonderem Maß die Aufgabe zu, die als Verschiebung und Verflüssigung von Emblemen der Zugehörigkeit bezeichneten Phänomene von Säkularisierung und Profanierung zu thematisieren.

Eine ähnliche Absicht ist mit den Themenfeldern Philosophie und Theorie verknüpft. Um ihre zentralen Einträge (ʾPhilosophie, ʾTheorie) versammeln sie zahlreiche weitere Lemmata (etwa ʾDekonstruktion, ʾDenkstil, ʾPhänomenologie, ʾPsychoanalyse), in denen sich auch jüdische Erfahrung und jüdisches Wissen in universale Erkenntnis überträgt.

Darüber hinaus sind auch den im weiteren Sinn textuellen, künstlerischen und medialen Ausdrucksformen wie den bildenden Künsten, dem Theater, der Musik sowie Film und Radio eigene Themenfelder gewidmet. Lemmata wie ʾArchitektur und ʾFotografie, ʾBroadway und ʾHabima, ʾBadkhn und ʾKantor oder ʾHollywood geben dem spezifischen jüdischen Beitrag in der materiellen und darstellenden Kultur ebenso Raum wie den Formen der Verwandlung vom Jüdischen ins Allgemeine.

Der zweite große Wissensbereich der EJGK ist den *Institutionen* des Judentums und der Judenheiten in ihren jeweiligen Umwelten von Recht und Politik gewidmet. Auch hier steht der Übergang von sakral imprägnierten in profane Phänomene im Vordergrund der lemmatisierenden Anordnung. Ausgangspunkt ist das Themenfeld der jüdischen ʾAutonomie und ihrer charakteristischen Ausdrucksformen und Institutionen. Zentral sind hier die Reglements der Vormoderne mit ihren weitgehend religionsgesetzlich bestimmten Körperschaften von Rechtsetzung und Rechtspflege sowie die nach außen, an die jeweilige Obrigkeit gewandten Einrichtungen der Fürsprache (ʾBann, ʾBet din, ʾKahal, ʾShtadlanut).

Der Ablösung der Autonomie in der Ära der ʾEmanzipation widmet sich zunächst ein Themenfeld, das vorwiegend dem rechtlichen Status von Juden gilt. Lemmata wie ʾToleranzpatent oder ʾSanhédrin sind den initialen Ereignissen gewidmet; Einträge wie ʾPaulskirche, ʾDuma, ʾSejm behandeln signifikante Orte der Emanzipation, es werden aber auch skandalisierende Ereignisse der Ära thematisiert wie der ʾBerliner Antisemitismusstreit und die ʾDreyfus-Affäre; das Lemma ʾMinderheitenrechte gilt der rechtlichen Lage der Judenheiten in den neuen Nationalstaaten nach dem Ersten Weltkrieg.

Mit der Perspektive der äußerlichen Rechtsetzung korrespondiert ein weiteres, der modernen politischen Erfahrung wie auch der jüdischen Politik gewidmete Themenfeld. Dabei geht es

zum einen um stärker den jeweiligen regionalen Kontext in den Blick nehmende Lemmata (etwa  $\uparrow$ Ansiedlungsrayon) sowie signifikante Orte der Migration ( $\uparrow$ Bremerhaven,  $\uparrow$ Ellis Island), zum anderen um jüdische politische Organisationen und Parteien wie den  $\uparrow$ Central-Verein oder den  $\uparrow$ Bund. Hieran schließt das Themenfeld Diplomatie an, das dem Engagement für jüdische Belange in der Sphäre internationaler Politik gilt. Die modernen Formen der Fürsprache etablierten sich als Phänomene lebensweltlicher Säkularisierung und Modernisierung zuerst in Gestalt der Tätigkeit sich selbst ermächtigender Notabeln, um sich alsbald den Formen des Engagements international wirkender jüdischer Organisationen anzuverwandeln und eine Art jüdischer diplomatischer Tradition auszubilden. Einen solchen Übergang bildet das Lemma zum  $\uparrow$ Board of Deputies ab, während der Eintrag  $\uparrow$ Alliance israélite universelle jener Institution gilt, die jüdisches diplomatisches Engagement im 19. Jahrhundert geradezu emblematisch verkörpert. Den Rahmen bildete die Große Politik, deren Verfahrensweisen im Zeitalter der Balance es jüdischen Vertretern erlaubte, auf Kongressen und Konferenzen ihre Belange vorzutragen ( $\uparrow$ Wiener Kongress,  $\uparrow$ Berliner Kongress). Im 20. Jahrhundert, nach dem Ersten Weltkrieg und angesichts einer zunehmenden nationalstaatlichen Parzellierung der internationalen Politik, wurden die Grenzen einer derartigen nichtstaatlichen Interessenvertretung offenkundig. Innerhalb dieses Kontexts der jüdischen Politik und Diplomatie wird auch die zionistische Bewegung verortet. Ihre Gründerfigur Theodor Herzl wird mit seiner literarischen Vision  $\uparrow$ Altneuland lemmatisiert, wesentliche Debatten der zionistischen Kongresse werden unter ihrem Gründungs- und Erinnerungsort  $\uparrow$ Basel abgehandelt.

Die Lemmata des Wissensbereichs Institution, Recht und Politik nehmen sich analog zu der diasporischen Konstellation jüdischer Lebenswelten denkbar vieler kulturgeographischer Bereiche an – und dies unabhängig von der jeweiligen Anzahl der dort lebenden Juden. So wird etwa den Juden des islamischen Orients in der Kernzeit 1750–1950 – in Einträgen zu ihrem rechtlichen Status wie zu ihrer Lebenswelt (z. B.  $\uparrow$ Millet) – eine hohe Bedeutung zuerkannt, auch wenn sie im Vergleich zu den damaligen aschkenasischen Judenheiten in demographischer Hinsicht eher von geringerer Bedeutung sind.

Der dritte große Wissensbereich der EJGK umfasst Phänomene der *Lebenswelt*. Jüdische Alltagskulturen weisen auch im Prozess zunehmender Verweltlichung eine starke Bindung an das Sakrale auf; in gewisser Hinsicht sind sie Gefäße der Traditionsbewahrung. Dem gelten die weit angelegten Themenfelder zu Alltag, Ritus und Sakralität. Die Spannung zwischen Religionsgesetz und sich profanierender Lebenswelt wird in diesem Zusammenhang von Einträgen ausgelotet, die sich mit Fragen der  $\uparrow$ Frömmigkeit, des Speisegesetzes ( $\uparrow$ Kashrut), des Ritus des  $\uparrow$ Schächstens, der  $\uparrow$ Liturgie und des  $\uparrow$ Kalenders bis hin zu *rites de passages* wie der  $\uparrow$ Beschneidung, der  $\uparrow$ Bar/Bat-Mizwa, der  $\uparrow$ Eheschließung sowie den Regularien von Bestattung und der mit ihrer Durchführung betrauten heiligen Gesellschaften befassen.

In systematischer Nachbarschaft zu diesen Themenfeldern werden unter dem Begriff der  $\uparrow$ Meḥiḏa, der synagogalen Schranke, Fragen des Geschlechts bzw. der Geschlechterdifferenz behandelt. Der traditionell patriarchalisch aufgeladene religionsgesetzliche jüdische Kanon fordert ein zeitgenössisches enzyklopädisches Projekt insofern heraus, als es die im Zeichen des Themenfelds Gender/Geschlecht stehenden Artikel thematisch von traditionellen, auf die Weiblichkeit fixierten Festlegungen zu lösen sucht und sie durch die Einbeziehung von Themen männlicher Körperlichkeit erweitert. Diesem Themenfeld sind Artikel zugeordnet, die sich mit geschlechtsspezifischen Zuschreibungen, etwa durch die rituellen Maßgaben der  $\uparrow$ Kleiderordnung, und mit Fragen der Frauenbildung ( $\uparrow$ Bais Yaakov,  $\uparrow$ Hochschule für Frauen) und der Frauenorganisationen ( $\uparrow$ Jüdischer Frauenbund) befassen.

Jenseits der rituellen Bedeutung von Körperlichkeit werden Phänomene des  $\uparrow$ Sports behandelt. Dabei werden unterschiedliche, in den jüdischen Lebenswelten auffällige Sportarten berücksichtigt, vornehmlich solche, denen in migrantischer Umgebung der Charakter sozialer Aufstiegsrituale zukommt – etwa  $\uparrow$ Boxen und  $\uparrow$ Baseball in den Vereinigten Staaten oder  $\uparrow$ Fußball in Europa. Auch das um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert gepflegte kollektive, zur Nationalisierung der Juden beitragende Turnen und die Etablierung jüdischer Sportvereine ( $\uparrow$ Bar Kochba Berlin) sowie der später platzgreifende Kult um herausragende Sportler und Sportlerinnen werden aufgegriffen.

Ein weiteres Themenfeld bilden Berufe und Professionen. Auch dieses folgt einem an einer binären Unterscheidung orientiertem Auswahlprinzip – hier der zwischen vormodernen und modernen Formen des Produzierens, Wirtschaftens und Vermittelns. So stehen Lemmata offen oder mittels *lieux* verdeckt für <sup>7</sup>Handwerk und Handel, für <sup>7</sup>Hoffaktoren und <sup>7</sup>Bankiers, für <sup>7</sup>Hausierer und <sup>7</sup>Uhrmacher, für Pächter (<sup>7</sup>Pacht) und Gutsverwalter, für die Diamanten- und Textilindustrie (<sup>7</sup>Antwerpen, <sup>7</sup>Łódź), für das <sup>7</sup>Eisenbahnwesen und die <sup>7</sup>Warenhäuser – aber auch für andere auffällige Berufe, Funktionen und Rollen.

\*

Die im Auftrag der Sächsischen Akademie der Wissenschaften im Rahmen des Leipziger Simon-Dubnow-Instituts für jüdische Geschichte und Kultur erarbeitete *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur* lehnt sich konzeptionell an dessen unter der Direktorenschaft des Herausgebers entwickelte Forschungsagenda an, jüdische Geschichte als einen integralen Bestandteil der allgemeinen Geschichte zu verstehen. Auf diese Weise kann sichtbar gemacht werden, welches Potential historisch angeleiteter Erkenntnis dem jüdischen Sujet als solchem innewohnt. Tatsächlich erweist es sich auch für andere historische Gegenstände als eine epistemische Sonde, mittels derer die Zeit über sich selbst Auskunft geben kann. Zu guter Letzt versteht sich das Unternehmen der EJGK auch als ein Projekt, den gegenwärtig erreichten Stand der Jüdischen Studien nicht nur abzubilden, sondern ihnen auch eine Entwicklungsrichtung vorzuschlagen.

Die EJGK ist ein deutschsprachiges Vorhaben. Gleichwohl ist sie ein internationales Projekt. Eine solche Orientierung erwächst nicht nur aus der weiten akademischen Vernetzung seines Gegenstands, sondern ist auch und vor allem der Natur der Sache geschuldet. So sind Autorinnen und

Autoren aus den verschiedensten Wissenschafts- und Sprachkulturen an dem Werk beteiligt – vor allem aus Deutschland, Israel und den Vereinigten Staaten.

Die EJGK ist ein originäres Werk. Frühere Enzyklopädien jüdischen Wissens werden in ihr nicht fortgeschrieben. Indes zehrt sie bei aller postkanonischen Innovation von der großen Tradition jüdischer Enzyklopädiekultur in der Moderne, die in der Weimarer Zeit in der deutschsprachig konzipierten, wegen der Weltwirtschaftskrise und der NS-Herrschaft nur teilweise realisierten *Encyclopaedia Judaica* kulminierte. Sie konnte in den 1970er Jahren in Jerusalem in englischer Sprache vollendet werden und sie gilt unbestritten, seit jüngstem in neuer Auflage, als die große jüdische Enzyklopädie.

Die EJGK bescheidet sich mit einer verhältnismäßig geringen Zahl von ca. 800 Artikeln unterschiedlichen Zuschnitts und Umfangs, der auch deren jeweiligen Rang widerspiegelt (Schlüsselartikel, Dachartikel, Einzelartikel), in sechs Bänden sowie einem Registerband. Die Lemmataliste und die inhaltlichen Zielvorgaben für die Artikel wurden von der wissenschaftlichen Redaktion des Akademieprojekts »Europäische Traditionen – Enzyklopädie jüdischer Kulturen« der Sächsischen Akademie zu Leipzig am Simon-Dubnow-Institut unter der Leitung des Herausgebers erarbeitet. Der Redaktion oblag auch das Redigieren und Lektorieren der Artikel in engem Zusammenwirken mit dem Herausgeber und den ca. 450 Autorinnen und Autoren, des Weiteren auch die Auswahl der Abbildungen und die inhaltliche Vorbereitung der Karten. Die redaktionellen Arbeiten erfolgten zudem in enger Abstimmung mit dem Verlag.

Der Herausgeber ist der Redaktion in ihrer Professionalität, Sachkunde wie ihrem Engagement für das gemeinsame Projekt zu großem Dank verpflichtet.

Dan Diner

Im Frühjahr 2011



**G**

Geburt • Gegenwartsarbeit • Geist der Utopie • Geldhandel • Geldwesen • Genf • Genisa • Genozid • George-Kreis • Germania Judaica • Germanomanie • Gesamtarchiv • Geschichte • Gesellschaft für jüdische Volksmusik • Gesetz • Gestalt • Goldbergs, the • Golem • Gottesidee • Grammophon • Groshnbibliothek • Gruppe 47

**H**

Haaretz • Ha'avara-Abkommen • Habima • Hadassah • Hakham Bashi • Hakoah Wien • Halacha • Halukka • Ha-Maggid • Hamburg • Hamburger Tempelstreit • Ha-Me'assef • Handwerk • Harbin • Haskala • Ha-Tekufa • Ha-Tikwa • Hausierer • Hay-Note • Haynt • Hebräerland • Hebräisch • Hebräische Universität • Hebräisch-orientalischer Melodien-schatz • Hebrew Union College • Helvetik • Hep-Hep-Krawalle • Hevra Kaddisha • Hilfsverein der deutschen Juden • Hilsner-Affäre • Hiob • Hiroshima • Historiographie • Historische Kommissionen • Hochschule für die Wissenschaft des Judentums • Hochschule für Frauen • Hoffaktoren • Hollywood • Holocaust • Hoveve Ziyon • Humor

**I**

Iaşi • Ikkarim • Ikonologie • Institut für Sozialforschung • Institute of Jewish Affairs • Inzikhist • Ish ha-Halakha • Israel • Israelitische Allianz zu Wien • Israelitischer Landeskongress

**J**

Jabłonna • Jahreslauf • Januar-Aufstand • Jargon-Bühne • Jazz • Jeckes • Jedwabne • Jew Bill • Jewish Chronicle • Jewish Historical Society of England • Jewish Social Studies • Jiddisch • Jischuw • Jodensavanne • Johannesburg • Joint Distribution Committee • Jud Süß • Judenfeindschaft • Judenforschung • Judenfrage • Judenmission • Judenrat • Judenzählung •

Jüdische historisch-ethnographische Gesellschaft • Jüdische National- und Universitätsbibliothek • Jüdische Partei • Jüdische Rundschau • Jüdischer Frauenbund • Jüdischer Verlag • Jüdischer Weltkongress • Jüdisches Antifaschistisches Komitee • Jüdisches Historisches Institut • Jugendstil

**K**

Kabarett • Kabbala • Kaddisch • Kadosh • Kahal • Kaiserjuden • Kalām • Kalender • Kaminski-Theater • Kantonisten • Kantor • Karäer • Kashrut • Kasztner-Affäre • Ka-Tzetnik • Khurbn • Kielce • Kindertransporte • Kino • Kischinjow • Klage • Klassenbewusstsein • Kleiderordnung • Klezmer • Kohelet Musar • Kol Nidre • Kolonisation • Komintern • Kommentar • König Lear • Konversion • Koran • Kosaken-Verfolgungen • Kosmopoliten • Kowno • Kožo shel Yud • Krakau • Kritik • Kubismus • Kulturbund Deutscher Juden • Kulturphilosophie • Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg • Kulturzionismus • Kunst • Kunstwart-Debatte • Kupferhaus • Kuzari

**L**

Ladino • Landjuden • Lebensgeschichte • Lebensphilosophie • Leipzig • Lemberg • Leo Baeck Institute • Levi's • Levittown • Liblice • Liliom • Lissabon • Literatur • Liturgie • Litwaken • Livorno • Łódź • London • LTI (Lingua Tertii Imperii) • Luftmensch • Luxemburger Abkommen • Lyrik

**M**

Ma'ase Tuviya • Madagaskar-Plan • Magdeburger Recht • Magnum • Maigesetze • Manhattan Project • Mantua • Maqam • Marienbad • Marrakesch • Marranismus • Märtyrer • Marx Brothers • Maschhad • Maskila • Maskilim • Masse • Mathematik • Matthäuspension • Mayufes • Mäzene • Medizin • Megalle Temirin •

Meḥiza • Mekka • Melbourne • Melläh •  
 Melting Pot • Menora • Menschenrechte •  
 Messianismus • Meta-Rabbis • Metropolis •  
 Metz • Mexico-Stadt • Midrasch • Mikwe •  
 Militär • Millet • Mimesis • Minderheiten-  
 rechte • Minhag • Misrach • Misrachim •  
 Misuk • Mittelmeerstil • Mityawnim •  
 Mizwot • More iudaico • More Nevukhe  
 ha-Zeman • More Nevukhim • Morgenthau  
 Commission • Mortara-Affäre • Motke •  
 Muhammedanische Studien • München •  
 Musa Dagh • Musar • Museen • Musik •  
 Muskeljuden • Mystik

## N

Nalewki-Straße • Namensgebung • Nansen-  
 Pass • Nasi • Nathan • Nationalismus •  
 Nationalitätenfrage • Nationalräte • Neolog •  
 Neo-Orthodoxie • Neukantianismus •  
 New Deal • New School for Social Research •  
 New York • Nichtjüdischer Jude • Niggun •  
 Novemberpogrom • Numerus clausus •  
 Nürnberg

## O

O.R.T. • Odessa • Offenbach Archival Depot •  
 Offene Gesellschaft • Operette • Opojaz •  
 Orgel • Orient • Orient, der • Orthodoxie •  
 Ost und West • Oyneg Shabbes

## P

Pacht • Pacific Palisades • Palästina-Amt •  
 Palestine Orchestra • Panzerkreuzer Potem-  
 kin • Paria-These • Partisanen • Paulskirche •  
 Pesev-Protest • Pfeffermühle • Phänomeno-  
 logie • Philanthropie • Philanthropin •  
 Philosophie • Physiognomik • Pilegesh •  
 Pinkasim • Piscator-Bühne • Piyut • Pletsl •  
 Pluralismus • Pogrom • Politische Religionen •  
 Polnisch • Polytonalität • Pomul verde •  
 Porzellanaffen • Posen • Prag • Predigt •  
 Preußisches Judenedikt • Privileg • Prophetie •  
 Protestantisierung • Protokolle der Weisen  
 von Zion • Psychoanalyse • Purimspiel

## Q

Querido

## R

Rabbinat • Rabbinerin • Rabbiner-  
 konferenzen • Rabbinerseminar für das  
 orthodoxe Judentum • Radio • Rasse •  
 Rassvet • Räterepublik • Ravensbrück •  
 Realismus • Reb Henokh • Recife •  
 Re-Education • Reform • Regietheater •  
 Reichsbund Jüdischer Frontsoldaten •  
 Reichsrat • Reichstag • Reichsvertretung  
 der Deutschen Juden • Reine Rechts-  
 lehre • Reiterarmee • Relativitätstheorie •  
 Religionsphilosophie • Renaissance •  
 Renegaten • Reporter • Résistance •  
 Responsen • Restitution • Reue • Rhapsody  
 in Blue • Rhodos • Riegner-Telegramm •  
 Riga • Risorgimento • Ritualmord • Roman •  
 Romancero • Rosenberg-Prozess •  
 Rote Armee • Rote Kapelle • Rothschilds •  
 Rotwelsch • Russisch

## S

Sachplakat • Safed • Säkularisierung • Salon •  
 Saloniki • Salzsäule • Sanhédrin • S'Brent •  
 Schabbat • Schach • Schächten • Schanghai •  
 Schänke • Scheunenviertel • Schira •  
 Schlemihl • Schmonzes • Schoa • Schocken-  
 Bücherei • Schöpfung • Schtetl • Schwarz-  
 bard-Prozess • Schwarzbuch • Screwball •  
 Second Avenue • Sejm • Selbstbildnis •  
 Selbsthass • Semitistik • Sepharad • Sepha-  
 radim • Sepulkralkunst • Sexualforschung •  
 Shekhina • Shema • Shtadlanut • Shylock •  
 Sibiryä • Silbertablett • Skamander •  
 Sklavenhandel • Slánský-Prozess • Smyrna •  
 Sobibór • Sonett • Sonntagskreis • Sozial-  
 forschung • Soziologie • Spielmacher • Sport •  
 Sprache • Sprachenkonferenz • Sprachkritik •  
 Staatsangehörigkeit • Stalingrad • Statistik •  
 Stern der Erlösung • Stimmungslandschaft •  
 Struma • Sulamith • Sünde • Superman •  
 Synagoge

**T**

Tafsīr • Talmud • Talmud tora • Tanach •  
 Tancred • Tanger • Tansman-Akkord • Tanz •  
 Tarbut • Tauwetter • Technion • Tekhelet •  
 Tel Aviv • Telegraphie • Tempel • Teshuva •  
 Tewje • Theorie • Theresienstadt • Tiberias •  
 Tikkun olam • Tin Pan Alley • Tish'a be-Av •  
 Tkhinnes • Tłomackie-Synagoge • Tod •  
 Todesfuge • Todesmärsche • Tohuwabohu •  
 Toledo • Toleranzpatent • Toraschmuck •  
 Totenbuch • Tractatus theologico-politicus •  
 Transit • Transportwesen • Trauma •  
 Treblinka • Triest • Tugendbund • Tunis •  
 Tur Malka • Turiner Gruppe • Typographie •  
 Typus

**U**

Überseehandel • Übersetzung • Uhrmacher •  
 Ultraorthodoxie • Ungarisch • Universitäten •  
 Uranium • Urlinie • Urteilskraft

**V**

Vaudeville • Venedig • Verbesserung •  
 Verbindungen • Verein für Cultur und  
 Wissenschaft der Juden • Verein jüdischer  
 Hochschüler Bar Kochba Prag •  
 Vergleichende Musikwissenschaft •  
 Verlagswesen • Verschwörung • Vichy •  
 Vierjahressejm • Völkerpsychologie • Völker-  
 recht • Volksfront • Volksmusik • Voskhod

**W**

Wadi Salib • Wahlverwandtschaften • Waren-  
 häuser • Warschau • Weintraub Syncopators •  
 Weizmann Institute of Science • Weltbühne •  
 Weltende • Welttheater • Werkbundsiedlung •  
 Wien • Wesensdebatte • West Side Story •  
 Westerbork • Westminster • White Christmas •  
 Wien • Wiener Kongress • Wiener Library •  
 Wilna • Wilnaer Truppe • Wirklichkeit der  
 Hebräer • Wissenschaft • Wissenschaft des  
 Judentums • Wissenschaftslogik • Wissens-  
 soziologie • Witebsk • Witz • Wolkenbügel •  
 Word • World Union for Progressive  
 Judaism, the • Worms • Wunderrabbi

**Y**

Yad Vashem • Yankele • Yentl • Yeshiva Uni-  
 versity • Yidishland • YIVO • Yung Yidish

**Z**

Zahl • Zakhor • Ze'ena u-Re'ena • Zedaka •  
 Zeit • Zeitungswesen • Zensur • Zentralrat  
 der Juden in Deutschland • Zeremonial-  
 gesetz • Zeugenschaft • Zikhroynes •  
 Zimtläden, die • Zion • Zitat • Zivilisation •  
 Zwölfertonmusik • Żydokomuna

## Autonomie

Unter jüdischer Autonomie wird die Selbstverwaltung jüdischer Gemeinschaften innerhalb ihrer nicht-jüdischen Umwelt in Antike, Mittelalter und früher Neuzeit verstanden. Autonomie impliziert die Anerkennung des besonderen religiösen, rechtlichen, organisatorischen, sozialen und kulturellen Status der Juden durch die jeweilige Obrigkeit. In Mittelalter und früher Neuzeit wurde sie jüdischen Gemeinden seitens der Landes- und Schutzherrschaft gewährt, um im Gegenzug die Zahlung der verlangten Abgaben sicherzustellen. Der »heiligen« jüdischen Gemeinde (*kehilla kedusha*) galt Autonomie als erstrebenswert, da sie eine innere Organisation ermöglichte, die das Leben gemäß den religiösen Vorschriften (ʔHalacha) gewährleistete (ʔKahal). Die vormodernen autonomen, selbstverwalteten jüdischen Gemeinden, die als Territorialkorporationen nach außen ihre Interessen vertraten, begannen sich seit der Mitte des 18. Jahrhunderts unter dem Einfluss und Druck des spätabolutistischen Zentralstaats sowie der Französischen Revolution und ihrer Folgen aufzulösen. Der Verlust vormoderner Formen jüdischer Autonomie entspricht in vielerlei Hinsicht der jüdischen Erfahrung der Herausforderungen der Moderne.

1. Vormoderne
  - 1.1 Ursprünge im Altertum
  - 1.2 Interne Regelungsfreiheiten
  - 1.3 Übergemeindliche Zusammenschlüsse
2. Moderne
3. Historiographie

### 1. Vormoderne

#### 1.1 Ursprünge im Altertum

Jüdische Selbstverwaltung findet sich seit dem Altertum in unterschiedlicher Ausprägung in den Ländern der ʔDiaspora. Auch im Land Israel (Palästina) lebten Juden seit dem Verlust eines eigenen jüdischen Staats unter den Bedingungen weitgehender Autonomie, so unter den Persern, in den Diadochen-Reichen, im römischen wie byzantinischen Reich und unter muslimischer Herrschaft.

Die Selbstverwaltung jüdischer Gemeinden wies in der Antike im Wesentlichen zwei Formen auf: Zum einen handelte es sich um autonome Institutionen, wie sie in hellenistischen Städten verbreitet waren. Hier hatten die jüdischen Bewohner einen Status inne, aufgrund dessen sie den Bürgern der Polis rechtlich gleichgestellt waren (*isopoliteia*). Die Selbstverwaltung dieser Gemeinden setzte sich unter der Herrschaft des Römischen Reichs fort und bildete

die Grundlage autonomer Körperschaften, wie sie in der aschkenasischen Diaspora während des Mittelalters und bis in die frühe Neuzeit üblich waren. In Palästina unter römischer Herrschaft war das Patriarchat bis zu dessen Aufhebung im 5. Jahrhundert als Vertretung der jüdischen Bevölkerung durch die Obrigkeit anerkannt. Auch im vorislamischen Ägypten bestand ein von der Obrigkeit anerkannter übergemeindlicher Zusammenschluss mit einem Ethnarchen an der Spitze.

Zum anderen sind für das Altertum autonome Institutionen charakteristisch, wie sie sich in Babylonien entwickelten und unter der parthischen, sassanidischen und muslimischen Oberhoheit herausbildeten. Diese erkannten jeweils den *Resh Galuta* (Exilarch), der den Rang eines Staatsbeamten genoss, als höchsten Repräsentanten aller Juden in ihrem Herrschaftsbereich an. In den islamischen Ländern setzte sich diese Tradition fort. Familien aus der wirtschaftlichen wie rabbinischen Elite hatten Führungspositionen inne und trugen die Titel *Resh Galuta*, *Gaon* und *Nagid*.

#### 1.2 Interne Regelungsfreiheiten

Von der Antike bis in die frühe Neuzeit umfasste jüdische Autonomie, abgesehen von jenen Bereichen, die sich die jeweilige Obrigkeit vorbehielt, Gesetzgebung, Gerichtswesen und in begrenztem Maß ausführende Gewalt. Die jüdischen Gemeinschaften unter muslimischer wie christlicher Herrschaft erfreuten sich weitgehender Rechtsautonomie: Fußend auf den rabbinischen Gerichten (ʔBet din), fällten sie ihre Entscheidungen nach dem jüdischen Religionsrecht (ʔHalacha). Die Gemeinschaften gaben sich ihre eigenen Gesetze (*takkanot*) auf der Ebene einzelner Gemeinden (*kehillot*), Bezirke oder überkommunaler Zusammenschlüsse und sorgten für die Durchsetzung ihrer Beschlüsse mittels religiös legitimierter Strafanandrohung wie den Ausschluss aus der Gemeinschaft (*herem*, ʔBann) oder die Ächtung (*niddui*). Die autonomen Gemeinden sorgten für den Unterhalt jüdischer Gebetsstätten und Friedhöfe; sie trieben Steuern ein sowohl im Auftrag der Obrigkeit (Kopfsteuer) als auch für eigene Belange zum Unterhalt von Dienstleistungen sowie für die Interventionen beim Regenten (Fürsprache, ʔ*shtadlanut*) und sonstigen Maßnahmen, die zum Erhalt ihrer Gemeinschaft erforderlich waren.

Eine solche diasporische Souveränität der Juden hatte verbindlichen Charakter. Wie die Angehörigen anderer Körperschaften der Vormoderne gehörten auch die Mitglieder der jüdischen Gemeinschaft einer

geradezu als gemeinsamer Körper verstandenen Verbindung an. Wer aus der Gemeinschaft ausschied (entweder durch Konversion oder durch Tod), galt als ein amputierter Körperteil. Diese Verbindung, der etwas Mystisches eigen war, wurde als heilig erachtet. Die jüdische »heilige Gemeinde« (*kehilla keduscha*) war mithin eine Gemeinschaft von Glaubensgenossen, deren Verbindung weit über das Irdische und Materielle hinausreichte.

### 1.3 Übergemeindliche Zusammenschlüsse

Die jüdische Autonomie der aschkenasischen Gemeinden in Europa (Aschkenas) zu Beginn der Neuzeit war, anders als die in den islamischen Ländern des Mittelalters, weniger zentralisiert und brachte keine Dynastien von Gemeindeoberhäuptern und -repräsentanten wie dem Exilarch, Ga'on oder Nagid hervor. Allerdings hatten die Juden in Europa wie im Orient eine Kopfsteuer zu entrichten. Sie schlossen sich in größeren Verbänden zusammen, aus denen sich übergreifende Vereinigungen entwickelten: (1) der Landesverband (*kehal medina*), dem die Juden des jeweiligen Territoriums angehörten (charakteristisch insbesondere für die jüdische Autonomie im »deutschen« Alten Reich); (2) ein Zusammenschluss selbständiger Gemeinden, etwa als »Rat des Landes Litauen« (*wa'ad medinat Lita*) oder der Rat Mährens; (3) ein Zusammenschluss von großen Einzelgemeinden und Regionalräten, etwa im Vierländerrat (*wa'ad arba arazot*) in Polen. Vereinigungen unterschiedlicher Größe, in denen sich jeweils Vertreter von Ortsgemeinden um die Regelung gemeinsamer Angelegenheiten und um die Kontakte zur Obrigkeit kümmerten, entstanden in der frühen Neuzeit zwischen dem französischen Elsass im Westen bis nach Litauen im Osten. Diese Räte (*we'adim*) genannt, entsprachen in mancher Hinsicht vergleichbaren christlichen Institutionen.

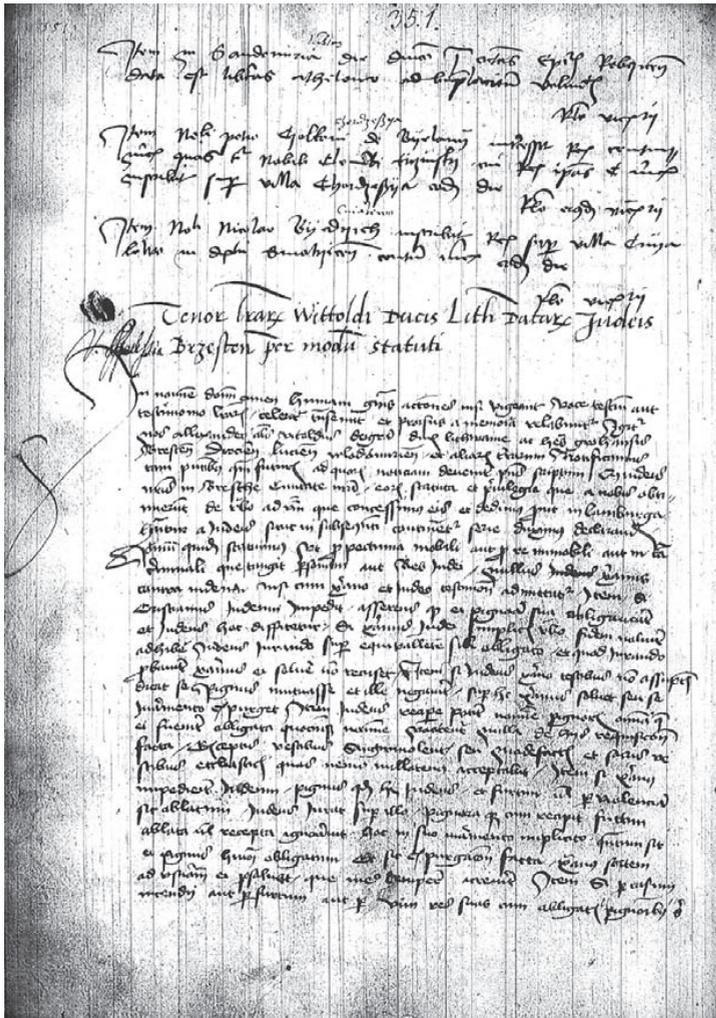
Die größte Entfaltung jüdischer Autonomie während der frühen Neuzeit markieren zwei überregionale Zusammenschlüsse, die seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts bis 1764 in der Union des Königreichs Polen und des Großfürstentums Litauen bestanden: Der Vierländerrat, der Großpolen, das westliche und das östliche Kleinpolen sowie Wolhynien umfasste, und der Länderrat von Litauen waren die größten und bedeutendsten unter den gemeindeübergreifenden Vereinigungen. Sie wiesen große Übereinstimmung mit den Landtagen des Adels und dem polnischen Landtag (Sejm) des Königreichs auf und gingen auf Versuche des polnischen Königtums zurück, die Eintreibung der Steuern der jüdischen

Gemeinden zu zentralisieren. Zu diesem Zweck gründeten jüdische Gemeindevertreter in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts juristische Körperschaften, die als übergemeindliche Instanzen anerkannt wurden (erstmalig 1581 auf den jährlich stattfindenden Messen zu Lublin). Die erste bekannte Verordnung des Vierländerrats geht auf das Jahr 1580 zurück.

Die jüdischen Länderräte ließen eine hierarchische Struktur erkennen, in denen sich auch das Kräfteverhältnis der Gemeinden untereinander abbildete. Ausdruck dessen war das Ringen um den jeweiligen Anteil an der aufzubringenden Steuer. Die den beiden Vereinigungen zugrunde liegende kleinste Verwaltungseinheit war die Gemeinde (*kehilla*) unter Führung der Gemeindevertretung oder -repräsentanz (*kahal*). Besonders einflussreiche und wohlhabende Gemeinden (»Hauptgemeinden«, *kehillot rashiyot*) waren im Kreistag (*glil*) vertreten. Dieser pflegte an Markttagen zusammenzutreten; die Kreisgrenzen stimmten in der Regel mit denen der Verwaltungseinheiten des Königreichs Polen-Litauen überein. Im Jahr 1717 bestand der Vierländerrat aus 18 Kreis- bzw. Hauptgemeinden. In Litauen stammten die Vertreter ausschließlich aus den Hauptgemeinden, anfangs Brest, Grodno und Pinsk, später auch Wilna und Sluzk. Beide Vereinigungen wiesen einen ausgesprochen oligarchischen Charakter auf. Neueren Berechnungen [5] zufolge waren an den Wahlen zum Vierländerrat in der Spätphase seines Bestehens nur ein Prozent der Wahlberechtigten aus den Ortsgemeinden beteiligt.

Der Aufbau der beiden Länderräte war ähnlich angelegt wie der örtliche *kahal* (die Gemeindevertretung) in Polen-Litauen: Die oberste Leitung hatte der Ratsvorsteher (*parnas ha-wa'ad*; poln. marszałek) inne; für die Finanzen war der Einnehmer oder Treuhänder (*ne'eman*; wiernik) zuständig, die Vertretung jüdischer Interessen gegenüber der Obrigkeit und Einflussnahme auf die Besteuerung oblag dem Rats-Fürsprecher (*shtadlan ha-wa'ad*; syndyk generalnosci); die Steuerschätzer (*shamma'im*; symplarzy) entschieden über die Verteilung der Steuern auf die verschiedenen Gemeinden; der Ratsschreiber (*sofer ha-wa'ad*) besorgte die Aufzeichnung der Verordnungen, der Beschlüsse und richterlichen Entscheidungen der jüdischen Gerichte. Durch Niederschrift in den Protokollbüchern (*pinkasim*) der Länderräte wurden deren Beschlüsse und Maßnahmen rechtskräftig.

Beide Länderräte wurden von der polnischen Obrigkeit nicht als offizielle Organe jüdischer Selbstverwaltung anerkannt. Die einzige ihnen staatlicherseits zuerkannte Funktion war die Eintreibung der Kopfsteuer, die Mitte des 17. Jahrhunderts in eine Pau-



Privileg Vytautas' des Großen an die Juden von Brest (1388), lateinische Kopie aus der Metryka Koronna (Mitte 15. Jahrhundert, Ausschnitt)

schalsteuer umgewandelt wurde. In Absprache mit der polnischen bzw. litauischen Staatskasse wiesen sie den Gemeinden die zu entrichtende Summe zu. Bisweilen wurde die Steuer durch die Länderräte in den Staatsschatz überführt; gelegentlich zahlten die Gemeinden direkt an die Staatskasse oder an militärische Einheiten, die durch die Kopfsteuer zu finanzieren waren.

Inoffiziell schützten die beiden Länderräte die religiösen, kulturellen und wirtschaftlichen Belange der Judenheit Polen-Litauens gegenüber der Obrigkeit, erließen aber ihrerseits auch Verordnungen in Bezug auf Moral, Brauchtum, Geschäfts- und Finanzgebaren sowie das Wohlfahrtswesen. Zudem waren

die Gerichte der Länderräte die oberste richterliche Instanz; allerdings war die Annahme ihrer Entscheidungen durch die Vertreter der Hauptgemeinden und der Kreisräte freiwillig. Der Länderrat autorisierte den Druck für in Aschkenas erscheinende jüdische Bücher und schützte die Autorenrechte, schritt gegen ketzerische Bewegungen ein (etwa um die Mitte des 18. Jahrhunderts gegen die Anhänger des Frankismus) und unterstützte ins Heilige Land ziehende osteuropäische Juden. Die Autorität der Rabinatsgerichte der Länderräte strahlte weit über Polen-Litauen aus und wurde von jüdischen Gemeinden im Ausland (z. B. Amsterdam, Hamburg, Jerusalem und Frankfurt) bei der Schlichtung interner Streitigkeiten

in Anspruch genommen (7Emden-Eybeschütz-Kontroverse). Darüber hinaus war es Anliegen der Länderräte, jüdische Interessen zu wahren – angefangen von wirtschaftlichen Belangen bis hin zur Zurückweisung von Ritualmordbeschuldigungen, wie sie im 18. Jahrhundert zunahmen. In einem dieser Fälle, dem Ritualmordvorwurf von 1756, wurde ein Vertreter des Vierländerrats nach Rom entsandt. Seine Reise war so kostspielig, dass die Juden Polens dafür mit einer Sondersteuer belegt wurden.

Die faktisch äußerst beschränkte Vollmacht der Länderräte und ihre letztendlich geringen Möglichkeiten, auf das Verhalten jüdischer Gemeinden oder Einzelpersonen wirklich einzuwirken, stehen der Idealvorstellung gegenüber, die sich im Selbstverständnis der polnisch-litauischen Judenheit darüber herausgebildet hatte. So galten die Länderräte geradezu als jüdische Autorität und als maßgebliche Instanz der moralischen und religiösen Belange der Juden in Polen-Litauen.

## 2. Moderne

Das Aufkommen des territorialen Zentralstaats in Europa beendete die korporative Ordnung, in deren Rahmen die jüdische Autonomie bestanden hatte. Vereinheitlichung, Zentralisierung und rationale Planung waren die Leitlinien der Reformen, die von der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts sowie durch das gesamte 19. Jahrhundert hindurch zwischen Atlantik und Ostgrenze des Russischen Reichs in unterschiedlicher Weise und Intensität vorgenommen wurden. Dies traf die jüdische Autonomie nicht nur in ihrem administrativen Kern, sondern hatte auch für die jüdischen Lebenswelten weitreichende Konsequenzen.

So teilte das Jiddische, das muttersprachliche Element in der bilingualen Kultur der aschkenasischen Judenheit (7Jiddisch), in sich modernisierenden europäischen Staaten das Schicksal von Dialekten etlicher Sprachen. Die neu eingerichteten staatlichen Schulen, eine wesentliche Institution des zentralisierten Staates zur Vereinheitlichung von Bildung und Kommunikation, bekämpften das Jiddische ebenso wie andere Sprachen zugunsten der offiziellen Landessprache.

Mittel- und ostmitteleuropäische Zentralstaaten lösten jüdische autonome Einrichtungen auf und ordneten sie der staatlichen Verwaltung unter. Um die Mitte des 18. Jahrhunderts wurde die weitgehende Autonomie der jüdischen Gemeinden in Preußen aufgehoben. Das preußische Gesetz wurde auch für die Landesteile verbindlich, die durch die Teilungen Po-

lens an Preußen gefallenen waren. In den 1780er Jahren wurde durch Kaiser Joseph II. der Sonderstatus der jüdischen Gemeinden im Habsburgerreich (einschließlich der 1772 von Polen annektierten Gebiete) aufgehoben (7Toleranzpatent). Im Zuge der 7Französischen Revolution büßten die jüdischen Gemeinden des Elsass ihre interne Verwaltungsautorität ein. In den 1820er Jahren wurde der korporative Status der jüdischen Gemeinden im Königreich Polen (»Kongresspolen«) abgeschafft, und im Jahre 1844 verfügte Zar Nikolas I. die Auflösung der Gemeindevertretung (*kahal*) im Russischen Reich. Im Verlauf von nahezu hundert Jahren hatte der zentralisierte Staat den korporativen Charakter der jüdischen Gesellschaft auf dem europäischen Kontinent aufgelöst.

Aus Sicht der aschkenasischen Gemeinden in Europa, später auch aus Sicht der jüdischen Gemeinden im Mittelmeerraum, bestand kein wesentlicher Unterschied zwischen einer monarchistischen und einer republikanischen Herrschaft; die Politik von Friedrich dem Großen in Preußen, Joseph II. in Österreich und Zar Alexander I. in Russland galt den Repräsentanten der jüdischen Autonomie als ebenso schädlich wie die Französische Revolution. In Frankreich war die offizielle Haltung gegenüber den Juden insofern besonders radikal, als dort zwischen 1789 und 1815 Ideen der europäischen Aufklärung die Politik der zentralisierten Staatsgewalt weit stärker als andersorts bestimmten. Die vollständige Abschaffung der jüdischen *natio*, d. h. der Körperschaft, die sich innerhalb der autonomen Gemeinde verwirklichte, wurde zur Vorbedingung für die Aufnahme der Juden in die französische *nation* (7Französische Revolution). So wurde die jüdische Selbstverwaltung schrittweise von der zentralen staatlichen Verwaltung entweder aufgehoben oder von neuen jüdischen Institutionen mit beschränkter Vollmacht, die im Auftrag der staatlichen Verwaltung handelten, abgelöst – etwa den Konsistorien (7Consistoire central israélite). Diese Entwicklung griff auch auf das östliche Europa sowie nach Nordafrika und in den Vorderen Orient über. So führten Reformen, die das Osmanische Reich im Lauf des 19. Jahrhunderts unternahm, zu ähnlichen Veränderungen bei den sephardischen Judengemeinden in Anatolien und auf dem Balkan, wie sie im Westen bereits realisiert waren. Nur die jemenitischen Juden (7Darda'im) lebten noch im frühen 20. Jahrhundert nach den Bestimmungen des Kalifats von Omar (7. Jh.) und genossen rechtliche Autonomie unter dem dort herrschenden muslimischen Imam.

Im 19. Jahrhundert vollzog sich der Auflösungsprozess der jüdischen Autonomie im östlichen Europa im Vergleich zum westlichen Teil der aschkena-

sischen Diaspora deutlich langsamer, nicht zuletzt aufgrund der wesentlich größeren jüdischen Bevölkerung. Hinzu kommt, dass in Russland wie auch in Österreich-Ungarn die korporative Verwaltungsform gewahrt blieb. Die Stände (russ. *sosloviya*) behielten ihre korporativen Rechte; die Juden, die rechtlich zum Stand der städtischen Bevölkerung gerechnet wurden, blieben somit weiterhin als korporativ definierte Gruppe anerkannt. Der polnische Adel konnte seine Stellung noch Jahrzehnte über den Verlust der polnischen Unabhängigkeit hinaus bewahren. So blieb das wirtschaftliche Beziehungsgefüge zwischen dem polnischen Adel und den polnischen Juden bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts erhalten; dies begünstigte auch den Erhalt korporativer Elemente im jeweiligen lokalen Kontext. Ein weiterer Faktor, der die organisatorische Auflösung der jüdischen Korporation im Russischen Reich verzögerte, war der Umstand, dass die Regierung des Zaren nach der offiziellen Aufhebung der Gemeindevertretung (*kahal*) im Jahr 1844 noch gewisser Organisationsformen für Verwaltung, Kontrolle und Steuereinzahlung innerhalb der jüdischen Gesellschaft bedurfte. Diese Vereinigungen übernahmen manche Aufgaben der früheren autonomen Gemeindevertretungen.

Zudem entstanden innerhalb der jüdischen Lebenswelten neue Institutionen, die die traditionellen Aufgaben der Gemeindevertretungen im religiös-ethischen Bereich übernahmen oder adaptierten. So gewährleisteten etwa die innerhalb der Gemeinden fortbestehenden »heiligen Gemeinschaften« (ᾤהברה קאדישה) den Weiterbestand der »heiligen Gemeinde« in einem mystischen Sinn. Die Mitgliedschaft war nunmehr freiwillig. Weite Verbreitung fand die von Litauern ausgehende populäre Bewegung, in deren Zentrum die Jeschiwa (ᾤTalmud tora) stand. Modell für die Verbreitung der litauischen Jeschiwa war jene Einrichtung, die Rabbi Chaim ben Isaak, ein Schüler von Elia ben Salomo, dem Gaon von ᾤWilna, 1803 in Wolozin etablierte. Auf ihre Weise knüpften die Höfe der chassidischen Zaddikim, die während des 19. Jahrhunderts allenthalben im östlichen Europa entstanden (ᾤChassidismus), ein Netzwerk von übergemeindlichen Beziehungen, die geographische oder politische Grenzen überschritten. Sowohl die litauischen Jeschiwot, als auch die sich ausbreitenden chassidischen Höfe waren neue gesellschaftliche Erscheinungen in der jüdischen Lebenswelt des geteilten Polen. Beide entstanden und entfalteten sich zu der Zeit, als die institutionelle Autonomie im Niedergang begriffen war. Beide verfügten über religiöse Autorität – aufgrund halachischer Gelehrsamkeit und rabbinischem Ansehen und aufgrund der Persön-

lichkeit des Zaddik, der Kraft seines Charismas Einfluss auf die Wahl und Vergabe von Ämtern nahm. Sie galten nicht als Teil der imperialen Bürokratie, die womöglich den Gemeindeverband schwächen oder gar ersetzen wollte. Doch sahen die russischen und österreichischen Behörden in diesen Einrichtungen für gewöhnlich konservative Kräfte, die eher zur Aufrechterhaltung der alten Ordnung beitrugen. In der Art und Weise, wie das jeweilige Oberhaupt einer litauischen Jeschiwa Aufgaben des annullierten Gemeindeverbands übernahm, hatte er vieles mit seinem Gegenpol, dem chassidischen Zaddik, gemeinsam. Beide suchten auf dem Weg der Fürsprache auf die staatlichen Autoritäten zugunsten der jüdischen Bevölkerung einzuwirken. Als sich in Galizien und im Russischen Reich eine jüdische Orthodoxie herausbildete, schlossen sich Chassidismus, die überregionale Jeschiwa und die »heiligen Gemeinschaften« der neuen Strömung an. So wurden sie zum Bindeglied zwischen dem sich rückbildenden Gemeindeverband und den modernen Formen jüdischer politischer Artikulation des 20. Jahrhunderts.

Ungeachtet der zunehmenden Auflösung jüdischer Autonomie wurde ihr angebliches Fortbestehen zu einem Topos antisemitischer Literatur. Der Antisemitismus verbreitete die Vorstellung eines konspirativen Netzwerks jüdischer Vereinigungen (ᾤVerschwörung). Der konvertierte russische Jude Jakob Brafman veröffentlichte 1869 unter dem Titel *Buch des Kahal* (russ. *Kniga Kagala*) entstellte Auszüge aus dem Protokollbuch der jüdischen Gemeinde von Minsk. Dieses Werk wurde in den 1870er Jahren für die Beamtenschaft in den westlichen Teilen des Russischen Reichs zu einer Art Leitfaden der Wahrnehmung der Juden. Die *Protokolle der Weisen von Zion*, ein berüchtigtes antisemitisches Machwerk ebenfalls russischer Herkunft, gehen noch einen Schritt weiter und unterstellen einem angeblich geheimen jüdischen *kahal*, Drahtzieher einer jüdischen Weltverschwörung zu sein. In antisemitischer Deutung existierten die aufgelösten vormodernen autonomen jüdischen Institutionen in subversiver Weise in der Moderne weiter.

### 3. Historiographie

Die jüdische Autonomie wird in der modernen jüdischen Geschichtsschreibung kontrovers diskutiert. Insbesondere die historische Forschung im Gefolge der jüdischen Aufklärung (ᾤHaskala) verband mit jüdischer Autonomie eine konservative Gemeinschaft, die sich gegenüber der Außenwelt verschloss und sich jeglichem Fortschritt verweigerte. Dagegen sahen na-

tional eingestellte jüdische Historiker die Einrichtungen der jüdischen Autonomie als Ausdruck einer über Jahrhunderte bestehenden kollektiven Kraft und Vitalität.

Der Historiker Salo Baron (1895–1989) wies darauf hin, dass hinsichtlich der Autonomie zionistische ebenso wie liberale Historiker darin übereinstimmen, den *kahal* als Ausdruck überkommener jüdischer Politik abzutun. Zur Kennzeichnung der Haltung der Gemeindeangehörigen verwendeten sie Begriffe wie Gnade, Willfähigkeit und Abhängigkeit. Doch hatte sich auch und gerade unter den national orientierten jüdischen Historikern im östlichen Europa eine vor allem im Werk von Simon Dubnow (1860–1941) zum Ausdruck kommende Strömung entwickelt, in der vormodernen jüdischen Autonomie einen Ausdruck nichtstaatlicher nationaler Existenz zu erkennen. Israel Halperin (1910–1971), der Erforscher der jüdischen Selbstverwaltung in Aschkenas, führte diese Linie bis in die zionistische Geschichtsschreibung hinein weiter. Wie Ben-Ziyon Dinur/Dünaburg (1884–1973) vor und Shmuel Ettinger (1919–1988) nach ihm, sprach Halperin der jüdischen Autonomie regelrecht nationale Qualitäten zu. Dubnow, der die russisch-jüdische historische Schule anführte, widmete einen erheblichen Teil seines wissenschaftlichen Schaffens der Veröffentlichung des Protokollbuchs des Länderrats in Litauen. Er schilderte die polnisch-litauischen Länderräte als ein Glied in der Kette der jüdischen Selbstverwaltung, die sich von den Tagen des biblischen Königtums in Juda und Israel bis hin zur Aufhebung der jüdischen Autonomie in der Neuzeit ziehe. Dubnow spürte in den Protokollen des Länderrats das »Wehen des Geistes nationalen Lebens«. Er verglich die Entscheidungen dieses Gremiums mit denen einer parlamentarischen Institution [1. xi–xxiv]. Allerdings nahm Dubnow als säkularer jüdischer Nationalist weder den ausgesprochen korporativen Charakter der chassidischen Gemeinschaft noch den der litauischen Jeschiwa wahr. Aufgrund seines Modernismus übersah er auch, dass der polnische Adel ein wichtiger Faktor für den Erhalt des korporativen Charakters der jüdischen Gesellschaft im Russischen Reich wie in der Habsburgermonarchie gewesen war.

In einem groß angelegten Forschungsprojekt begann Israel Halperin in den 1930er Jahren, Quellenfragmente und rabbinische Dokumente aus Arbeiten von Historikern, Abhandlungen von Aufklärern und Aufzeichnungen von Chronisten zusammenzutragen. Seine Rekonstruktion der Organisation und der Verfahrensweisen des Vierländerrats war so sorgfältig, dass seine Monographie zum Thema [3] bald nach

ihrem Erscheinen selbst zu einer Art historischer Quelle wurde. Aus der Rekonstruktion der Unterlagen lässt sich das nahezu vollständige Bild eines föderativen Zusammenschlusses oligarchischen Charakters gewinnen, der in einem weiten geographischen Rahmen, dem Königreich Polen, über den Zeitraum von nahezu zweihundert Jahren (1580–1764) bestand. Die Abrundung und Veröffentlichung des verlorenen Protokollbuchs waren nur ein Teil innerhalb eines breiter angelegten Projekts zur Erforschung der Geschichte der jüdischen Autonomie. Halperin begleitete das große Unternehmen der Rekonstruktion mit einer Reihe von Einzelforschungen und verfasste zudem ein Begriffslexikon der jüdischen Selbstverwaltung im aschkenasischen Kulturbereich [3. 536–555]. In jüngeren Forschungsarbeiten zur jüdischen Autonomie im östlichen Europa (Arbeiten u. a. von Jacob Goldberg, Gershon D. Hundert, Murray J. Rosman und Adam Teller) überwiegt die Tendenz, die »nationalen« Aspekte der jüdischen Selbstverwaltung eher zurücktreten zu lassen. Die neuere Forschung hebt die Einmischung der nichtjüdischen Behörden in den Alltag der jüdischen Gemeinde stärker hervor, betont die Besonderheit der polnischen Autonomie (wobei der Stellenwert der gesamt-aschkenasischen Komponente reduziert wird) und betrachtet die jüdischen korporativen Instanzen verstärkt als generellen Bestandteil des politisch-sozialen Gefüges Polen-Litauens.

[1] S. Dubnow (Hg.), *Pinkas ha-medina o pinkas wa'ad ha-kehillot ha-rashiyot bi-medinat Lita o kovez takkanot u-fesakim mi-shnat 383 ad shnat 521, nidpas mi-ketav yad hanimza be-Horodna* [Protokollbuch des Landes oder Protokollbuch des Rats der Hauptgemeinden in Litauen oder Sammlung von Statuten und Rechtsetzungen von 1623 bis 1761, gedruckt nach einer Handschrift in Grodno], Berlin 1925. [2] J. Goldberg (Hg.), *Jewish Privileges in the Polish Commonwealth. Charters of Rights Granted to Jewish Communities in Poland-Lithuania in the Sixteenth to Eighteenth Centuries. Critical Edition of Original Latin, Polish and German Documents, with English Introductions and Notes*, 3 Bde., Jerusalem 1985–2001. [3] I. Halperin, *Pinkas wa'ad arba arazot*, 5341–5524 [Protokollbuch des Vierländerrats, 1581–1764], Jerusalem 1945. [4] I. Halperin, *Takkanot medinat Mehrin*, 410–508 [Statuten des Landes Mähren, 1650–1748], Jerusalem 1952. [5] I. Halperin, *Yehudim we-yahadut be-mizrah* Europa. *Mehkarim be-toldotehem* [Studien zur Geschichte der Juden und des Judentums im östlichen Europa], Jerusalem 1968. [6] I. Halperin, *Pinkas wa'ad arba arazot*, 5341–5524 [Protokollbuch des Vierländerrats, 1581–1764], Jerusalem 1990 [rev. Ausgabe v. I. Bartal].

[7] S. W. Baron, *The Jewish Community. Its History and Structure to the American Revolution*, 3 Bde., Philadelphia 1942. [8] I. Bartal, *From Corporation to Nation. Jewish Autonomy in Eastern Europe, 1772–1881*, in: Simon Dubnow Institute Yearbook 5 (2006), 17–31. [9] I. Bartal, *Geschichte der Juden im östlichen Europa 1772–1881*, Göttingen 2010.

[10] H. H. Ben-Sasson, Wa'ade ha-azot shebe-mizrah Eropä [Länderräte im östlichen Europa], in: Y. Haker (Hg.), Reẓef utmura. Iyunim toldot Yisra'el bi-yeme ha-benayim uva-et ha-ḥadasha [Kontinuität und Wandel. Überlegungen zur jüdischen Geschichte im Mittelalter und in der Neuzeit], Tel Aviv 1984, 239–257. [11] S. Dubnow, History of the Jews in Russia and Poland, 3 Bde., Philadelphia 1916–1920. [12] S. Ettinger, The Council of the Four Lands, in: A. Polonsky u. a. (Hg.), The Jews in Old Poland, 1000–1795, London 1993, 93–109. [13] S. Ettinger, Hasidism and the Kahal in Eastern Europe, in: A. Rapoport-Albert (Hg.), Hasidism Reappraised, London 1996, 63–75. [14] G. D. Hundert, On the Jewish Community in Poland during the Seventeenth Century. Some Comparative Perspectives, in: Revue des études juives 142 (1983) 3/4, 349–372. [15] G. D. Hundert, Jews in Poland-Lithuania in the Eighteenth Century, Berkeley 2004. [16] Y. Kalik, Ha-ozar ha-avud. Reshimot mas ha-gulgolet ha-yehudi ba-me'a ha-18 shebe-arkhiyon ha-zava ha-polani [Der verlorene Schatz. Jüdische Kopfsteuerlisten des 18. Jahrhunderts im Archiv der polnischen Armee], in: Zion 69 (2004) 3, 329–356. [17] J. Kalik, Scepter of Judah. The Jewish Autonomy in the Eighteenth Century Crown Poland, Leiden 2009. [18] I. Levitats, The Jewish Community in Russia, 1772–1844, New York 1943. [19] I. Levitats, The Jewish Community in Russia, 1844–1917, Jerusalem 1981. [20] L. Lewin, Die Landessynode der großpolnischen Judenschaft, Frankfurt a. M. 1926. [21] S. Litt, Geschichte der Juden Mitteleuropas, 1500–1800, Darmstadt 2009. [22] M. J. Rosman, The Lords' Jews. Magnate-Jewish Relations in the Polish-Lithuanian Commonwealth during the 18th Century, Cambridge (MA) 1990. [23] A. Teller, Rabbis without a Function? The Polish Rabbinate and the Council of Four Lands in the 16th–18th Centuries, in: J. Wertheimer (Hg.), Jewish Religious Leadership. Image and Reality, Bd. 1, New York 2004, 371–400.

Israel Bartal, Jerusalem

## Bagdad

Bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts war Bagdad das Zentrum einer blühenden jüdischen Gemeinschaft. Aufgeschlossen gegenüber kulturellen Impulsen aus Europa, durchliefen die Bagdader Juden seit Ende des 19. Jahrhunderts einen Prozess der Säkularisierung, erwarben ein hohes Bildungsniveau und engagierten sich auf eine in der arabischen Welt einzigartige Weise in Kultur und Politik des Landes. Ein Ausdruck dieser Besonderheit ist die Musikpraxis: Jüdische Musiker gestalteten das Musikleben, waren Träger der klassischen arabischen Tradition und zugleich die treibenden Kräfte musikalischer Innovation und Modernisierung. Das Anwachsen von arabischem Nationalismus und Judenfeindlichkeit führte, verbunden mit den Folgen des arabisch-israelischen Kriegs, Anfang der 1950er Jahre zum Exodus der jüdischen Bevölkerung aus dem Irak in den neu gegründeten Staat Israel.

1. Bagdad der Juden in der Moderne
  - 1.1 Erwartungen der Integration
  - 1.2 Erwachendes Nationalbewusstsein
  - 1.3 Nationalismus und Nationalsozialismus
2. Juden im irakischen Musikleben
  - 2.1 Musik im Islam
  - 2.2 Klassische Musiktradition
  - 2.3 »Moderner Stil«
  - 2.4 Die Brüder al-Kuwaity und Salima Murad
  - 2.5 Der Kongress für arabische Musik in Kairo 1932
  - 2.6 Daqqaaq-Ensembles
3. Exodus

### 1. Bagdad der Juden in der Moderne

#### 1.1 Erwartungen der Integration

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts öffneten sich die Juden Bagdads für die arabische Umgebungskultur. Sie zogen aus den jüdischen Vierteln aus, nahmen an der arabischen Literaturszene teil (ʿArabisch) und erlangten im städtischen und regionalen Musikleben eine herausragende Bedeutung.

Angestoßen wurde diese Entwicklung durch einen Modernisierungs- und Säkularisierungsschub, der im 19. Jahrhundert einsetzte. Seit dem babylonischen Exil (598–538 v. d. Z.) hatte es über zweitausend Jahre in Mesopotamien trotz wechselnder Herrschaftsverhältnisse eine ununterbrochene jüdische Siedlungskontinuität gegeben. Zur Zeit des Osmanischen Reichs (1534–1918) war Bagdad ein Zentrum der von Konstantinopel ausgehenden Politik. Im Tanzimat 1839–1876, einer Periode politischer Reformen der osmanischen Sultane, war versucht worden, das Reich mithilfe der Einführung europäischer Institutionen zu modernisieren. Dabei kam es zu einer Veränderung des Status nichtmuslimischer Bevölkerungsgruppen im Land, wobei auch die Chancen der Juden, vor allem in Bezug auf Ausbildung, verbessert wurden (ʿDhimmah; Ḥakham Bashi; ʿMillet; ʿNasi).

Von entscheidendem Einfluss war im späten 19. Jahrhundert die ʿAlliance israélite universelle. 1860 in Frankreich von einer Gruppe religiös-weltanschaulich liberal gesinnter Juden gegründet, förderte sie die rechtliche und kulturelle »Verbesserung« (*regénération*) der Juden und führte über ihr Schulwerk die jüdischen Gemeinden des Mittleren Ostens und Nordafrikas an europäische Bildung und Wissenschaft heran. 1864 eröffnete sie in Bagdad die erste Knabenschule mit einer vorwiegend säkularen Erziehung. Die Unterrichtssprache war Französisch, der Lehrplan umfasste Hebräisch, Arabisch, Türkisch und Englisch, Geschichte, Geographie, Rechnen, Physik und Chemie. 1890 eröffnete die Alliance eine Be-

rufsschule für Mädchen und 1895 eine Grundschule für Mädchen, 1913 folgte die Gründung weiterer Schulen in den Städten Basra, Mossul, Hilla, Amara, Khanaqin und Kirkuk.

Die Einführung moderner Curricula und einer weltlichen Lebensweise beschleunigten die Modernisierung der jüdischen Bevölkerung gegenüber den Christen und Muslimen. Hinzu kam, dass viele Absolventen der Alliance-Schulen später europäische Hochschulen besuchten und unter dem Einfluss der von der europäischen Moderne vermittelten Werte auch das kulturelle und soziale Leben ihrer westlichen Umgebungskultur schätzen lernten. Zurück in der Heimat, gelang ihnen häufig der Aufstieg in Regierungskreise. So hatte der frühere Alliance-Schüler Sasson Hisqel (Sasson Heskell, 1860–1932) in Wien, Paris und London studiert und wurde unter den Osmanen 1908 als jüdischer Abgeordneter ins türkische Parlament gewählt; als einer der Gründerväter des modernen Irak wurde er Finanzminister und behielt diese Stellung während der ersten fünf irakischen Kabinette unter dem britischen Mandat (1920–1932) bei. Auch Kinder wohlhabender muslimischer Familien besuchten die Schulen der Alliance, darunter Tawfiq al-Suwaydi (1892–1968), Premierminister des unabhängigen Irak in der Zeit der Massenemigration irakischer Juden nach Israel zu Beginn der 1950er Jahre.

Um die Wende zum 20. Jahrhundert kamen jüdische Emigranten aus Europa nach Bagdad und gaben dem Prozess der Aufklärung und Modernisierung weitere Impulse. In der Folge nahmen die Juden in Mesopotamien westliche Lebensformen und französische Namen an, kleideten sich europäisch und studierten die Literatur der westlichen Welt (oft in arabischer Übersetzung), während sie gleichzeitig die Integration in die arabische Mehrheitsgesellschaft anstrebten. So entwickelte sich in Bagdad in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine enge Verbundenheit zwischen der jüdischen und der arabischen Bevölkerung. Die meisten Juden fühlten sich der arabischen Umgebungskultur zugehörig – als »arabische Juden« oder »Juden arabischen Glaubens« [6. 381].

## 1.2 Erwachendes Nationalbewusstsein

Nach dem Ersten Weltkrieg und dem Zusammenbruch des Osmanischen Reichs geriet Mesopotamien unter die Kontrolle Großbritanniens, das die drei Provinzen Bagdad, Basra und Mossul zum Irak zusammenschloss und 1921 Faisal I. (1883–1933) aus der Dynastie der Haschemiten als König einsetzte. Zu dieser Zeit stellten die Juden in Bagdad den größten

Bevölkerungsanteil, noch vor Sunniten, Schiiten, Christen, Kurden und Persern. Auch wirtschaftlich galten sie als stärkste Gruppe: Alteingesessene Familien wie die Kadoories, Sassoons oder Ezras verfügten über weitverzweigte Finanz- und Handelsbeziehungen, die sich neben Europa und der arabischen Welt auch nach Indien (†Bombay), China und Südostasien erstreckten. König Faisal betonte die Gleichheit aller Iraker ungeachtet ihrer Religionszugehörigkeit und beabsichtigte, durch Integration der verschiedenen religiösen Richtungen ein gemeinsames Nationalbewusstsein zu schaffen. Um die zahlreichen Bevölkerungsgruppen im Irak zusammenzuführen, plante er ein vereinheitlichtes Bildungssystem mit Lehrmethoden, die neben einem irakischen Nationalgefühl ein panarabisches Bewusstsein herbeiführen sollten.

Die Maßnahmen der Regierung zur Schaffung einer irakischen Nation für alle religiösen und ethnischen Gruppen förderten den Patriotismus der Juden. Jüdische Bildungseinrichtungen lehrten arabische Sprache und Literatur, jüdische Abgeordnete gehörten dem irakischen Parlament an. Die neue britische Verwaltung hatte die Bedeutung und das Potential der jüdischen Gemeinschaft rasch erkannt und beschäftigte tausende von gebildeten Juden im Staatsdienst. 1924 erschien das erste irakisch-jüdische Kulturmagazin in arabischer Sprache, *al-Miṣbāḥ* (Der Leuchter) mit der hebräischen Übersetzung *Ha-Menora* als Untertitel. Jüdische Autoren, die fließend Arabisch sprachen, wurden zu Pionieren des arabischen Journalismus und der irakischen Literatur (†Arabisch). Seit Ende des 19. Jahrhunderts trat zwar auch die zionistische Bewegung in Erscheinung, doch wurden zionistische Aktivitäten von den führenden Persönlichkeiten der jüdischen Gemeinde nicht unterstützt.

## 1.3 Nationalismus und Nationalsozialismus

1932 wurde der Irak von Großbritannien formell in die Unabhängigkeit entlassen. Die Briten übten jedoch weiterhin die Kontrolle über das Land aus und bestimmten seinen politischen Kurs. Der Wunsch nach Loslösung von britischer Vormundschaft gab einem panarabischen Nationalismus neue Impulse. Gleichzeitig verschlechterten sich die Lebensumstände für die jüdische Bevölkerung, die bislang von der britischen Kolonialpolitik profitiert hatte. Ihr gutes Verhältnis zu den Briten und ihre Tendenz, sich den progressiven Sozialisten mit einem eher territorial gebundenen Nationalismus anzuschließen, machte die Juden zur Zielscheibe der panarabischen Nationalisten. Zu den diskriminierenden Maßnah-

men der irakischen Regierung gehörten Zulassungsbeschränkungen für Juden zu Universitäten und politischen Ämtern.

Nach Hitlers Machtübernahme verbreitete der deutsche Gesandte Fritz Grobba in Bagdad NS-Literatur. *Mein Kampf* wurde in der Tageszeitung *al-Ālam al-ʿArabī* (Die arabische Welt) abgedruckt und der Direktor des Bagdader Krankenhauses, Saʿīb Shawkat, gründete eine pronationalsozialistische Partei *al-Mut-hannā* mit Ortsgruppen in Mossul und Basra. 1934 wurden alle Juden und Nichtmuslime aus dem Wirtschafts- und Verkehrsministerium entfernt. Im Jahr darauf mussten die höheren Schulen und Bildungseinrichtungen das spezifische Lehrangebot für jüdische Kinder einschränken. Der Hebräischunterricht in jüdischen Schulen wurde auf Bibellektüre reduziert.

Führende jüdische Vertreter, darunter der Oberrabbiner Sasson Kadoorie, distanzierten sich von zionistischen Aktivitäten. Gleichwohl ließen der Einfluss des Nationalsozialismus und der anschwellende panarabische Nationalismus im Irak eine antijüdische Stimmung aufkommen. Sie entlud sich 1941 im Bagdader Judenpogrom, dem *ʿfarhūd*, der sich unmittelbar nach dem von den Briten militärisch herbeigeführten Sturz der nationalistischen Regierung des Rashid Ali al-Kaylani ereignete. Al-Kaylani, der dem Hitlerregime freundlich gesonnen war, hatte im April 1941 die probritische Regierung des Kronprinzen Abd al-İllah gestürzt und die Macht an sich gerissen. Als die Briten das Regime al-Kaylanis ihrerseits stürzten, kam es zu Ausschreitungen, in deren Folge die jüdische Gemeinschaft mit Plünderung, Mord und Vergewaltigung überzogen wurde, auch wenn muslimische Nachbarn in vielen Fällen Schutz boten. Die jüdische Emigration nach Indien und (auf illegalem Weg) nach Palästina nahm zu. Viele jüdische Jugendliche in Bagdad schlossen sich der Kommunistischen Partei oder einem jüdischen Untergrund an, der sich zur Selbstverteidigung formierte. Auch zionistische Ideen gewannen an Boden; jüdische Emissäre aus dem ʿJischuw organisierten die Flucht nach Palästina und erteilten Ausbildung im Gebrauch von Handfeuerwaffen.

Nach dem Sturz al-Kaylanis und der Wiederherstellung der Regentschaft Abd al-İllahs im Juni 1941 erlebte die jüdische Gemeinde Bagdads noch einmal eine Phase der Konsolidierung. Das Zusammenleben mit den muslimischen Irakern normalisierte sich und ließ sie optimistisch in die Zukunft blicken. Als im Jahr 1948 der Staat Israel gegründet wurde und der arabisch-israelische Krieg begann, stellte die irakische Regierung Zionismus und Kommunismus unter Stra-

fe; Juden wurden aus dem Staatsdienst entlassen. Im September 1948 wurde Shafiq Adas, ein unpolitischer jüdischer Geschäftsmann, der verbotenen Lieferung von Schrott aus Beständen der britischen Armee nach Israel beschuldigt und nach einem Schauprozess unter dem Beifall von rund 12 000 Schaulustigen aus allen Teilen des Irak vor seinem Haus in Basra gehängt.

Die illegale jüdische Emigration über die iranische Grenze stieg daraufhin drastisch an. Ein im März 1950 verabschiedetes Gesetz erlaubte irakischen Juden schließlich die Ausreise; sie durften dabei nur 50 Dinar und 30 Pfund Gepäck mitnehmen und mussten ihre irakische Staatsbürgerschaft ablegen. Um der Gefahr eines wirtschaftlichen Zusammenbruchs aufgrund der jüdischen Emigration zu entgehen, ließ das irakische Parlament die jüdischen Guthaben einfrieren. Beim anschließenden Massenausodus emigrierten über 90 Prozent der rund 115 000 irakischen Juden nach Israel (ʿAlija).

## 2. Juden im irakischen Musikleben

### 2.1 Musik im Islam

Die Entwicklung, die die jüdische Gemeinde Bagdads um die Wende zum 20. Jahrhundert durchlief, ist ein Schlüssel zum Verständnis der sozialen Organisation der Musik ihrer muslimischen Umgebungskultur, die wesentlich von der Haltung des Islam zur Musik geprägt war. Da der Koran nur wenige Aussagen zur Musik trifft und sich auch die Hadithen (die Überlieferungen über den Propheten Muhammad) gleichermaßen für wie gegen sie aussprechen, stand die islamische Gesellschaft den Musizierenden ambivalent gegenüber. Musik, insbesondere ihre emotionale Wirkung und ihr Unterhaltungswert, war in der islamischen Welt immer wieder Gegenstand von Debatten. Vor allem wurden Saiteninstrumente abgelehnt und Instrumentalisten dementsprechend gering geschätzt, während der Gesang als zulässig galt – schließlich wurden auch der Gebetsruf des Muezzin und der Koran von der menschlichen Stimme vorgetragen.

Bei aller Ambivalenz kam der Musik im Gefüge islamischer Gesellschaften immer eine hohe Bedeutung zu. Diesem Paradox wurde häufig dadurch begegnet, dass bestimmte Funktionen in der Musikausübung ethnischen Minderheiten überlassen blieben. Im Zweistromland waren es seit Ende des 19. Jahrhunderts weitgehend die Juden, die mit dem zunehmenden Niedergang ihres spezifischen jüdischen Lebensstils und wachsender Integration in die

muslimische Mehrheitsgesellschaft die Pflege und Weitergabe der Musiktradition ihrer Umgebung übernahmen. Als Bagdad um die Wende zum 20. Jahrhundert zu einem der größten musikalischen Zentren in der arabischen Welt aufstieg, waren die Mehrzahl seiner professionellen Instrumentalisten Juden. Sie spielten, tradierten und bereicherten das breite Spektrum an Musik, nach dem die Bagdader Bevölkerung verlangte: das klassische arabische Repertoire, das traditionelle jüdische Repertoire und die populäre Musik.

Die Assimilation der Bagdader Juden ging so weit, dass sie gleich ihren muslimischen Nachbarn den Stand des Musikers gering schätzten und angesehene jüdische Familien es ihren Kindern verwehrten, diesen Beruf zu ergreifen. Viele der jüdischen Musiker entstammten daher der Unterschicht, waren blind oder körperbehindert. Die Ende der 1920er Jahre gegründete jüdische Silas-Kadoorie-Blindenschule, in der Kinder ein Handwerk erlernten, das sie vor dem Schicksal des Bettelns bewahren sollte, bot auch Instrumentalunterricht an. Die Schule wurde zu einer wichtigen Ausbildungsstätte in traditioneller Musik, während das 1936 gegründete Bagdader Konservatorium fast ausschließlich abendländische Musik lehrte.

## 2.2 Klassische Musiktradition

Ende des 19. Jahrhunderts entstanden in den urbanen Zentren Mesopotamiens zahlreiche Instrumentalensembles (*chālghī*), die sich ausschließlich aus jüdischen Musikern zusammensetzten. Das Bagdader Ensemble *chālghī Baghdad* bestand aus zwei melodischen Instrumenten (dem Santur, einem trapezförmigen Hackbrett mit Schlegeln, und der Kamana-Josa, einer viersaitigen Spißgeige) und zwei Schlaginstrumenten (dem Daff, einer Rahmentrommel mit Schellen, und dem Dumbuk, einer einköpfigen Bechertrommel).

Das anspruchsvollste Genre im Repertoire der *chālghī* war der irakische Maqam (*al-maqām al-ʿIrāqī*) aus der klassischen arabischen Musiktradition. Etwa 60 mehrteilige Kompositionen sind überliefert, bestehend aus Liedern und Instrumentalstücken mit festgelegten und improvisierten Abschnitten, deren Ausführung ein komplexes, mündlich überliefertes Regelsystem zugrunde liegt. Die meisten dieser Werke sind vor dem 20. Jahrhundert entstanden – die älteste Schicht des Repertoires ist über 400 Jahre alt, die jüngeren Werke gehen überwiegend auf jüdische Komponisten zurück. Die Melodien spiegeln die Vielfalt in der Bevölkerung des Zweistromlands und beziehen auch Material aus anderen Teilen der arabischen Welt ein. Die Liedtexte handeln von Liebe,

Trauer, Sehnsucht, Glück oder Verbundenheit mit der Natur; sie sind in klassischem ʿArabisch wie im lokalen arabischen Dialekt, aber auch in anderen Sprachen wie Persisch, Türkisch, Kurdisch oder Hebräisch verfasst. Vorgetragen werden sie zu instrumentaler Begleitung von einem Solisten, dem *qārīʾ maqām* (Maqam-Rezitator); der letzte Abschnitt des *al-maqām al-ʿIrāqī* ist in der Regel der volksliedartige *pastah*, der von den Musikern gesungen wird und bei dem sich das Publikum mit Händeklatschen, Mitsingen oder Tanzen beteiligen darf. Der Part des *qārīʾ* galt in der muslimischen Gesellschaft als der vornehmste Musikerberuf, was daran liegen mag, dass die islamische Religionsausübung mit einer Männerstimme assoziiert wird. Die meisten Maqam-Sänger waren daher Muslime; Ahmad Zaidan (1820–1912), der um die Jahrhundertwende bekannteste Maqam-Sänger, war gleichzeitig Muezzin und Koranrezitator.

*Al-maqām al-ʿIrāqī* wurde ursprünglich ausschließlich in Privathäusern zu festlichen Gelegenheiten oder in konzertantem Rahmen gespielt und war für die städtische Bevölkerung die wichtigste Form der Unterhaltung. In der Zwischenkriegszeit eroberte er auch die Kaffeehäuser, von denen manche regelmäßig Maqam-Sänger – mit oder ohne *chālghī* – auftreten ließen. Die Kaffeehäuser, die teilweise bis zu tausend Menschen Platz boten, wurden ausschließlich von Männern aller Konfessionen besucht; so wurde das Genre einer breiteren Öffentlichkeit bekannt. Im islamischen Fastenmonat Ramadan spielten jüdische Instrumentalensembles in den Kaffeehäusern den irakischen Maqam zusammen mit muslimischen Sängern nach Sonnenuntergang, wenn das Fasten während der Tagesstunden vorüber war. Nach 1938 wurden die allabendlichen öffentlichen Maqam-Aufführungen während des Ramadan auf eine pro Woche beschränkt; zusätzliche Maqam-Darbietungen gab es im Radio und später im Fernsehen [8. 11–12].

## 2.3 »Moderner Stil«

Der Patriotismus der Juden und ihr Wunsch nach Teilhabe an der irakischen Gesellschaft und der arabischen Kultur, gepaart mit einer westlich geprägten Erziehung, war auch in ihren schöpferischen Leistungen wirksam. Sie wurden zu den treibenden Kräften, die die Modernisierung des Musiklebens und die Bildung eines neuen musikalischen Geschmacks beschleunigten.

Mitte der 1920er Jahre gründeten jüdische Musiker neue Instrumentalgruppen, die typischerweise aus Violine, Kanun (eine Art Zither), Ud (Kurzhalblaute) und zwei Schlaginstrumenten (Daff und Dum-

buk) bestanden. Die neuen Ensembles, die neben die *chālghī* traten, pflegten nicht den traditionellen, mündlich überlieferten Stil des irakischen Maqam, sondern spielten Kompositionen im »modernen Stil«, der Elemente der klassischen Tradition mit neuen Elementen aus der populären und klassischen Musik des Westens verknüpfte. Der »moderne Stil« (auch *Maṣrī*, »ägyptisch«, genannt) entstand zunächst in den großen Zentren, vor allem in Ägypten und im Irak, verbreitete sich von dort und wurde zur dominierenden Musikrichtung des Mittleren Ostens. Er eroberte die Kaffeehäuser Bagdads, in denen er neben dem irakischen Maqam gespielt wurde, und hielt Einzug in die Nachtclubs, die in den zwanziger Jahren als Ableger der Kaffeehäuser entstanden und gleich ihnen die Tradition konzertanter Auftritte pflegten; erst ab den dreißiger Jahren wurden in den Kaffeehäusern auch Schallplatten abgespielt. Die Berühmtheiten unter den jüdischen Instrumentalmusikern, die in Bagdad den neuen Musikstil prägten, waren Yusuf Za'rur al-Kabir (der »Senior«) und sein jüngerer Cousin Yusuf Za'rur (beide Kanun), die Brüder Salih und Da'ud al-Kuwaity (Violine und Ud), Ezra (Azzuri) Haron (Ud), Yusuf al-Imari (die Langflöte Ney) und Da'ud Akram (Violine), ein Absolvent der Silas-Kadoorie-Blindenschule und Leiter des musikalischen Ensembles *Ikhwān al-Fann* (Brüder der Kunst).

»Moderne« Ensembles wurden auch in Privathäusern engagiert, oft zur Begleitung eines volkstümlichen Sängers. Yusuf Za'rur al-Kabir eröffnete in Bagdad zwei Nachtclubs, das Alef Laylah (Tausend Nächte) und den bekanntesten, al-Hilal (Der Neumond), im westlichen Ortsteil Maydan, wo sich auch Kaffeehäuser, Ministerien und Bordelle befanden. Da weder die jüdische noch die muslimische Gemeinschaft bereit war, eine Frau aus ihren Familienkreisen öffentlich auftreten zu lassen, sei es als Tänzerin, Sängerin oder Instrumentalistin, wurden die Tänzerinnen aus den Bordellen rekrutiert, wobei jede, die etwas Gesangstalent aufwies, zur Sängerin aufstieg.

#### 2.4 Die Brüder al-Kuwaity und Salima Murad

Am nachhaltigsten wurde die moderne irakische Musik von den Brüdern Salih und Da'ud al-Kuwaity geprägt, deren Kompositionen im Irak bis heute zum Standardrepertoire zählen. Die al-Kuwaitys, eines der am meisten gefeierten Duos der arabischen Welt, waren in Kuwait in einer jüdisch-irakischen Familie geboren und galten dort als musikalische Wunderkinder, Salih als Violinist und Komponist, Da'ud als Ud-Spieler und Sänger. In den späten

1920ern zog die Familie zurück in die alte Heimat Irak. In Bagdad setzten die Brüder ihre musikalische Karriere fort; Salih begann zusätzlich arabische und westliche Musik zu studieren. Mit einem neuen Stil, der traditionelle arabische Musik mit europäischen Elementen verschmolz, gewannen sie bald eine große Anhängerschaft und avancierten zu den Lieblingsmusikern König Faisals, für den sie spielten und eine Reihe von Werken zu feierlichen Anlässen komponierten. Bedeutende Künstler aus dem arabischen Ausland kamen nach Bagdad, um mit ihnen zusammenzuarbeiten. Die Brüder schrieben Lieder für die führenden Sängerinnen ihrer Zeit: für die irakische Jüdin Salima Murad, die Libanesin Zakiyya George und die legendäre ägyptische Diva Umm Kulthum, die populärste Sängerin der arabischen Welt im 20. Jahrhundert. Sie schrieben die Musik zum ersten irakischen Film *'Āliyah wa-'Iṣām* (Alia und Issam, 1948), eine Liebesgeschichte à la Romeo und Julia im Bagdader Milieu, in dem auch Salima Murad spielte und sang.

Als Radio Irak 1936 auf Sendung ging, wurde Salih al-Kuwaity mit dem Aufbau eines modernen Rundfunk-Ensembles beauftragt, das Instrumentalmusik spielte und Sänger begleitete. Die Gruppe, die er ins Leben rief, bestand aus sechs Musikern, fünf Juden und einem Muslim. Das Ensemble spielte täglich in den Live-Musiksendungen von Radio Irak außer an den beiden wichtigsten Fasttagen im jüdischen Kalender, dem Trauertag *Tish'a be-Av* und dem Versöhnungstag Jom Kippur. Auch wenn die jüdische Gemeinschaft einen starken Säkularisierungsschub erfahren hatte, wurden bestimmte Bräuche immer noch von vielen respektiert – jüdische Ensembles hielten sich an das Gebot, an diesen Tagen nicht zu musizieren.

Wenngleich sich mit der Unabhängigkeit des Irak 1932 und dem Anstieg des panarabischen Nationalismus die Lebensbedingungen der jüdischen Bevölkerung verschlechterten, erfreuten sich in den 1930er Jahren jüdische Musiker ungebrochener Beliebtheit. Zur irakischen Starsängerin wurde in dieser Zeit Salima Murad (ursprünglich Salima Pasha, 1907–1973), die bei ihrer Heirat mit dem Sänger Nadham (Nazam) al-Ghazali (1920–1963) zum Islam übertrat. Als »die Umm Kulthum des Irak« und »die singende Nachtigall« wurde sie im Irak verehrt und in der gesamten arabischen Welt geschätzt. Sie war jeden Abend im Bagdader Nachtclub *Jawahari* zu hören und erhielt später in Radio Bagdad eine eigene wöchentliche Rundfunksendung. Salih und Da'ud al-Kuwaity komponierten für sie über vierhundert Lieder. Nach dem Massenexodus der Juden wurden diese jahrelang als

anonyme »Folklore« gehandelt oder als Musik muslimischer Komponisten ausgegeben.

## 2.5 Der Kongress für arabische Musik in Kairo 1932

Das Jahr 1932 markiert nicht nur die Unabhängigkeit des Irak von Großbritannien, sondern auch den Aufbruch zu neuen Wegen in der arabischen Musikkultur. Unter der Schirmherrschaft von König Fuad I. wurde 1932 vom ägyptischen Kultusministerium der internationale »Kongress für arabische Musik« in Kairo veranstaltet. Die Teilnehmenden waren Musiker, Komponisten und Musikwissenschaftler aus arabischen Ländern und der Türkei sowie – in geringer Zahl – Vertreter aus Europa. Zu den europäischen Gästen gehörten die Spezialisten für arabische Musik Rodolphe d'Erlanger (der die Veranstaltung mitorganisierte) und Henry George Farmer, die Musikwissenschaftler Erich Moritz von Hornbostel (Vergleichende Musikwissenschaft) und Robert Lachmann sowie die Komponisten Béla Bartók und Paul Hindemith. Das den Irak vertretende Musikensemble bestand aus dem Maqam-Sänger Muhammad al-Qubbanchi, einem Muslim, und einem *chālghī* mit

sechs jüdischen Instrumentalisten. Man spielte das angesehenste landestypische Genre, den *al-maqām al-'Irāqī*, der damals wahrscheinlich zum ersten Mal außerhalb des Irak zu hören war. Das Ensemble wurde von König Fuad mit dem ersten Preis ausgezeichnet.

Eines der Ziele des Kongresses war die Präsentation und Dokumentation der verschiedenen Musikrichtungen aus mehreren arabischen Ländern, die in Kairo zum ersten Mal miteinander verglichen wurden. 360 der aufgeführten Stücke wurden aufgenommen, um sie für die Nachwelt zu erhalten; der größte Teil der Aufnahmen lagert heute in der Bibliothèque nationale de France in Paris. Folgenreich für die Musikkultur der arabischen Welt war der Versuch, sich über zwei gegensätzliche Positionen zu verständigen: die Forderung nach Bewahrung alter arabischer Musiktraditionen gegenüber dem Wunsch der Neuorientierung an der Musik des Westens, die von Künstlern wie Umm Kulthum, Salima Murad oder den al-Kuwaity-Brüdern bereits vollzogen worden war. In der Diskussion überwogen die Kräfte, die eine Modernisierung forderten. So ebnete der Kongress der »modernen« Musik in der arabischen Welt den Weg, während die Pflege der »alten« Musik zusehends zurückging.



Mitglieder des Irakischen Rundfunk-Ensembles, 1938

## 2.6 Daqqaqa-Ensembles

Eines der traditionellen jüdisch-irakischen Ensembles, die im Zuge der Modernisierung verdrängt wurde, war die *daqqāqah* (Pl. *daqqāqāt*), eine Gruppe von vier oder fünf Frauen, die sangen und dazu verschiedene Trommeln spielten. Der Beruf der Daqqaqa-Musikerin wurde innerhalb der Familie weitergegeben. Obwohl es sich um Frauenensembles handelte, galten sie als ehrbar und wurden vom Rabbinat gebilligt, zumal es ältere (nicht mehr gebärfähige) Frauen waren, die züchtig gekleidet auftraten und in der Regel nur zu häuslichen Festlichkeiten mit weiblichem Publikum musizierten. Die *daqqāqāt* werden vor allem mit der Hennazeremonie (*leilt al-ḥinni*) am Abend vor der Hochzeit verbunden, traten aber auch bei anderen Ereignissen wie der Geburt eines Kindes oder der *ṣbahī* (der durchgeführten siebten Hochzeitsnacht) auf und spielten gelegentlich auch in muslimischen Häusern bei Frauenpartys vor einer Hochzeit oder zur Geburt eines Sohnes.

Zu den bekanntesten *daqqāqāt* der 1920er und 1930er Jahre gehörten Mas'uda al-Bambayliyyi (Mas'uda aus Bombay) und Farha bit Shamma. In den 1930er Jahren entstanden kommerzielle Aufnahmen einiger Daqqaqa-Lieder, darunter *Yā dār wyā dār* (Oh Haus!), gesungen von Mas'uda und ihrem Chor, und *'Afākī* (Bravo!), das beliebteste Hennialied. Von *'Afākī* gibt es eine vielgerühmte Aufnahme, die jedoch nicht von einer Daqqaqa-Gruppe eingespielt wurde, sondern von Rashid al-Qundarchi (gest. 1945), dem seinerzeit herausragendsten muslimischen Maqam-Sänger, der von einem *chālghī* begleitet wurde. Der Text des Lieds ist zwar Judäo-Arabisch (ʿArabisch), doch geschah es nicht selten, dass Juden berühmte muslimische Sänger engagierten, um mit ihnen traditionelle jüdische Lieder in judäo-arabischer Sprache aufzunehmen; offenbar zogen sie sie wegen ihrer Stimmen und ihrer hohen Reputation in der irakischen Gesellschaft den jüdischen Sängern vor. Rashid al-Qundarchi, der keine religiösen Vorbehalte hatte und das Judäo-Arabisch beherrschte, wurde daher auch gern als Sänger zu privaten jüdischen Festen eingeladen [8. 13].

In den 1940er Jahren galten die *daqqāqāt* infolge des zunehmenden Modernisierungstrends als primitiv und altmodisch. Die musikalischen Darbietungen für Hennaefeste übernahmen nun niveaувollere Ensembles wie die *chālghī* oder »moderne« Instrumentalensembles mit einem Sänger, wenn sie nicht sogar von den neuesten 78er-Platten mit lateinamerikanischen Rhythmen ersetzt wurden.

## 3. Exodus

Mit der Massenemigration der irakischen Juden nach Israel zu Beginn der 1950er Jahre verlor das Land nahezu all jene Musiker, die als Säulen der irakischen Musiktraditionen galten. Nur wenige wie Salima Murad blieben und gingen weiter ihrem Beruf nach. Um das Musikleben aufrechtzuerhalten, behalf man sich im Irak vorübergehend damit, Musiker aus anderen arabischen Ländern zu gewinnen. Zwei Musiker des *chālghī Baghdadā*, Salih Shummel (Kamana-Josa) und Yusuf Patao (Santur), wurden mit ihren Familien noch so lange in Bagdad festgehalten, bis sie ihre Kunst zwei Muslime gelehrt hatten, Ibrahim Sha'ubi und Hashim al-Rajab. Diese halfen, im Irak eine neue Tradition des *al-maqām al-'Irāqī* zu begründen.

Die irakischen Musiker in Israel versuchten vergeblich, an ihren einstigen Ruhm anzuknüpfen. In der neuen Gesellschaft, die das »klassische« Repertoire Europas bevorzugte, wurde ihre Kunst kaum geschätzt. Ezra Haron, ein Mitglied der Truppe, die auf dem Kairoer Kongress den Irak vertreten hatte, begründete das arabische Orchester von *Kol Yisra'el*, dem israelischen Rundfunk, in dem auch viele andere irakische Musiker unterkamen, die meisten von ihnen ehemalige Absolventen der Silas-Kadoorie-Blindeenschule. Die al-Kuwaitys, die einst vor hohen Würdenträgern und in königlichen Palästen gespielt hatten, musizierten nun auf Hochzeiten und ʿBar Mizwas; später gaben sie wöchentlich Konzerte in einer Sendung im arabischen Programm von *Kol Yisra'el*. Sie alle spielten nun für ein kleines Publikum ein Repertoire, das in der neuen Heimat als exotisch galt. Im Irak hatten sie ein Millionenpublikum gehabt.

- [1] A. Z. Idelsohn, Hebräisch-orientalischer Melodienschatz, Bd. 2: Gesänge der babylonischen Juden, Leipzig 1922. [2] Y. Kojaman, The Maqam Music Tradition of Iraq, London 2001 [inkl. 2 CDs]. [3] T. Morad u. a. (Hg.), Iraq's Last Jews. Stories of Daily Life, Upheaval, and Escape from Modern Babylon, New York 2008. [4] D. S. Sassoon, A History of the Jews in Baghdad, Letchworth 1949. [5] A. Shiloah, The Musical Tradition of Iraqi Jews. Selection of Piyyutim and Songs, Or Yehuda 1983. [6] R. Snir, »Religion Is for God, the Fatherland Is for Everyone«. Arab-Jewish Writers in Modern Iraq and the Clash of Narratives after Their Immigration to Israel, in: Journal of the American Oriental Society 126 (2006) 3, 379–399. [7] N. A. Stillman, The Jews of Arab Lands. A History and Source Book, Philadelphia 1979. [8] E. Warkov, Revitalization of Iraqi-Jewish Instrumental Traditions in Israel. The Persistent Centrality of an Outsider Tradition, in: Asian Music 17 (1986) 2, 9–31.

Sara Manasseh, London

## Balegule

Jiddische Bezeichnung (auch *balagole*, Pl. *balegules*) für »Fuhrmann«, abgeleitet von hebr. *ba'al agala* (Wagenbesitzer, Kutscher). Unter Juden im östlichen Europa war der Beruf des Fuhrmanns, als Teil der signifikanten Präsenz im 19. Jahrhundert, weit verbreitet. Heute ist der *balegule* als literarische Figur jüdischen Lebens im 19. Jahrhundert bekannt.

Bereits in der polnisch-litauischen Adelsrepublik (1569–1791) übten Juden den Beruf des Fuhrmanns oder Kutschers, der Reisende, Kaufleute und deren Waren sowie Post transportierte, aus. Im Königreich Polen waren in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zwei bis vier Prozent der jüdischen Bevölkerung im Transportwesen, das auch Träger, Wasserträger und Bierkutscher einschloss, beschäftigt [7. 114 f.]. Durch ihre Präsenz im regionalen Handel und Fernhandel verfügten Juden oft über gute Kenntnisse der Transportwege. Jüdische Fuhrleute galten als derart schnell und zuverlässig, dass die preußischen Behörden nach der zweiten Teilung Polens 1793 Überlegungen anstellten, Juden in Süd- und Neuostpreußen zur Übernahme des staatlichen Fuhrwesens heranzuziehen und sie im preußischen Heer als Kavalleristen und Fahrer einzusetzen [6. 65; 49 f.]. Im 19. Jahrhundert wuchs der Berufszweig im Zuge der Urbanisierung schnell an, da er ungelerten Kräften Arbeit bot. Viele Fuhrleute in den großen Städten des 19. Jahrhunderts waren Großteil der Kutscher. In vielen kleineren Städten und Schtetel (19. Jahrhundert), in denen Juden die Mehrheit der Bevölkerung ausmachten, dominierten sie auch das Fuhrwesen. Im Ansiedlungsrayon gab es 1897 über 25 000 jüdische Kutscher; sie stellten damit ungefähr 20 Prozent der selbständigen Fuhrleute [8. 13].

Die Beschäftigung als Fuhrmann wurde oft innerhalb der Familie weitergegeben. Einen Wandel erfuhr der Sektor gegen Ende des 19. Jahrhunderts mit dem Ausbau des Schienennetzes im Russischen Reich, das eine zunehmende Konkurrenz zu den Fuhrgeschäften darstellte. Die Kutscher wichen auf abgelegene Strecken sowie den Transport von und zur 19. Eisenbahn aus; innerhalb der Städte blieb ihre Bedeutung jedoch ungebrochen. Die Motorisierung des Straßenverkehrs in der Zwischenkriegszeit führte letztlich zum Niedergang des traditionellen jüdischen Fuhrwesens. Auf kürzeren Strecken ersetzten nun auch Fahrräder den Kutscher. Doch blieben Juden, vor allem als Unternehmer, im sich modernisierenden ost-

europäischen Transportwesen präsent. Mit dem 19. Holocaust kam dieser Transformationsprozess zu einem vorzeitigen Ende.

Aufgrund seiner Prominenz im Transportwesen wurde der *Balegule* als Angehöriger einer eigenen sozialen Gruppe wahrgenommen. Dazu trug auch bei, dass jüdische Kutscher einen eigenen Soziolekt im Jiddischen verwendeten (*balegule-loshn*), der Wörter der Umgangssprache mit neuen, berufsspezifischen Bedeutungen versah. Dazu zählten Wörter für Pferde (*odler*, wörtl.: Adler; *khaye*, wörtl.: Tier oder *neveyle*, wörtl.: Kadaver, was ein faules Tier beschrieb); Stuten wurden Mutter (*mame*) oder Schwester (*shvester*) genannt. Der *Balegule* brachte auch Neuschöpfungen hervor. Der Fuhrmann selbst wurde durch eine Reihe von Wörtern (*ferdman*, *furor*, *furman*) bezeichnet, während Fuchsland (*fukslant*) eine Wortprägung für einen weit entfernten Ort war. Ebenso dürften Redewendungen wie »Wenn man schmiert, dann fährt man« (*Az me shmirt fort men*) dieser Umgangssprache entstammen [9. 242]. Außerdem unterhielten Fuhrleute oft gesonderte heilige Gesellschaften (*hevrot*, 19. Hевра Kaddisha) und 19. Synagogen.

In der jüdischen 19. Literatur, aber auch in Werken nichtjüdischer osteuropäischer Autoren ist der *Balegule* eine häufig präsente Figur. Simon Dubnow erwähnt in seinen Memoiren häufig Fahrten mit einem *Balegule*. Auch viele andere zeitgenössische Beschreibungen und Erinnerungen thematisieren die starke Präsenz von Juden im Fuhrwesen, wobei sowohl positive wie negative Stereotypen herangezogen werden. Die romantisierende Beschreibung des großen, kräftigen, mit hohen Stiefeln, Pelzhut und Peitsche ausgestatteten jüdischen Fuhrmanns, der keine physische Auseinandersetzung scheut, stellt dabei auch ein Gegenbild zum schwachen, wehrlosen Talmudstudenten dar. Der polnische Nationaldichter Adam Mickiewicz erinnert sich in seinen Memoiren an Volkserzählungen, die ihm ein jüdischer Kutscher auf der Fahrt erzählte. Der Ethnologe und Schriftsteller Stanisław Vincenz beschreibt den *Balegule* im östlichen Galizien als sprachgewandt und die Fahrten mit ihm als zwar langsame, aber günstigste Art des Reisens. Dem steht die Charakterisierung des Fuhrmanns als grob, ungebildet und ignorant gegenüber, wie sie sich im 19. Jahrhundert unter Juden und Nichtjuden mit der steigenden Zahl jüdischer Kutscher durchzusetzen begann. Der Kutscherberuf wurde nun vor allem als ungelernete Beschäftigung angesehen. Bisweilen wurden den jüdischen Fuhrleuten ein Hang zur Trunkenheit und Verbindungen zum organisierten Verbrechen nachgesagt [5. 303 f.].

Der *Balegule* begegnet häufig in der jüdischen <sup>7</sup>Folklore, in Sprichwörtern und Volksliedern. In der Erzählung *Der rov un der balegule* (Der Rabbiner und der Kutscher) tauschen ein ungebildeter Kutscher und sein Fahrgast, ein Rabbiner, die Kleider. Von einem später hinzugestiegenen Fahrgast nach der Erklärung einer Talmud-Passage gefragt, antwortet der falsche Rabbiner, dass diese ja so einfach sei, dass sie sogar der *Balegule* erläutern könne [10. 53]. Auch bei modernen Autoren tritt der literarische Typus des Kutschers in Erscheinung, so in Scholem Aleichems Erzählungen *Der farkishefter shnayder* (dt. *Der behexte Schneider*, 1900) und *Der gliklekhster in Kodne* (dt.: Der glücklichste Mann in Kodno, 1909), aber auch in einem Artikel Israel Joshua Singers, den er 1928 im amerikanischen <sup>7</sup>*Forverts* veröffentlichte [4]. Mit der Migration osteuropäischer Juden in die Vereinigten Staaten lebte die Figur des *Balegule* (nicht jedoch der Berufszweig) in der Literatur, im Theater und in Liedern auch im amerikanisch-jüdischen Kontext fort, so z. B. bei Abraham Cahan, der in seiner 1892 entstandenen Erzählung *Mottke Arbel un zayn shidekh* (Mottke Arbel und seine Heirat, engl. *A Providential Match*, 1895) einen jüdischen Kutscher als ungebildete, grobe Person von niedriger sozialer Herkunft beschreibt.

[1] S. Aleichem, *Der gliklekhster in Kodne*, in: *Ale Verk fun Sholem-Aleichem*, Bd. 26: *Ayzenbahn-Geshikhtes*, New York 1937, 23–38. [2] S. Aleichem, *Der behexte Schneider*, Berlin 1969. [3] A. Cahan, *A Providential Match*, in: A. Cahan, *The Imported Bridegroom, and other Stories of the New York Ghetto*, Boston/New York 1898. [4] G. Kuper [I. J. Singer], *Der balegule un di boyd punkt wi mit hunderte jahren zurik* [Der *Balegule* und der Wagen genau wie vor 100 Jahren], in: *Forverts*, 24. Juni 1928.

[5] Y. Eliach, *There Once Was A World. A Nine-Hundred-Year Chronicle of the Shtetl of Eishyshok*, Boston 1998.

[6] J. Jacobson, *Die Stellung der Juden in den 1793 und 1795 von Preußen erworbenen polnischen Provinzen zur Zeit der Besitznahme*, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 64/65 (1920/21), 64: 209–226, 283–304; 65: 42–70, 151–163, 221–245. [7] R. Mahler, *Yidn in amolikh Poyln in likht fun tsifern. Di demografishe un sotsial-ekonomishe struktur fun yidn in Kroyn-Poyln in xviii yorhundert* [Die Juden im früheren Polen im Licht der Zahlen. Die demographische und sozial-ökonomische Struktur der Juden in Kronpolen im 18. Jahrhundert], Warschau 1958.

[8] R. Mahler, *Yehude Polin ben shte milkhamot olam. Historya kalkalit-sotsialit le-or statistika* [Die polnischen Juden zwischen den Weltkriegen. Wirtschafts- und Sozialgeschichte im Licht der Statistik], Tel Aviv 1968.

[9] M. Samuel, *In Praise of Yiddish*, New York 1971.

[10] H. Schwarzbaum, *Studies in Jewish and World Folklore*, Berlin 1968.

Cornelia Aust, Jerusalem

## Biedermeier

Die Epoche des Biedermeier (1815–1848/1849) fiel mit dem Entstehen eines jüdischen Bürgertums im deutschsprachigen Raum zusammen, dessen neues Selbstverständnis sich auch in der bildenden Kunst artikuliert. Zu den bekanntesten jüdischen Malern dieser Zeit zählt Moritz Daniel Oppenheim (1800–1882). In seinem Werk spiegeln sich die Herausforderungen, denen sich die jüdische Gemeinschaft seit Beginn des 19. Jahrhunderts ausgesetzt sah, wobei ihm das Biedermeier mit seiner bevorzugten Darstellung der häuslichen Idylle im bürgerlichen Milieu Gelegenheit zum künstlerischen Ausdruck bot.

Der für die Kunst und Literatur des Biedermeier typische Rückzug ins Private und Häusliche entsprach dem politischen Klima, das seit dem <sup>7</sup>Wiener Kongress 1815 im Zeichen der Restauration der vornapoleonischen Ordnung stand. In dieser Zeit entwickelte sich ein aufstrebendes, ökonomisch erfolgreiches <sup>7</sup>Bürgertum, in dem Juden überproportional zu ihrem Anteil an der Gesamtbevölkerung vertreten waren. Das neue jüdische Selbstbewusstsein fand seine Visualisierung in der bildenden Kunst der Epoche: Die typischen Alltagsdarstellungen des Biedermeier – zumeist Porträts und Genrebilder, in denen Szenen aus dem täglichen Leben mit moralischen Botschaften zu Sittenbildern überhöht werden – brachten auch die jüdische Innensicht vor dem Hintergrund der neu erworbenen bürgerlichen Zugehörigkeit zum Ausdruck.

Seit dem 17. Jahrhundert begannen in den Gesellschaften Europas, die Juden größere Freiheiten einzuräumen, auch jüdische Künstler sich zu entfalten. In Amsterdam wirkte in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts Salom Italia, der für seine Gravuren bekannt war; in England machte sich zu Beginn des 18. Jahrhunderts die Miniaturenmalerin Catherine da Costa einen Namen. Angesehene Maler im deutschen Sprachgebiet waren seit der Mitte des 18. Jahrhunderts Leo Pinhas, Hofmaler des Markgrafen von Ansbach, Leos Sohn Salomo, der den preußischen König und dessen Familie porträtierte, oder Alexander Fiorino, der als Hofmaler in Dresden tätig war. Die Mehrzahl der bekannten deutsch-jüdischen Künstler beugte sich noch bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts dem gesellschaftlichen Druck und konvertierte zum Christentum, so etwa die Brüder Philipp und Jonas Veit, Eduard Julius Friedrich Bendemann, Eduard Magnus und Julius Muhr. Der Maler und Graphiker Moritz Daniel Oppenheim verweigerte sich diesem Schritt. Er war der erste ungetaufte Jude,

der es in der nichtjüdischen Welt des Biedermeier als Maler zu Ansehen brachte.

Oppenheim wurde 1800 als Sohn einer orthodoxen Familie in Hanau geboren. Eine künstlerische Ausbildung erhielt er zuerst in seiner Geburtsstadt, danach an der Akademie der Bildenden Künste in München, von der er 17-jährig als »Wunderkind« aufgenommen wurde. Für einen ungetauften Juden war die Zulassung zu einem solchen Studium in jener Zeit noch immer sehr ungewöhnlich. Es folgten Lehrjahre in Paris und Rom. In Rom, wo er sich länger als vier Jahre aufhielt, gehörte er zum Kreis der romantischen Schule der Nazarener. Während die vorwiegend katholischen Mitglieder dieser Künstlergruppe bevorzugt das »christliche« Rom studierten, verfertigte Oppenheim Zeichnungen und Studien aus dem zeitgenössischen Alltagsleben im jüdischen Ghetto. 1825 ließ er sich in Frankfurt am Main nieder, wo er 1882 hoch geachtet starb. Ausdruck seines Ansehens war unter anderem, dass er 1832 auf Betreiben Goethes von Erzherzog Karl Friedrich von Sachsen-Weimar-Eisenach zum Honorarprofessor ernannt wurde.

Oppenheim brachte es bereits als junger Mann mit seinen Porträts prominenter zeitgenössischer Juden und Christen zu großem Erfolg. Dieses Sujet genoss Anfang des 19. Jahrhunderts hohe Wertschätzung und entsprach dem zunehmenden Wunsch des Bürgertums nach Darstellung ihres Aufstiegs. In den 1830er Jahren wurde Oppenheim offizieller Porträtist der Rothschilds und führte fortan den Namen »Maler der Rothschilds und Rothschild der Maler« [3. 75]. Mit der wachsenden Zahl jüdischer Angehöriger des Bürgertums, in dessen Umfeld das Biedermeier zur Blüte gelangte, nahmen auch Oppenheims Aufträge zu. Die Porträts jüdischer Persönlichkeiten erstreckten sich von mehr als 30 Gemälden und Zeichnungen der Rothschilds über das strahlende, aber dennoch ernste Bildnis des berühmten Gelehrten und Gründers der Wissenschaft des Judentums Leopold Zunz (um 1830) bis zu mehreren Porträts von Heinrich Heine (1830, 1831; *Entreebillet*), Ludwig Börne (1827, 1831, 1840; *Feuilleton*), Gabriel Riesser (1838/1839, 1840; *Paulskirche*) und anderen. Zu den von Oppenheim Porträtierten zählten auch die Kaiser Otto IV. (1840) und Joseph II. (1839/1840), von denen er jeweils ein Gemälde für den Kaisersaal im Frankfurter Römer anfertigte.

Während Oppenheims Porträts ihm zu Ruhm und einem ständigen Einkommen verhalfen, war es seine Genremalerei, die bis heute über den Geist der Zeit und die Stellung der Juden Aufschluss gibt. Seine Zeichnungen und Gemälde reichen von biblischen über historische bis zu zeitgenössischen Motiven.

Seine frühe Darstellung *David vor Saul, die Harfe spielend* (1825/1826) erregte internationales Interesse. Die frühe Zeichnung *Die Rückkehr des verlorenen Sohnes* (1824), für die er von der Accademia di San Luca in Rom ausgezeichnet wurde, zeugt von seiner Offenheit gegenüber unterschiedlichen Quellen – sie stammten nicht nur aus der hebräischen Bibel (*ʿTanach*), sondern auch aus dem Neuen Testament. Diese Offenheit steht für die Hoffnung, die Betonung der Differenzen zwischen der jüdischen und der christlichen Kultur könne einer aufgeklärten Haltung weichen. Das Bild *Hauslehrer mit seinen Schülern* (um 1828; vgl. Abb. S. 344) erfasst einen Aspekt des aufstrebenden Bürgertums: Zwei korrekt und gut gekleidete Brüder stehen neben ihrem eleganten Hauslehrer, der ein Bündel Papiere in einer Hand hält, möglicherweise seine Unterlagen für den Unterricht. Die Abgebildeten sind nicht eindeutig als Christen oder Juden zu identifizieren; so kann die Szene als Entwurf einer an *ʿBildung* orientierten Gesellschaft gelesen werden, die keinen Unterschied zwischen Juden und Christen macht. Oppenheim übersah jedoch nicht den Druck, unter dem Juden standen, wenn sie in der christlichen Gesellschaft anerkannt werden wollten. Davon zeugt das 1856 gemalte und auch als Kupferstich angefertigte Bild *Lavater und Lessing bei Moses Mendelssohn*. Der gängige Titel und ein erster Blick auf das Bild legen nahe, dass Lessing mit Mendelssohn in angeregter, vielleicht das Schachspiel betreffende Konversation vertieft am Tisch sitzt. Die Anordnung der drei Personen bildet jedoch ein Spannungsverhältnis ab: Während Mendelssohn etwas gebeugt auf der linken Seite sitzt, ist es Lessing, der steht, und der protestantische Theologe Lavater, der gegenüber Mendelssohn Platz genommen hat. Lavater berührt mit seiner Rechten Mendelssohns linken Arm und versucht dessen Aufmerksamkeit auf eine Textstelle in einem offenen Buch zwischen ihnen – zweifelsohne eine Bibel – zu lenken. Es scheint sich um Lavaters berühmten Versuch zu handeln, Mendelssohn zum »wahren Glauben« zu bekehren – eine Episode, die als Lavater-Streit von 1769 bekannt wurde (*ʿBiʿur*).

Ein weiteres Bild Oppenheims, *Die Heimkehr des Freiwilligen aus den Befreiungskriegen zu den nach alter Sitte lebenden Seinen* (1833/1834), weist auf die Herausforderungen des modernen Lebens hin, mit denen das deutschsprachige Judentum konfrontiert war. Der visuelle Kontext, innerhalb dessen sich die Aufmerksamkeit fast aller Personen ehrerbietig auf den aus den Befreiungskriegen heimgekehrten uniformierten Soldaten richtet, ist eine behagliche bürgerliche Stube; ihre Wände sind mit Gegenständen geschmückt, die auch jedes andere christliche oder jü-



Sabbath-Nachmittag, Gemälde von Moritz Daniel Oppenheim (um 1850)

dische Haus hätten zieren können. Auch das zentrale Bleiglasfenster und der Leuchter verweisen auf eine assimilierte Umgebung.

Dennoch erinnern einige Details daran, dass es sich hier um eine »nach alter Sitte« lebende Familie handelt. Im Bücherregal auf der rechten, dem sitzenden Soldaten gegenüberliegenden Seite stehen Bände, die ein Jude sogleich als *Talmud* erkennt: großformatig, bräunlich und alt. Auf dem Bücherregal liegt etwas, das einem Palmwedel ähnelt und nahelegt, dass der Soldat zu Sukkot, dem herbstlichen Laubhüttenfest (*T*Jahreslauf), nach Hause gekommen ist. Die einzige Figur, deren Aufmerksamkeit sich nicht direkt auf den Soldaten richtet, ist ein Junge neben dem Bücherregal, dessen Kopf mit einer leuchtend roten Kippa bedeckt ist (er interessiert sich mehr für den abseits an einen Stuhl gehängten Säbel des Soldaten). Im Mittelpunkt des Bilds steht ein Kelch, wahrscheinlich für den Kiddusch-Wein, und beim Buch auf dem Tisch handelt es sich um einen Siddur

(Gebetbuch), einen Machsor (Festtagsgebetbuch) oder eine Feiertagslektüre. All diese religiösen Gegenstände bilden einen Kontrast zu der militärischen Auszeichnung an der Brust des Soldaten, die dem Eisernen Kreuz nachempfunden ist und die der Vater argwöhnisch betrachtet. Das Gemälde bildet den Konflikt ab, in den jüdische Familien gerieten, wenn ihre Kinder Mitglieder der bisher gemiedenen christlichen Mehrheitsgesellschaft wurden; gleichzeitig würdigt es den Beitrag deutscher Juden als aktive Teilnehmer an den Befreiungskriegen. Fragen der Tradition und *T*Assimilation, von Loyalität (zum Nationalstaat) und Verrat (an der Tradition) sind auf dem Bild ineinander verwoben. Die von Oppenheim gewählte Bildsprache folgt der biedermeierlichen Präferenz für häusliche und private Szenen, überschreitet mit ihrem Inhalt aber zugleich das Gebot der Enthaltung von politischer Stellungnahme.

Oppenheims *Sabbath-Nachmittag* (um 1850; s. Abb.) bietet eine weitere genaue Betrachtung des Aufeinan-

derprallens alter und neuer Welten. Der Schauplatz ist erneut eine bürgerliche Stube. Ein Junge trägt seinem Großvater etwas vor, vielleicht seine Bar-Mizwa-Rede (7Bar/Bat Mizwa), während ein junger Mann der traditionellen Tätigkeit eines Schabbatnachmittags, der Auslegung einer Seite aus der *Gemara*, nachgeht und darüber mit zwei jungen, ebenfalls in ein Buch vertieften Frauen ins Gespräch kommt. Sowohl in der Bildkomposition als auch in der Liniengestaltung hat der Künstler das Gemälde in zwei Hälften aufgeteilt: Ein Bogen mit dunkleren Farben umschließt die dargestellten jungen Leute, während der Großvater sich aus diesem Halbkreis zurücklehnt und – im Kontrast dazu – helle Kleidung trägt. Das Zurücklehnen des Großvaters wird zusätzlich durch das Licht betont, das durch das Fenster fällt und den alten Mann in eine diffuse Aura taucht. Aus dieser Perspektive scheint es eher, dass der kompositorisch vom Rest der Familie getrennte Großvater seinen Nachmittagsträumen über die Vergangenheit nachhängt und nur wenig Zugang zur modernen Welt hat, wie sie von den Jungen repräsentiert wird.

Dass es sich um die moderne Welt handelt, verdeutlicht nicht nur der Schauplatz, der nicht das Lehrhaus oder das private Studierzimmer des jungen Manns ist, sondern das auch Frauen zugängliche Wohnzimmer. Noch erstaunlicher: Die Gesprächspartner des Studenten sind nicht etwa gelehrte oder zumindest männliche Kollegen, sondern Frauen, die sich in bürgerlicher Manier bilden. Während die Tradition die Anwesenheit von Frauen während des Studiums am 7Schabbat ablehnte, bestand eine der Innovationen der im 19. Jahrhundert von Deutschland ausgehenden 7Reform darin, Männer und Frauen am Schabbat zusammenzuführen, wie es überhaupt Anliegen der Reformbewegung war, die Geschlechter-schranken im Judentum abzubauen (7Meḥiza). Oppenheim hat einen Moment im Leben des jüdischen Bürgertums seiner Zeit eingefangen, der die heimliche Spannung zwischen der noch nicht vergessenen, auf das Ghetto zentrierten mittelalterlichen Welt und der verheißungsvollen Moderne wiedergibt, nach der so viele Juden strebten.

Der Erfolg dieses Gemäldes regte Oppenheim zu einer Reihe von Bildern zu Aspekten des jüdischen Lebens seiner Zeit an, die ab 1866 als Reproduktionen unter dem Titel *Bilder aus dem altjüdischen Familienleben* verlegt wurden [2]. Der Zyklus aus 20 Bildern, die alle aus der Zeit nach dem klassischen Biedermeier stammen, aber sich weiterhin an dessen Bildsprache orientieren, behandelt in vier Themenkreisen (Lebenslauf, Schabbat, Feiertage, Lebenssituationen) Szenen

der jüdischen Tradition. Als Oppenheim 1882 starb, hatte der Zyklus Eingang in viele Häuser des deutsch-jüdischen Bürgertums gefunden. Er erlebte mehrere Auflagen und avancierte bis zum Ersten Weltkrieg zu einem der am meisten gekauften Bücher unter den deutschsprachigen Juden. Offensichtlich dienten Oppenheims Bilder dem nostalgischen Wunsch späterer Generationen, sich an der zurückgelassenen traditionellen Lebenswelt zu erfreuen. Heute sind sie zu einem Zeugnis geworden für die Spannung zwischen jüdischer Tradition und der Moderne, der sich die deutschsprachigen Juden in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ausgesetzt sahen.

[1] E. Cohen (Hg.), Moritz Oppenheim, *The First Jewish Painter*, Jerusalem 1983. [2] R. Dröse u.a. (Hg.), *Der Zyklus »Bilder aus dem altjüdischen Familienleben«* und sein Maler Moritz Daniel Oppenheim, Hanau 1996. [3] M. D. Oppenheim, *Erinnerungen eines deutsch-jüdischen Malers*, Heidelberg 1999.

[4] G. Heuberger/A. Merk (Hg.), Moritz Daniel Oppenheim, *Die Entdeckung des jüdischen Selbstbewusstseins in der Kunst*, Köln 1999. [5] I. Schorsch, *Art as Social History. Moritz Oppenheim and the German Jewish Vision of Emancipation*, in: I. Twersky (Hg.), *Danzig, Between East and West. Aspects of Modern Jewish History*, Cambridge (MA) 1985, 141–172.

Ori Z. Soltes, Washington D.C.

## Bremerhaven

Mehr als 2,7 Millionen jüdische Emigranten verließen den europäischen Kontinent zwischen 1880 und 1914 über Bremerhaven oder Hamburg. Jüdische Durchwanderer vor allem aus dem Russischen Reich schifften sich hier nach Nord- und Südamerika ein. Insbesondere der Hafen von Bremen wurde zum Durchgangspunkt eines komplexen, von deutschen Behörden und Schifffahrtsgesellschaften organisierten Auswanderungsverfahrens. Bremerhaven verkörpert eine Erfahrung des Übergangs, die Millionen jüdischer Durchwanderer auf ihrem Weg in die Neue Welt machten.

1. Deutsche Auswandererhäfen
2. »Grüne Grenze«
3. Das System der deutschen Kontrollstationen
4. Auswandererbahnhof Ruhleben
5. In Bremen und Hamburg

### 1. Deutsche Auswandererhäfen

Die Bedeutung Bremerhavens als wichtiger europäischer Hafen hatte sich erhöht, nachdem die Weser

Anfang des 19. Jahrhunderts für größere Schiffe unbefahrbar geworden war. Seitdem fungierte Bremerhaven als Hafen der 60 Kilometer südlich gelegenen Stadt Bremen. Zwischen den 1830er und 1880er Jahren traten von hier aus tausende, meist deutsche Auswanderer die Reise nach Nord- und Südamerika an. Anlässe ihrer Auswanderung waren die auf die Revolution von 1848/1849 folgende Periode der politischen Reaktion, die Verschärfung des wirtschaftlichen Wettbewerbs im Zuge der Industrialisierung sowie das Versprechen attraktiver Lebensumstände in der Neuen Welt. Seit den 1880er Jahren machten Durchwanderer aus dem östlichen Europa das Gros der Auswanderer aus. Allein im Zeitraum von 1880 bis zum Beginn des Ersten Weltkriegs verließen mehr als vier Millionen Auswanderer den europäischen Kontinent Richtung ʘAmerika über Bremerhaven. 1893 waren 50 Prozent der Auswanderer nicht aus Deutschland; nach 1900 waren es sogar 90 Prozent, die aus dem Russischen Reich und aus Österreich-Ungarn kamen.

Eine große Anzahl der Durchwanderer waren Juden. Insgesamt emigrierte zwischen 1880 und 1920 etwa ein Drittel der jüdischen Bevölkerung des östlichen Europa. Im Jahr 1891 beispielsweise stellten jüdische Auswanderer mehr als 91 Prozent aller Emigranten aus dem Russischen Reich [8. 24, 36f.]. Ihre Lebensumstände im ʘAnsiedlungsrayon waren gekennzeichnet durch rapiden Bevölkerungszuwachs bei gleichzeitig stagnierender ökonomischer Entwicklung, Antisemitismus, ʘPogrome und die nach der Ermordung von Zar Alexander II. 1881 erlassenen ʘMaigesetze, die die rechtliche Situation der Juden in Russland weiter verschlechterten, verstärkten ihre Bereitschaft zur Auswanderung. Zusätzlich bestärkten sie die Werbeaktionen der großen Schifffahrtsgesellschaften in ihrem Wunsch, den Verhältnissen im Zarenreich zu entkommen. Auch aus den östlichen Provinzen des Habsburgerreichs und aus Rumänien machten sich Emigranten auf den Weg, manche von ihnen – auf Jiddisch ʘFusgeyer genannt – sogar zu Fuß. Diese Entwicklung führte dazu, dass sich Bremerhaven gemeinsam mit Hamburg zum wichtigsten deutschen Durchgangshafen für Millionen osteuropäischer Juden entwickelte. Andere bedeutende europäische Auswandererhäfen waren Rotterdam, ʘAntwerpen und ʘLondon.

## 2. »Grüne Grenzen«

Die Emigration aus dem Zarenreich war mit erheblichen bürokratischen Hindernissen verbunden. Für die Auswanderung war eine Ausreisegenehmigung

erforderlich, deren Beschaffung häufig bis zu drei Monate in Anspruch nahm und für die bis zu 30 Rubel zu entrichten waren. Dass die Genehmigung auch erteilt wurde, war nicht gewährleistet. Die Gründe, derentwegen die Ausreise aus Russland verweigert werden konnte, waren vielfältig: die Geburt eines Kindes mochte nicht ordnungsgemäß registriert sein oder der Tod eines männlichen Familienangehörigen in wehrpflichtigem Alter nicht eindeutig belegt. Eine Alternative bestand in der Beantragung der Ausreise bei Verzicht auf Rückkehr. Auch diese Variante war problematisch, da ein Ausreisender dann nicht nach Russland zurückreisen konnte, wenn er (oder ein Familienmitglied) an einer Grenzstation, im Hafen oder bei der Einreise abgewiesen oder aus dem Zielland ausgewiesen wurde. In Anbetracht der mitunter ablehnenden Haltung von deutschen und amerikanischen Behörden gegenüber osteuropäischen Migranten war es ein erhebliches Risiko, sich mit solchen Papieren auf den Weg zu machen. Aufgrund solcher Schwierigkeiten verließen tausende russischer Flüchtlinge das Zarenreich illegal und betreten das Deutsche Reich über die grüne Grenze.

Illegale Einwanderer umgingen auf diesem Weg die Kontrolle preußischer Behörden, die in den späten 1880er Jahren damit begannen, Einreisende auf ihre Gesundheit und finanzielle Absicherung hin zu untersuchen. Ein Netz von Agenten und Unteragenten entstand, die aus der Auswanderung ein Geschäft machten, indem sie Flüchtlinge über die grüne Grenze loteten. Dazu mussten sich die Auswanderungswilligen in einer grenznahen Unterkunft einfinden. Wenn dort ausreichend Personen zusammengekommen waren, bestach der Agent einen Grenzbeamten, damit dieser seinen Posten vorübergehend verließ und die illegalen Migranten die Grenze passieren konnten. Selbst wenn sich Beamte bestechen ließen, konnte das Procedere des Grenzübertritts bis zu 15 Stunden dauern. Auch mit ortskundiger Führung bestand jederzeit die Gefahr der Entdeckung durch die Behörden. Zudem waren die Auswanderer den Agenten ausgeliefert, die ausnutzten, dass sich der Übertritt in der Illegalität vollzog. So blieb den Emigranten oft nichts anderes übrig, als die preisliche Willkür der Schleuser hinzunehmen [2. 234–237].

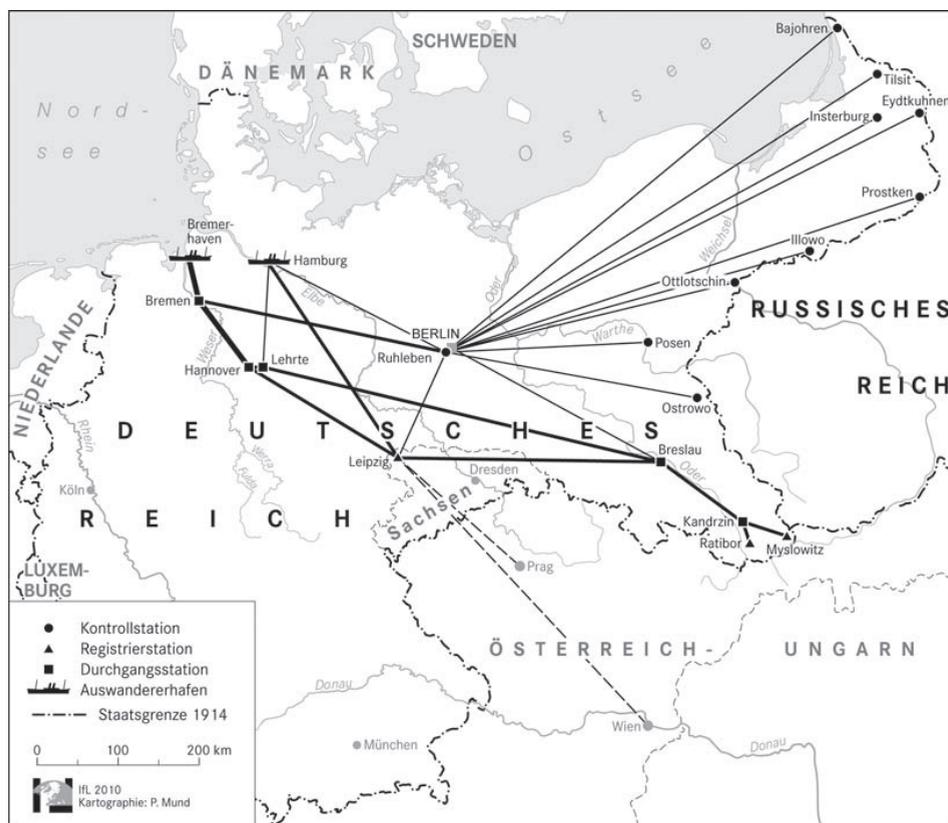
## 3. Das System der deutschen Kontrollstationen

Deutsche Behörden, insbesondere die preußischen, beobachteten die seit den 1880er Jahren anschwellende Auswanderung über deutsches Gebiet mit zunehmender Sorge. Sie argwöhnten, dass Durchwan-

derer entweder nicht bereit oder nicht imstande sein könnten, die lange und kostspielige Reise nach Übersee anzutreten, und sie sich deshalb in Deutschland ansiedeln würden. Sie befürchteten ferner, dass die osteuropäischen Migranten, vor allem Juden aus dem Russischen Reich, mittellos wären, mit Krankheiten behaftet seien und somit potentiell zu einer Belastung der Öffentlichkeit zu werden drohten. Da Preußen als einziger deutscher Staat eine Grenze mit Russland teilte, ergriff er die Initiative, wenn es darum ging, die Durchwanderung von Ausländern zu beschränken. Durchreisende aus Österreich-Ungarn wurden in deutlich geringerem Maß als Risiko eingestuft.

Vor 1892 war Preußen in erster Linie bestrebt gewesen, wirtschaftlich minderbemittelte Zuwanderer an der Einreise zu hindern. Zu diesem Zweck hatten die preußischen Behörden Grenzstationen errichtet,

an denen die Einreisenden befragt und gegebenenfalls zurückgewiesen wurden. Bis 1882 bestanden solche Grenzstationen u. a. in Myslowitz, Illowo, Prostken und Tilsit. Hier mussten die Emigranten nachweisen, dass sie über die erforderlichen Reisemittel verfügten. Ein preußisches Gesetz von 1887 legte fest, dass jeder einreisende Erwachsene mindestens 400 Mark mit sich führen musste (jedes Kind 100 Mark), was weitaus mehr war, als die meisten Durchwanderer vorweisen konnten. Diese Bestimmung wurde außer Kraft gesetzt, wenn die Einreisewilligen Bordkarten einer der großen deutschen Schifffahrtsgesellschaften für die Ausreise über Bremerhaven oder Hamburg vorweisen konnten. Solche Bordkarten waren bei Agenten im ganzen östlichen Europa oder direkt an den Grenzstationen zu erwerben. Auf diese Weise erhielten die beiden großen Schifffahrtsgesellschaften, die Hamburg-Amerikanische Packetfahrt-



System der Kontroll- und Registrierstationen für Auswanderer aus dem Russischen Reich und Österreich-Ungarn sowie ihre Reiserouten nach Hamburg und Bremerhaven, um 1905

Actien-Gesellschaft (HAPAG, später Hamburg-Amerika Linie) und der Norddeutsche Lloyd mit Sitz in Bremen, bereits in den 1880er Jahren immer mehr Einfluss und Kontrolle über die Durchwanderer.

Die Sorge deutscher wie amerikanischer Behörden vor der Ausbreitung von Krankheiten bewirkte nach 1892 eine Änderung der bestehenden Regularien. Nachdem in Russland die Cholera ausgebrochen war und die Epidemie im Herbst 1892 auch im Umkreis des Hamburger Hafens über 8000 Menschenleben gefordert hatte, wurden die Vorschriften verschärft. Eine Gruppe von russischen Durchwanderern wurde beschuldigt, die tödliche Krankheit eingeschleppt zu haben, woraufhin Preußen seine Grenze zu Russland für nahezu zwei Jahre schloss. Dagegen erhoben sowohl die HAPAG als auch der Lloyd Einspruch. Beide Reedereien machten geltend, dass im Jahr 1891 nahezu 100 000 Emigranten aus Russland über Bremerhaven und Hamburg ausgereist waren; nachdem Preußen die Grenze geschlossen hatte, sei ihnen ein Verlust von acht bis neun Millionen Mark entstanden. Ferner wiesen sie darauf hin, dass die Schließung der Grenze die illegale Einreise nach Deutschland nicht unterbunden habe, sondern dass sich weiterhin täglich hunderte von russischen Durchwanderern im Hafen eingefunden und das Gesundheitsrisiko noch erhöht hätten. Die Schifffahrtsgesellschaften schlugen vor, an den deutschen Grenzen ein effektiveres Kontrollsystem einzuführen, um nach festen Kriterien zu entscheiden, wer einreisen dürfe und wer nicht.

Ende 1894 wurde daraufhin die Einreise wieder aufgenommen. Die Kosten für den Unterhalt der Durchwanderer auf deutschem Boden wurden auf die Schifffahrtsgesellschaften übertragen. Darin inbegriffen waren an der Kontrollstation zu entrichtende Gebühren, der Transfer zum Hafen und die Unterbringung bis zur Abfahrt des Schiffs. Die HAPAG und der Lloyd waren auch für die Rückführung von Migranten zuständig, denen die Einreise verweigert worden war. 1891 hatten die Vereinigten Staaten ihre Einwanderungsbestimmungen verschärft. Wer von den US-amerikanischen Einreisebehörden abgewiesen wurde, musste auf Kosten der Schifffahrtsgesellschaften zum Ausgangsort zurücktransportiert werden. Die Ausgaben dafür wurden durch die aus dem Auswandererverkehr erzielten Gewinne jedoch mehr als aufgewogen. Auch für die Schifffahrtsgesellschaften war es von Vorteil, wenn die Kontrolle der Auswanderer stattfand, bevor diese an Bord gingen.

Zusätzlich wurden neue Kontrollstationen eingerichtet oder modernisiert, darunter Bajohren, Eydtkuhnen, Prostkten, Illowo und Otlotschin, die meis-

ten von ihnen an der preußisch-russischen Grenze (s. Karte). 1911 bestanden an der Grenze zu Russland und zu Österreich zehn Hauptstationen. Dort wurden die Emigranten auf ihren Gesundheitszustand hin untersucht, Menschen und Gepäck wurden desinfiziert. Die Unterbringung der Durchwanderer in den Kontrollpunkten war unterschiedlich geregelt. In Otlotschin gab es beispielsweise keine Schlafsäle, die Auswanderer mussten sich mit dem blanken Fußboden begnügen. Alle Grenzstationen waren umzäunt und hatten verschlossene Tore, wodurch die Insassen häufig den Eindruck gewannen, sie seien in einem Gefängnis untergebracht. Ehemalige Migranten berichteten im Rückblick, dass sie durch die Unfreundlichkeit der Grenzbeamten sowie durch eine erniedrigende Prozedur, die sie in den Stationen zu durchlaufen hatten, zusätzlich verängstigt worden seien [9.107].

#### 4. Auswandererbahnhof Ruhleben

Ein zentraler Punkt in diesem Kontrollsystem war der Auswandererbahnhof Ruhleben bei Berlin. Ruhleben diente der erneuten Untersuchung von Reisenden aus dem Russischen Reich, für die diese Maßnahme zwingend angeordnet wurde. Durchreisende aus Österreich-Ungarn wurden über zwei Registrierstationen an der habsburgisch-preußischen Grenze, Myslowitz und Ratibor, erfasst. Ihnen wurde in der Regel die freie Weiterreise zu den deutschen Auswandererhäfen (meist über Breslau, Leipzig oder Lehrte) gestattet. Das Königreich Sachsen richtete 1903 in Leipzig eine Registrierstation ein.

In Ruhleben existierten drei Baracken, in denen an die 200 Personen unterkamen. Außerdem befanden sich in der umfangreichen Anlage ein Desinfektionsbereich, Duschräume, eine Quarantäne-Station, ein Speisesaal und Schlafräume. Selbst Durchwanderer, die an einer der Grenzstationen bereits untersucht und desinfiziert worden waren, mussten sich dieser Prozedur häufig ein zweites Mal unterziehen. Gegen Entrichtung einer Gebühr von zwei Mark erhielt der Durchwanderer dann ein Gesundheitsattest. Die russisch-jüdische Schriftstellerin Mary Antin (rAmerika) schilderte die Situation in Ruhleben als »beängstigendes Durcheinander«. Sie erinnerte sich an »weißgekleidete Deutsche, die jede ihrer lautstarken Anweisungen mit den Worten ›Schnell, schnell!‹ begleiteten. Die verwirrten Reisenden gehorchten wie kleine Kinder [...]. Man nahm uns unsere Sachen weg und trennte uns von unseren Freunden, während ein Mann uns anscheinend auf unseren Materialwert hin taxierte; wir ließen uns hilf- und widerstandslos

von gefährlich dreinschauenden Leuten hin- und her-treiben wie Vieh; für uns nicht sichtbare Kinder in einem Nebenraum brüllten in einer Weise, die das Schlimmste befürchten ließ...« [1. 42 f.].

Ärzte und Hilfspersonal untersuchten die Durchwanderer auf Bindehautentzündung und sonstige Augenleiden, Ausschläge, Cholera und andere ansteckende Krankheiten. Die als krank Eingestuft wurden entweder zur Beobachtung in einen besonderen Bereich der Station verwiesen oder sofort nach Russland zurückgeschickt. Über die Jahre wurde so tausenden von russischen Emigranten die Weiterreise verweigert. Zeitweise waren es mehr als fünf Prozent der Bewerber, denen auf diese Weise das Erreichen einer der Auswandererhäfen versagt blieb.

Von Ruheleben wurden die Durchwanderer in Sonderzügen nach Bremen oder Hamburg transportiert. Schon die Strecke von der deutschen Grenze nach Ruheleben hatten sie in geschlossenen Eisenbahnwaggons zugebracht, wahrscheinlich um möglichen Kontakt zur Bevölkerung einzuschränken. Die Durchwanderer durften auf dem Weg zu ihrem Bestimmungsort nicht aussteigen, auch wenn die Fahrt bis zu 25 Stunden dauerte. Länge und Häufigkeit dieser Sonderzüge richteten sich nach Bedarf; manchmal wurden die Auswandererwaggons an reguläre Züge angehängt, bisweilen bildeten sie einen Zug für sich.

Wer mit diesen Zügen gereist war, beschrieb die Fahrt als ausgesprochen unangenehm. Die Waggons waren vollgestopft mit Menschen und Gepäck, so dass häufig gestanden werden musste. Es handelte sich um unbequeme Wagen vierter Klasse, in denen es im Sommer heiß und stickig war. In den Wagen war ein Sprachengemisch aus 7Polnisch, 7Russisch und 7Jiddisch zu vernehmen. Die Reisenden mussten sich selbst verpflegen; wer nicht ausreichend Proviant mit sich führte, war auf gutherzige Mitreisende oder jüdische Wohlfahrtsvereine angewiesen [2. 233].

Seit den 1890er Jahren spielten jüdische wohltätige Vereinigungen eine immer wichtigere Rolle bei der Durchwanderung. 1892 leisteten 25 Vereine jüdischen Migranten an den Grenzstationen, in den Auswandererzügen und in den Häfen Hilfe. 1904 eröffnete der Berliner 7Hilfsverein der deutschen Juden das Zentralbüro für jüdische Auswandererangelegenheiten, um seine weitgespannten Tätigkeiten in der Flüchtlingshilfe zu koordinieren. Diese Vereine nahmen wichtige Aufgaben wahr. Manche unterstützten Juden beim Passieren der russischen Grenze oder kümmerten sich um ihre Betreuung in den Kontrollstationen. Andere griffen Mittellosen finanziell unter die Arme oder versorgten die Reisenden mit Nahrung und Trinkwasser. In den Hafentädten vermittelten

sie den Migranten erschwingliche Unterkünfte und koscheres Essen und kümmerten sich darum, dass ihnen die Ausübung ihrer Religion ermöglicht wurde. Wieder andere verhandelten mit den russischen Behörden um die Rückkehr von Personen, die an der Grenze zurückgewiesen worden waren. Die vielen Dankbriefe von glücklich am Bestimmungsort angekommenen Migranten vermitteln eine Vorstellung davon, wie wichtig für sie die Unterstützung jüdischer Wohlfahrtsvereine war.

Eine weitere wichtige Aufgabe dieser jüdischen Hilfsvereine war die Dokumentation und Veröffentlichung von Misshandlungen und Unrecht, die jüdischen Durchwanderern widerfahren waren. Der Hilfsverein warf 1904 dem Direktor der HAPAG, Albert Ballin (1857–1918), die schlechte Behandlung von Juden in den Kontrollstationen vor. Ballin zählte zu den sogenannten 7Kaiserjuden, eine Gruppe von einflussreichen und patriotischen deutschen Juden, die dem Kaiser nahestanden. Auf Ballin ging die Initiative zur Übertragung der ausschließlichen Verantwortung für jüdische Transmigration an die Schiffahrtsgesellschaften im Jahr 1894 zurück, die der HAPAG enorme Gewinne verschafft hatte. Infolge des steigenden Passagierverkehrs nach Übersee und der Monopolstellung anderen, vor allem niederländischen Reedereien gegenüber, avancierte seine Firma zur bedeutendsten Schifffahrtlinie der Welt. Auf die Beschwerde des Hilfsvereins reagierte Ballin unverzüglich mit der Zulassung von jüdischen Vertretern in den Kontrollstationen. Durch die erhöhte Transparenz des Untersuchungsverfahrens und das Hinzuziehen jüdischer Hilfsorganisationen wurde die Lage der Durchwanderer erträglicher. (...)

Nicole Kvale Eilers, Madison

## Brody

Die habsburgische Kleinstadt Brody, in Ostgalizien an der Grenze zum Russischen Reich gelegen, ist paradigmatisch für die osteuropäische Erfahrung in der zweiten Hälfte des 19. und im frühen 20. Jahrhundert. Wie kein anderer Autor hat Joseph Roth in seinem literarischen Werk Brody zu einem Gedächtnisort par excellence werden lassen. Nur in der Flucht aus seinem Geburtsort sah Roth eine Aufstiegschance und wurde doch die Erinnerung an die galizische Heimat nie los. Seine Erinnerung an Brody ist ein zentrales Element einer mythisierenden Konstruktion, in der das untergegangene Habsburgerreich als ein utopisches Friedensreich erscheint.

1. Brody im Werk Joseph Roths
2. Das jüdische Brody im späten Habsburgerreich
3. Heimat als Utopie

### 1. Brody im Werk Joseph Roths

So wenig Joseph Roth (1894–1939) nach seinen Aufhalten in Wien, Berlin und Paris jemals wieder in die Lebenswelt der Juden des östlichen Europa hätte zurückkehren können, so sehr sind Galizien und seine Heimatstadt Brody – meist ohne Nennung des Namens, manchmal sogar camouflierend unter dem Namen des in der Nähe von Brody liegenden Schwaby (Szwaby) – in großen Teilen seines Œuvres präsent. Besonders eindrucksvoll wird Brody in dem um 1929 entstandenen autobiographischen Fragment *Erdbeeren* vergegenwärtigt: »Die Stadt, in der ich geboren wurde, lag im Osten Europas, in einer großen Ebene, die spärlich bewohnt war. Nach Osten hin war sie endlos. Im Westen wurde sie von einer blauen, nur an klaren Sommertagen sichtbaren Hügelkette begrenzt. In meiner Heimatstadt lebten etwa zehntausend Menschen. Dreitausend unter ihnen waren verrückt, wenn auch nicht gemeingefährlich. Ein linder Wahnsinn umgab sie wie eine goldene Wolke. [...] Meine Landschaften waren begabt. Viele leben in großen Städten der alten und der neuen Welt. Alle sind bedeutend, manche berühmt. [...] Bei uns zu Hause herrschte Frieden. Nur die engsten Nachbarn hielten Feindschaft. Die Besoffenen versöhnten sich wieder. Konkurrenten taten einander nichts Böses an. Sie rächten sich an den Kunden und Käufern. Jeder lieb jedem Geld. Alle waren einander Geld schuldig. Einer hatte dem anderen nichts vorzuwerfen. [...] Unsere Stadt war sehr regelmäßig und höchst einfach angelegt. In der Mitte kreuzten sich ihre beiden Hauptstraßen. In diesem Mittelpunkt entstand ein kleiner Kreis, auf dem man zweimal in der Woche den Markt abhielt. Die eine Straße führte vom Bahnhof zum Friedhof. Die andere vom Gefängnis in den Wald« [2. Bd. 4, 1008–1011].

Die Zitatauszüge belegen die ironisch-ambivalente Identifikation des Autors mit den Menschen, die grundlegend für sein poetisches Verfahren ist. Diese Identifikation enthält zugleich eine programmatische Absage an den Hochmut der Westeuropäer, der sich in der Verachtung der Juden des östlichen Europa manifestiert. Ähnlich wie seine Reportage *Reise durch Galizien* (1924) leitet Joseph Roth den Essay *Juden auf Wanderschaft* (1927) mit einer Zurückweisung dieses Hochmuts ein: »Der Verfasser hegt die törichte Hoffnung, daß es noch Leser gibt, vor denen man die Ostjuden nicht zu verteidigen braucht; Leser, die Achtung haben vor Schmerz, menschlicher Größe und

vor dem Schmutz, der überall das Leid begleitet; Westeuropäer, die [...] fühlen, daß sie vom Osten viel zu empfangen hätten, und die vielleicht wissen, daß aus Galizien, Rußland, Litauen, Rumänien große Menschen und große Ideen kommen« [2. Bd. 2, 827]. Im Roman *Radetzky* (1932), der den Untergang der Habsburgermonarchie zum Thema hat, ist – mit deutlichen Parallelen zu *Erdbeeren* – Brody Modell für das Städtchen Sipolje, in dem der Leutnant Carl Joseph von Trotta in einem Jägerbataillon Dienst tut. Die hier manifeste Evokation der Natur entbehrt nicht einer Ambivalenz, wie sie für Roths Heimatbild typisch ist: »Die Natur schmiedete einen unendlichen Horizont um die Menschen an der Grenze und umgab sie mit einem edlen Ring aus grünen Wäldern und blauen Hügeln. Und gingen [die Bewohner] durch das Dunkel der Tannen, so konnten sie sogar glauben, von Gott bevorzugt zu sein [...]. Alle aber, die dort geboren waren, kannten die Tücken des Sumpfes und besaßen selbst etwas von seiner Tücke. Im Frühling und im Sommer war die Luft erfüllt von einem unaufhörlichen, satten Quaken der Frösche. Unter den Himmeln jubelte ein ebenso sattes Trillern der Lerchen. Und es war eine unermüdliche Zwiesprach' des Himmels mit dem Sumpf« [2. Bd. 5, 257 f.].

Roths Eingedenken hat mit Blick auf Brody etwas von »erpresster Versöhnung« (Th. W. Adorno); sie ist nur möglich aus der Distanz: eine sentimentalische Konstruktion, keine naive Anverwandlung. Doch während sich diese Distanz gegenüber Brody und Galizien nicht verringerte, begann Roth mit wachsendem Abstand zur untergegangenen Habsburgermonarchie, diese zu einem Mythos zu verklären [8]. In einer persönlichen Erklärung zum Vorabdruck des Romans *Radetzky* in der *Frankfurter Zeitung* legte er ein programmatisches Bekenntnis zu diesem alten Österreich ab: »Ich habe es geliebt, dieses Vaterland, das mir erlaubte, ein Patriot und ein Weltbürger zugleich zu sein, ein Österreicher und ein Deutscher unter allen österreichischen Völkern« [2. Bd. 5, 874].

### 2. Das jüdische Brody im späten Habsburgerreich

Während der gesamten Zeit der österreichischen Herrschaft, die 1772 mit der ersten Teilung Polens und der Etablierung Galiziens als Kronland begann, hatten Juden zwischen zwei Drittel und drei Viertel der Gesamtbevölkerung der Stadt ausgemacht. Brody wurde nach Lemberg und Krakau zeitweilig zur drittgrößten Stadt Galiziens. Seit 1779 mit einem Freihandelsprivileg ausgestattet, wurde sie zum Umschlagplatz von Waren aus dem Westen und aus dem unmittelbar benachbarten Russischen Reich. Bis in die

1850er Jahre konnte Brody als Handelsstadt von dieser grenznahen Position profitieren. Die deutliche jüdische Bevölkerungsmehrheit ging insbesondere nach der Gleichberechtigung 1868 mit einer entsprechenden politischen Partizipation in kommunalen und überregionalen Institutionen einher. Bezüglich des religiösen Lebens hatte Brody den Juden der Region traditionell als »Jerusalem des Ostens« gegolten. Mit der »Alte Schul« wies die Stadt seit Beginn des 17. Jahrhunderts die prächtigste <sup>7</sup>Synagoge Galiziens auf. Charakteristisch für die Juden von Brody war das Bekenntnis zur traditionellen Orthodoxie; bereits früh zeichnete sich eine deutliche Gegnerschaft zu sektiererischen Abspaltungen ab. 1784 erfolgte die Gründung einer deutschen Normalschule für Knaben und Mädchen, was die beginnende Öffnung zur säkulareren Bildung signalisiert. 1816 nahm eine deutschsprachige jüdische Realschule ihre Tätigkeit auf, die deutsche Bildungstradition wurde zur Grundlage der weiteren Entwicklung. Die Stadt entwickelte sich zu einem Zentrum der <sup>7</sup>Haskala; in Reaktion darauf wurde sie im Jahr 1816 (zusammen mit Tarnopol) von der etablierten Orthodoxie mit dem <sup>7</sup>Bann belegt. In der Oberschicht war Brody auf die deutsche Kultur ausgerichtet. Als seit 1867 Galizien polonisiert wurde, entstand weiterer Assimilationsdruck. Ebenso war aber auch die traditionelle orthodoxe Kultur weiterhin präsent, die in der mütterlichen Familie Joseph Roths über den Großvater erhalten blieb. So war ihm die jiddische Sprache heimatlich vertraut; auch sein präzises Deutsch hat Roth auf seine Jiddisch-Kenntnisse zurückgeführt.

Am Aufschwung Galiziens um 1900 konnte Brody kaum partizipieren. Als nach den russischen Pogromen 1881/1882 tausende von russisch-jüdischen Flüchtlingen in der Grenzstadt Brody Zuflucht suchten und damit für einige Zeit die Bewohnerzahl fast verdoppelten, überstieg dies die Kapazität der Stadt, die nun immer mehr verarmte. »Verfallen wie in Brody« wurde zu einer geläufigen Redewendung. In den 1890er Jahren führte die Polonisierung des Kronlands Galizien und damit auch Brodys zum Ende der deutschsprachigen Ära, während der Zionismus und damit die Idee einer anderen jüdischen Heimat an Zuspruch gewannen. Das gewaltsame Ende Brodys als einer jüdischen Stadt in den Jahren 1941 bis 1944 hat Roth nicht mehr erlebt.

### 3. Heimat als Utopie

Moses Joseph Roth, der diesem Kontext des späten habsburgischen Brody entstammte, wuchs zusammen mit seiner Mutter Maria (Miriam) Roth bei sei-

nem Großvater Jechiel Grübel auf, einem Händler, der in der jüdisch-orthodoxen jiddischsprachigen Tradition tief verwurzelt war, in dessen Haushalt aber später Deutsch gesprochen wurde. Den psychisch labilen Vater Nachum Roth hat der Sohn nie kennengelernt – sicher ein Grund dafür, dass er sich Vaterfiguren als Gegengewicht zur dominanten Mutter entwarf. Deutsch und primär säkular orientiert war auch die Baron-Hirsch-Grundschule, die Roth von 1901 bis 1905 besuchte. Ebenfalls ausdrücklich der deutschen Bildungstradition verpflichtet war das k.k. Kronprinz-Rudolf-Gymnasium, an dem Roth 1913 seine Matura mit Auszeichnung absolvierte, um zunächst in Lemberg, dann in Wien Germanistik zu studieren. Neben Goethe und Shakespeare (dessen Shylock-Figur ihm näher stand als der edle lessingsche Nathan) wurde ihm in der Gymnasialzeit vor allem Heinrich Heine zum Vorbild, zu dessen Schicksal und Schreibweise Roth manche Parallelen entwickelte. Wien wurde nach dem Ersten Weltkrieg zur ersten Station seiner beginnenden Karriere als Journalist, nach seiner Übersiedlung nach Berlin avancierte Roth zu einem der bedeutendsten Journalisten der Weimarer Republik.

Nach Brody und Galizien kehrte Roth nur noch zu kurzen Besuchen zurück, nachdem er während des Ersten Weltkriegs 1916/1917 als Soldat dort Dienst getan hatte: zunächst im Dezember 1918, dann aus Anlass des Todes seiner Mutter im Februar 1922, im Sommer 1924 als Berichterstatter der *Frankfurter Zeitung* (die Artikelserie *Reise durch Galizien* erschien im November) sowie im Mai 1928 anlässlich einer Polenreise. Die letzte Reise in seine Heimat unternahm Roth zusammen mit der Schriftstellerin Irmgard Keun (seine Lebensgefährtin in den Jahren 1936–1938) auf Einladung des polnischen P.E.N.-Clubs vom Dezember 1936 bis Februar 1937; der Besuch bei galizischen Verwandten in Lemberg schien den schwer alkoholkranken Roth ein wenig aufgerichtet zu haben, wie Keun berichtet.

Vor dem Hintergrund seiner Jugendzeit in Galizien kristallisieren sich Roths Hauptthemen heraus, etwa der Zusammenstoß von jüdisch-religiöser Tradition und säkularer westlicher Bildung, die Roth wesentlich geprägt hat. Einen deutschen Patriotismus lehnt Roth zugunsten eines österreichischen Patriotismus ab, den er im Sinne eines europäischen Humanismus universalisiert. Heimkehr kann nur als Utopie gedacht werden, so dass die Heimat als verlorene zum realen Existenzgrund wird. Die Romane *Hotel Savoy* (1924) und *Flucht ohne Ende* (1927) belegen diese Problematik der Rückkehr in eine unheimische Heimat, während im Erstlingsroman *Das Spinnennetz* (1923)

hellsichtig – und nicht ohne Kritik an Überassimilation und daraus resultierendem jüdischem <sup>7</sup>Selbsthass – die politischen und sozialpsychologischen Bedingungen analysiert werden, die der antisemitischen Bedrohung der Juden in der Zeit der Entstehung des Nationalsozialismus nach dem Ersten Weltkrieg den Boden bereiteten.

In *Juden auf Wanderschaft* (1927) wird dagegen die jüdische Tradition gewürdigt. Besonders eindrücklich ist die Schilderung des ostjüdischen <sup>7</sup>Schtetls, die zweifellos von Brody inspiriert ist: »Von den 15 000 Juden leben 8000 vom Handel. Sie sind kleine Krämer, größere Krämer und große Krämer. Die anderen 7000 Juden sind kleine Handwerker, Arbeiter, Wasserträger, Gelehrte, Kultusbeamte, Synagogendiener, Lehrer, Schreiber, Thoraschreiber, Tallesweber, Ärzte, Advokaten, Beamte, Bettler und verschämte Arme, die von der öffentlichen Wohltätigkeit leben, Totengräber, Beschneider und Grabsteinhauer« [2. Bd. 2, 840]. Nahezu alle diese Menschen haben eines gemeinsam: Sie sind religiös, jedenfalls besuchen sie regelmäßig die Synagoge, in der sie sich auch über politische Neuigkeiten austauschen. »Sie rauchen Zigaretten und schlechten Pfeifentabak im Bethaus. Sie benehmen sich wie in einem Kasino. Sie sind bei Gott nicht seltene Gäste, sondern zu Hause. [...] Im Gebet empören sie sich gegen ihn, schreien zum Himmel, klagen über seine Strenge und führen

bei Gott Prozeß gegen Gott, um dann einzugestehen, daß sie gesündigt haben, daß alle Strafen gerecht waren und daß sie besser sein wollen. Es gibt kein Volk, das dieses Verhältnis zu Gott hätte. Es ist ein altes Volk, und es kennt ihn schon lange! Es hat seine große Güte erlebt und seine kalte Gerechtigkeit, es hat oft gesündigt und bitter geüßt, und es weiß, daß es gestraft werden kann, aber niemals verlassen« [2. Bd. 2, 840f.]. Aus dieser Gewissheit resultiert das Gefühl einer unbedingten Überlegenheit: »Die Verachtung, die ein Ostjude gegen den Ungläubigen empfindet, ist tausendmal größer als jene, die ihn selbst treffen könnte« [2. Bd. 2, 842]. Insbesondere die chassidischen »Wunderrabbis« (<sup>7</sup>Chassidismus) stehen Roth – trotz der Kuriosität ihrer Höfe und der Idolatrie, die die Gläubigen mit ihnen treiben – für eine Seite des traditionellen Judentums, die die Regeln strikter Observanz transzendiert: »[Der Wunderrabbi] weiß, daß über dieser Welt noch eine andere ist, mit anderen Gesetzen, und vielleicht ahnt er sogar, daß Verbote und Gebote in dieser Welt von Sinn, in einer anderen ohne Bedeutung sind. Es kommt ihm auf die Befolgung des ungeschriebenen, aber desto gültigeren Gesetzes an« [2. Bd. 2, 845].

Mit dem Roman *Hiob* (1930) beginnt eine neue Phase des Erzählwerks. Vor dem Hintergrund des biblischen Hiob und der Josefsgeschichte wird die Exilerfahrung zu einer Art modernem jüdischem Märchen transformiert [10. 81–94]. Die Auswanderung des frommen Dorfschullehrers Mendel Singer mit seiner Familie in die Vereinigten Staaten soll der Gefahr völliger <sup>7</sup>Assimilation begegnen, die sich mit der Entscheidung des Sohnes Jonas, als russischer Bauer und Soldat zu leben, der Liaison der Tochter Mirjam mit einem Kosaken und der vorherigen Auswanderung des Sohns Schemarjah (Sam) nach Amerika abzeichnet. Die Geschichte kulminiert im Wahnsinn Mirjams und im Tod von Mendels Frau Deborah; Sam stirbt als Soldat im Ersten Weltkrieg. Mendel sieht sich anders als seine Freunde schuldlos von Gott bestraft und fordert ihn durch bewusste Verstöße gegen die rituellen Gebote heraus. Als aber der behinderte und in Russland zurückgelassene Sohn Menuchim als berühmter Sänger und Komponist Alexej Kossak in die Vereinigten Staaten kommt und somit eine an den biblischen Josef erinnernde Assimilationsgeschichte die Katastrophengeschichte aufhebt, versöhnt Mendel sich mit Gott, der letztlich noch alles zum Guten gewendet hat. Die Botschaft des Romans erscheint im Sinne der jüdischen Moderne ambivalent: Einerseits wird deutlich, dass die jüdische Tradition in ihrer alten Gestalt keine Zukunft mehr hat, andererseits ist die Geschichte insofern auf die religiöse Tradition bezogen, als die Wendung



Joseph Roth (1894–1939) im Pariser Hotel Foyot, 1935

von Mendels Schicksal sich nicht als ein bloßer Zufall deuten lässt.

*Hiob* und vor allem *Radetzkymarsch*, der Roman über den Untergang der Habsburgermonarchie, wurden zu Roths größten Erfolgen. Die problematischen Seiten der Monarchie werden darin keineswegs übersehen, wie etwa die äußerst realistische Beschreibung der Gräueltaten der österreichischen Armee gegen die Zivilbevölkerung zeigt. Es gibt in Roths Weltsicht prinzipiell keinen nicht hinterfragbaren Begriff von Heimat; der Mensch lebt buchstäblich und im übertragenen Sinn in Grenzsituationen. Aus dieser Überlegung heraus verklärt Roth jene habsburgische Staatskonstruktion, die durch das monarchische Prinzip die unterschiedlichsten Nationalitäten und Religionen unter einem alle Grenzen transzendierenden Dach friedlich zu vereinigen vermag. Die Juden als eine seit je gefährdete Minderheit können, so glaubte Roth, nur innerhalb dieser Konstruktion auf eine einigermaßen gesicherte Existenz hoffen. Je prekärer sich die politische Entwicklung in den zwanziger und frühen dreißiger Jahren abzeichnete, desto deutlicher griff Roth auf den restaurativen Habsburgermythos zurück. Dieses Österreichbild – vor allem in *Radetzkymarsch* und *Kapuzinergruft* (1938) – lässt sich als Konstruktion einer messianisch konnotierten Utopie verstehen, deren notwendige Ergänzung, ja Voraussetzung die Restauration darstellt. Auch Roths Neigung zu apokalyptischem Pessimismus passt zu dieser Art des Messianismus.

In den bedrückenden Jahren des Exils nach 1933 bis zu seinem Tod am 27. Mai 1939 in Paris entstanden weitere Werke Roths, die trotz des sich verschlechternden Gesundheitszustands des Autors von größter poetischer wie gedanklicher Kraft sind. Dabei rückt neben dem Thema der Heimatlosigkeit die Welt der Juden des östlichen Europa noch einmal deutlich in den Vordergrund. Das Schicksal des offensichtlich aus Brody stammenden Korallenhändlers Nissen Piczenik (*Der Leviathan*, 1934) zeigt die tiefe Ambivalenz der Assimilation, insofern die »kontinentale« jüdische Existenz zugunsten einer neuen »ozeanischen« aufgegeben wird, das Ende durch Ertrinken im Ozean diese Entscheidung aber gleichsam als tödlich erscheinen lässt [7. 498]. Allerdings wird im Erzählerkommentar des Schlusses die Heimkehr in den Ozean als einzig sinnvolle Konsequenz jüdischen Lebens in der Moderne dargestellt: »Möge er dort in Frieden ruhn neben dem Leviathan bis zur Ankunft des Messias« [2. Bd. 6, 574].

In *Das falsche Gewicht* (1937) geht es um die Rechtfertigung einer konkreten Lebens- und Staatsform vor einer höheren Instanz, wobei dem jüdischen Eich-

meister Anselm Eibenschütz im fiktiven galizischen Ort Zlotogrod (ebenfalls an Brody angelehnt) eine Art unmögliche Vermittlungsfunktion zugewiesen wird. Das eigentliche Thema des Romans ist die prinzipielle Frage nach menschlicher Schuld und Verantwortung angesichts des Elends in der Welt. Die Autorität des Eichmeisters, von der er selbst durchdrungen ist, ist gleichsam usurpiert. Abstrakte Gleichheit und Gerechtigkeit stehen einander unveröhnlich gegenüber; die offensichtlich empörend ungerechte Handlung gegenüber dem frommen Mendel Singer und seiner Frau, deren ärmlicher Laden wegen falscher Gewichte geschlossen wird, führt schließlich zu Eibenschütz' Untergang. In der Schlussequenz wird die Frage der Gerechtigkeit in der Imagination des sterbenden Eibenschütz zur entscheidenden Probe des göttlichen Gerichts. Seine Gewichte werden vom Großen Eichmeister als eindeutig falsch erkannt und dennoch vor einer höheren Instanz als richtig deklariert. In gewisser Weise ergibt sich dabei eine Verbindung zur Novelle *Die Legende vom heiligen Trinker* (1939), die als eine Art heiteres Gegenstück zu der düsteren Erzählung *Das falsche Gewicht* gelten kann. Trotz der weitgehenden Sprachlosigkeit und Kommunikationsunfähigkeit der Personen bleibt letztlich die Möglichkeit der Kommunikation mit einer überirdischen Instanz erhalten, auch wenn ihre Realisierung zugleich das Ende des Lebens markiert und, nüchtern betrachtet, lediglich als Phantasie eines Sterbenden dargestellt wird.

Der Ort »zwischen den Kulturen« jenseits der sich abgrenzenden Sphären der Nationalitäten und Religionen wurde zur eigentlichen geistigen Heimat des jüdischen Dichters Joseph Roth. Angesichts der Katastrophengeschichte des 20. Jahrhunderts musste diese Heimat, in die auch Brody mit einbegriffen ist, utopisch bleiben – modellhaft imaginiert als das Friedensreich der untergegangenen k.u.k. Monarchie Kaiser Franz Josephs. Sein kompetentester Biograph David Bronsen hat Roths Position dergestalt zusammengefasst, dass die auffällende Mischung von Judentum und Österreichertum bei ihm nie richtig zu einer Synthese verschmolzen sei; der Zwiespalt, den sie in Roth auslöste, habe ihn nie zur Ruhe kommen lassen. Dennoch war selbst noch seine Treue zum Habsburgerreich gewissermaßen eine »jüdische Angelegenheit« [5. 72]. So problematisch Roths legitimistische Verklärung der Habsburgermonarchie war: Er teilte sie mit Autoren seiner Generation wie Stefan Zweig, Franz Werfel oder Leo Perutz und ist zu ihrem vielleicht bedeutendsten jüdischen Dichter geworden. (...)

Hans Otto Horch, Aachen

## Bestellcoupon



**Ja**, ich bestelle die **Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur**

Gesamtwerk in 7 Bänden

ISBN 978-3-476-02500-5 | € 1.399,65 zzgl. Versandkosten

Das Werk kann nur komplett bezogen werden. Die Einzelbände werden automatisch mit Erscheinen bis auf Widerruf zum Fortsetzungspreis von € 199,95 geliefert.

Lieferanschrift:

---

Firma, Funktion

---

Name, Vorname

---

Straße, Hausnummer

---

PLZ, Ort

---

Telefon, E-Mail

---

Datum, Unterschrift

Sie haben ein gesetzl. Widerrufsrecht gem. §§ 312d, 355 BGB.

J. B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung und C. E. Poeschel Verlag GmbH

Amtsgericht Stuttgart HRB 872

Die Bestellung und Lieferung eines Bandes der Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur verpflichtet zur Abnahme des Gesamtwerks. Der Eigentumsvorbehalt der Lieferfirma für übergebene Bände bis zur völligen Bezahlung wird anerkannt. Die genannten Bandpreise gelten, sofern nicht wesentliche Änderungen der Wirtschaftslage (z. B. durch Kostensteigerungen, die das normale Maß überschreiten, oder durch Veränderungen des Mehrwertsteuersatzes) eine Preisänderung notwendig machen.

J. B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung

und C. E. Poeschel Verlag GmbH

Vertrieb

Werastraße 21–23

70182 Stuttgart

► **Fax gebührenfrei (08 00) 7 77 77 70**

► **info@metzlerverlag.de | www.metzlerverlag.de**

## Impressum

Die ausgewählten Artikel aus der Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© J.B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag in Stuttgart  
Stand: Juni 2011

Anfragen und Zuschriften richten Sie bitte an:

J.B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung  
und C.E. Poeschel Verlag GmbH

**Hausanschrift:**

Werastraße 21-23  
70182 Stuttgart

**Postanschrift:**

Postfach 10 32 41  
70028 Stuttgart  
Telefon 07 11/21 94-0  
Telefax 07 11/21 94-119  
E-Mail: [info@metzlerverlag.de](mailto:info@metzlerverlag.de)

**Internet:**

[www.metzlerverlag.de/EJGK](http://www.metzlerverlag.de/EJGK)

**Bildnachweis:**

**Autonomie:** Privileg Vytautas' des Großen an die Juden von Brest (1388), lateinische Kopie aus der Metryka Koronna (Mitte 15. Jahrhundert, Ausschnitt). Archiwum Głównie Akt Dawnych (Central Archives of Historical Records), Warschau

**Bagdad:** Mitglieder des Irakischen Rundfunk-Ensembles, 1938. Beth Hatefutsoth Photo Archive, Tel Aviv

**Biedermeier:** Sabbath-Nachmittag, Gemälde von Moritz Daniel Oppenheim (um 1850). [picture-alliance/akg-images](http://picture-alliance/akg-images)

**Bremerhaven:** System der Kontroll- und Registrierstationen für Auswanderer aus dem Russischen Reich und Österreich-Ungarn sowie ihre Reiserouten nach Hamburg und Bremerhaven, um 1905. Erstellt vom Leibniz-Institut für Länderkunde (IfL), Leipzig

**Brody:** Joseph Roth (1894–1939) im Pariser Hotel Foyot, 1935. Foto: Josef Breitenbach. Center for Creative Photography; Josef & Yaye Breitenbach Charitable Foundation, New York

