

KALONYMOS

„Wohl das heiligste Kirchenwerk der Deutschen“

Zur Wirkungsgeschichte der Matthäuspassion von Johann Sebastian Bach

Johann Michael Schmidt

Das Zitat des Bachforschers Arnold Schering aus dem Jahr 1941¹ erfaßt die geistesgeschichtlichen, gesellschaftlichen und politischen Bedingungen, unter denen Mendelssohn und seinen Freunden die Wiederaufführung der Matthäuspassion rund 100 Jahre nach Bach selbst in Berlin im Jahre 1829 gelang: gespeist aus einem Nachklang der deutschen Frühromantik, aus dem in reaktionäre Bahnen geratenen Nationalbewußtsein seit den Freiheitskriegen und der Erweckungsbewegung in Kirche und Theologie, die vor allem in Berlin weite Kreise bis an den Hof erfaßt hatte.

Nach der Hochstimmung der ersten Aufführungen kam es allerdings nach 1833 zu einer Stagnation, die erst durch die Wagnerbegeisterung überwunden wurde. Maßgeblich dafür war dessen Idee „einer Kunst-Religion“, in deren Bann die Matthäuspassion im Bewußtsein der Musikwelt geriet und die ihr den dauerhaften Platz in den deutschen Konzertsälen sicherte.² Dieser Zusammenklang verstärkte noch die deutsch-nationalen Kräfte, die sich mit der Matthäuspassion seit 1829 verbunden hatten, und diese überdauerten auch das „Dritte Reich“.

Eindruckliche Belege bieten Festreden zum Bach-Jahr 1950 und zwar sowohl in der Bundesrepublik als in der DDR. Die Redner beschworen das Erbe Bachs für den jeweils angestrebten geistigen Wiederaufbau Deutschlands. Hanns Lilje erinnert an den Appell des ersten Bach-Biographen Johann Nikolaus Forkel (1802) an die Deutschen: „Sie möchten sich dessen immer bewußt bleiben, daß sie in Bach eines ihrer größten Reichtümer besäßen; möchte sein Volk sich dieses seines großen Sohnes würdig erweisen.“³ Und Wilhelm Pieck nennt die Bach-Feier einen „großen Festtag für das deutsche

Volk und die ganze Welt ... J.S. Bach ... verkörpert das Beste und Edelste unseres Volkes.“⁴

Die gesellschaftliche, geistesgeschichtliche und politische Konstellation, in der Mendelssohn die Matthäuspassion wiederaufführte und in der sie alsbald dank Wagner ihren Siegeszug antrat, enthält ein starkes judenfeindliches Potential. Der zwanzigjährige Mendelssohn hat es damals schon selbst ausgesprochen: daß „es ein Komödiant und ein Judenjunge sein müssen, die den Leuten die größte christliche Musik wiederbringen.“⁵ Im Werk selbst fanden judenfeindliche Empfindungen und Einstellungen vor allem am Passionsgeschehen ihren traditionellen Anhalt. Nach der nur im Matthäusevangelium enthaltenen Selbstverfluchung des „ganzen Volkes“ seien die Juden für die Hinrichtung Jesu allein verantwortlich: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder“ (Mt 27,25). Die lange Zeit religiös motivierte Judenfeindschaft wird im 19. Jahrhundert säkularisiert, nimmt neue gesellschaftliche, politische, schießlich rassistische Formen an und trägt damit zur Vorgeschichte und Ermöglichung der Schoah bei.

In diesen komplexen Zusammenhang gehört auch die Matthäuspassion hinein. Bei dem berühmten Bach-Biographen Philipp Spitta, dessen epochales Werk zuerst 1873 erschienen und dann immer wieder aufgelegt worden ist (zuletzt 1979), heißt es: „In den Chören der (jüdischen) Verfolger waltet der fanatische Haß in seinen verschiedenfachsten Schattierungen. Er steigert sich zu entsetzlicher Wuth, wenn sie Christi Kreuzigung fordern, nur ein übermächtiges Genie vermochte es, der Naturwahrheit so nahe zu kommen ohne doch aus den Grenzen, welche der Stil des ganzen Werkes zog, herauszutreten.“⁶

„Felix ... hat sich ein schönes Gedächtnis hier gestiftet durch zweimalige überfüllte Aufführung der ‚Passion‘ zum Besten der Armen. Was wir uns alle so im Hintergrunde der Zeiten als Möglichkeit geträumt haben, ist jetzt wahr und wirklich, die Passion ist ins öffentliche Leben getreten und Eigentum der Gemüter geworden“



Vielleicht den erschreckendsten Beleg bietet Julius Schniewind, führender Theologe der Beken- nenden Kirche in Ostpreußen, mit seiner Kommen- tierung von Matthäus 27,25 aus dem Jahr 1937: „Auch die Selbstverfluchung Israels (Mt 27,25) hat an Bach ihre machtvollste Auslegung. In der Tat, sein Blut kommt auf dies ganze Volk ... Israel ... nimmt die alleinige Schuld an Jesu Tod auf sich.“⁷

Die entgegengesetzte Perspektive repräsentiert der „Geltungsjude“ Michael Wieck. Jedesmal beim Spielen und Hören leide er Qualen. „Immer wenn der Evangelist den Namen Judas singt, schrecke ich zusammen, und mir ist, als wenn er mich meint.“ Dabei unterscheidet er scharf zwischen Musik und Text. „Schlimm finde ich nur den Text. (Vom ‚Judas, der ihn verriet‘ über ‚Juda verrecke‘ bis Auschwitz sehe ich eine deutliche psychologische Verbin- dung).“⁸

II.

So leicht sich Belege für die judenfeindliche Wir- kung der Matthäuspassion seit ihrer Wiederauffüh- rung finden lassen, so schwer fällt es etlichen Lieb- habern, diesen Befund zu akzeptieren; denn sie selbst sind sich heute solcher judenfeindlichen Wir- kung nicht bewußt. Sie verteidigen leidenschaftlich dieses von ihnen wie das Evangelium selbst verehr- te Werk und verweisen auf die Heilsaussagen und auf die Selbstbeschuldigung der christlichen Ge- meinde, die sich mehrfach, etwa in dem Choral äu- ßert: „Ich bins, ich sollte büßen...“ (Nr. 10). Ich kann daraus nur nüchtern folgern: Die Wahrneh- mungen der Matthäuspassion und möglicher ju- denfeindlicher Töne oder Wirkungen sind verschie- den, ja gegensätzlich. Das wirft mehrere Fragen auf: Wer sind jeweils die Menschen, die so un- terschiedlich die Matthäuspassion hören, unter welchen Voraussetzungen geschieht das und vor allem, wer entscheidet über das Recht jeweiliger Wahr- nehmung?

Geht man diesen Fragen nach, wird rasch deut- lich: Die Mehrheit der christlichen Bachliebhaber reagiert mit Unverständnis, Widerspruch, ja mit Empörung auf die Wahrnehmungen einer Minder- heit, die über judenfeindliche Töne in der Matthä- uspassion erschreckt. Zwischen Mehrheit und Min- derheit gilt es zu vermitteln. Dazu kann der Mehr- heit zuerst die Wahrnehmung überhaupt der Min- derheit, ihrer Reaktionen und deren Gründe ver- helfen. Aber das ist nicht genug: Es muß auch zu ei-

ner Verständigung über das Werk selbst kommen. Dazu ist die Unterscheidung zwischen Werk und Wirkungsgeschichte entscheidend: Wenn für die Wirkungsgeschichte judenfeindliche Töne nachzu- weisen sind, richtet sich um so mehr der Blick auf das Werk selbst.

III.

Die Frage nach dem Werk selbst zielt auf seine ver- schiedenen Texte, auf den zugrunde liegenden Bi- beltext aus Mt 26 und 27, auf die Choräle vorwie- gend aus dem 17. Jahrhundert und auf die soge- nannten freien Stücke aus dem Anfang des 18. Jahrhunderts. Diese Texte sind in verschiedenen Traditionen verwurzelt: Der zugrundeliegende Bi- beltext verknüpft geschichtliche Erinnerungen an das Ende Jesu mit aktuellen Problemen der Ge- meinde, aus der er stammt. Die Choräle und zum Teil auch die freien Stücke, gedichtet von Bachs Freund, dem Gelegenheitsdichter Picander, schöp- fen vor allem aus der Theologie Luthers. Etliche der freien Stücke atmen darüber hinaus schon eine neue Geistesluft, gespeist von Pietismus und begin- nender Aufklärung.

Angesichts dieser Schichtungen frage ich: In welcher Schicht stecken judenfeindliche Kräfte? Schon ein flüchtiger Blick in Partitur oder Textbuch verschafft Klarheit: Die judenfeindlichen Kräfte stecken im Bibeltext.

Der *Bibeltext* aus Mt 26 und 27 ist eine litera- risch gestaltete und theologisch wertende Darstel- lung. Sie stammt aus einer judenchristlichen Ge- meinde rund 50 Jahre nach den Ereignissen. Durch Einfügungen von Kap 27,19 und 24-25 in die von Markus stammende Vorlage hat Mt die judenfeind- liche Tendenz verstärkt. Sie erklärt sich aus der schmerzlichen Trennung von den jüdischen Mut- tergemeinden der Region und der Enttäuschung über gescheiterte Missionsbemühungen.

Bach dürfte als „naiver“ Bibelleser den Text als Historie verstanden haben. Als treuem Schüler *Lu- thers* lag ihm daran wenig, alles aber an der theo- logischen Bedeutung der Passion Jesu. Luther verbin- det eine geschichtliche mit einer persönlichen Deu- tung: „Denn die Übeltäter, die Juden, sind doch deiner Sünde Diener gewesen, wiewohl Gott sie ge- richtet und vertrieben hat, und du bist es wahrhaf- tig selber, der durch seine Sünde Gott seinen Sohn

1 A. Schering, Joh. Seb. Bach und das Musikleben Leipzigs im 18. Jahrhundert, Musik- geschichte Leipzigs Band III, 1941, S. 172

2 Vgl. dazu M. Geck, Die Wieder- entdeckung der Matthäus- passion im 19. Jahrhundert. Die zeitgenössischen Doku- mente und ihre ideenge- schichtliche Deutung, 1967

3 H. Lilje, Musik aus Glauben, 1950, S. 30

4 Bericht über die wissen- schaftliche Bachtagung der Gesellschaft für Musik- forschung Leipzig 23. bis 26. Juli 1950, hg. v. W. Vetter u. E. H. Meyer, 1951, S. 19 (-27)

5 E. Devrient, Erinnerungen, in: Über Bach. Von Musikern, Dichtern und Liebhabern. Eine Anthologie, hg. v. E. Kleiß- mann, 1992, S. 102 (92-106)

6 Ph. Spitta, Johann Sebastian Bach II, 8. Aufl., 1979, S. 379

7 J. Schniewind, Das Evangelium nach Matthäus, NTD 2, 1937, Nachdruck 1954, S. 269f.

8 M. Wieck, Zeugnis vom Unter- gang Königsbergs. Ein ‚Gel- tungsjude‘ berichtet, 5. Aufl., 1993, S. 77



erwürgt und gekreuzigt hat.“ Die Heilsbedeutung findet er in Römer 3,25: „In seinem Leiden macht er (Christus) unsre Sünden bekannt und erwürgt sie damit, aber durch seine Auferstehung macht er uns gerecht und los von allen Sünden, wenn wir nämlich glauben.“ (Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi, 1519).

Der von Luther begründeten Tradition bleiben die *Theologen des 17. Jahrhunderts* verhaftet, deren Werke Bach ausweislich seiner Bibliothek gekannt hat. Dazu gehören auch die vielgelesenen Passionspredigten Heinrich Müllers (1631-1675); sie bilden die Vorlage für den Textdichter der Matthäuspassion. Trotz der engen, zum Teil bis ins Wörtliche reichenden Anlehnung an Heinrich Müller übernimmt Christian Friedrich Henrici (Picander) dessen judenfeindliche Spitzen nicht. Das erklärt sich aus dem Wandel des Passionsverständnisses: Unter dem Einfluß des Pietismus und der beginnenden Aufklärung kommt es zu einer Vermenschlichung der Passion. Dementsprechend äußern die freien Stücke, Rezitative und Arien, aber auch Chorsätze (vgl. Eingangs- und Schlußchor), persönliche Identifikation mit den Schuldigen, Gefühle der Anteilnahme, Trauer und Dankbarkeit für das unschuldige Leiden Jesu. In die gleiche Richtung hatten schon die Choräle gewiesen. Alle diese Töne lassen keinen Raum für judenfeindliche Spitzen.

Danach stehen Bibeltext einerseits und Choräle sowie freie Stücke andererseits in starker Spannung zueinander: Der Bibeltext erzählt ein tragisches Geschehen und lastet die Schuld einseitig dem „ganzen“ jüdischen Volk an. Aus diesem dramatischen Geschehen nehmen die Choräle und freien Stücke den leidenden und sterbenden Jesus heraus und eignen ihn ganz der christlichen Gemeinde zu, noch mehr der mitleidenden und klagenden frommen Einzelseele. Sünde und Schuld werden religiös, existenziell empfunden und mit der durch das stellvertretende Leiden geschenkten Erlösung verknüpft.

Bachs (und Picanders) Leistung besteht nun darin, zwischen dem erzählten, dramatischen Geschehen damals und der jeweils aktuellen, individuellen Erlebniswelt der christlichen Hörer und Hörerinnen zu vermitteln. Wie sich diese Vermittlung auf die Aufführenden und Hörenden auswirkt, hängt von gesellschaftlichen und individuellen Bedingun-

gen ab, unter denen diese das Werk erleben, wahrnehmen und verstehen.

Als Probe aufs Exempel, auch in Hinsicht auf Bachs eigene Intention, bieten sich die Charakterisierungen des Judas und die Gestaltung der Verhörscene vor Pilatus mit der berüchtigten Selbstverfluchung des „ganzen“ Volkes (Mt 27, 24-26) an.

Von den drei Stellen, an denen das Verhalten des Judas musikalisch „kommentiert“ wird, malen zwei ihn in den traditionell schwarzen Farben (vor allem Nr. 27 b und auch Nr. 8). In der Baß-Arie Nr. 42 aber identifiziert sich der Sänger mit Judas und bezeichnet sich als „verlorenen Sohn“. Bach als Bibelkenner kennt den Ausgang von dessen Geschichte (Lukas 15,11ff.). So hält er Judas als dem „verlorenen Sohn“ die Umkehr und Heimkehr offen.

In der Komposition der Verhörscene vor Pilatus (Nr. 45b-50, vgl. Mt 27,22b-26) stellt Bach die denkbar schärfsten Gegensätze musikalisch dar: Den Rahmen bilden die Chöre Nr. 45b und 50b („Laß ihn kreuzigen“); ungewohnte Sprünge und Tonfolgen, scharfe Dissonanzen, rhythmische Verzerrungen, und die Instrumentierung machen den schaurigen Inhalt hörbar. Im Bibeltext folgen die beiden Rufe nahe aufeinander, Bach aber rückt sie weit auseinander und fügt mehrere freie Stücke dazwischen: Bach geht es um Jesus, seine Hingabe „aus Liebe“ und das darin beschlossene Heil. Wie aber die Gegensätze gehört werden, entscheidet sich bei den Hörenden, aber auch bei den Aufführenden: Was bleibt haften, die geschichtliche Denunziation der „bösen Juden“ oder die Heilsaussage von dem „aus Liebe“ sterbenden Heiland?

Auf die Unschuldsbeteuerung des Pilatus folgt der Ausruf des „ganzen Volkes“: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder“. Dieser Chorsatz hebt sich von Nr. 45b und 50b musikalisch deutlich ab, und es gibt zahlensymbolische Hinweise auf eine doppelte Auslegung. Bei Heinrich Müller, dem theologischen Gewährsmann Bachs, findet sich die Bestätigung: „Ich meine ja, das Blut Jesu sei über die Juden gekommen in der Zerstörung Jerusalems ... Du (Christ) sollst auch sagen: ‚Das Blut Jesu sei über mich und meine Kinder, aber nicht zur Rache, sondern zur Versöhnung, zur Bezahlung aller meiner Sünden‘ ...“ Eine weitere Bestätigung für die heilvolle Deutung auf die christlichen Hörer bieten Nr. 51 und 52. In Nr. 52 singt die gläubige Seele von ihrem Herzen als „Opferschale“, die Jesu Blut



auffangen solle. Damit ist das versöhnende Blut gemeint.

Bei den beiden herausgenommenen Motiven und Stellen kann ich keine den Juden feindliche Spitze finden. Solche bietet allein der Bibeltext, also die „Historie“, an der Bach offenbar noch weniger interessiert ist als Luther.

IV.

So ergibt sich: Die Matthäuspasion ist im Verständnis Bachs frei von jüdenfeindlicher Tendenz. Erst ihre Erfolgsgeschichte seit 1829 zeitigt solch verhängnisvolle Wirkung. Diese wurde damals noch durch die von Mendelssohn für notwendig erachteten Kürzungen verstärkt: Sie hoben die Spannung zwischen den Judas-Stücken auf (Wegfall der Baß-Arie Nr. 42) und veränderten das Verhältnis zwischen Bibeltext und „kommentierenden“ freien Stücken. Eben das geschah in der entscheidenden Verhörszene vor Pilatus (Nr. 45-52). Zwar fiel auch der Auftritt von „Pilati Weib“ (Mt 27, 17-19) weg; viel schwerer aber wirkte sich der Fortfall sowohl des Chorals Nr. 46 als auch der Arien Nr. 49 und 52 aus: Dadurch gingen die Gegengewichte gegen die um so schärfer heraustretenden feindlichen Aussagen im Evangeliumstext verloren. Das allein übrig gebliebene Rezitativ Nr. 48 konnte kein ausreichendes Gegengewicht bilden. Bis in die 60er Jahre waren solche Streichungen bei Live-Aufführungen üblich; sollten sie auch heute noch vorgenommen werden, wären die genannten Folgen zu bedenken.

V.

Aus den angedeuteten Feststellungen ergibt sich die unabwiesbare Aufgabe, im Aufführen und Hören die Matthäuspasion von ihrer antijüdischen Wirkungsgeschichte zu befreien. Dafür bietet Bach selbst mit seinem Werk den stärksten Anhalt. Unter Leitung seiner Musik sollte zwischen Bibeltext und seinen „Kommentierungen“ wohl unterschieden werden. Das Hauptproblem bietet dabei der Bibeltext und zwar aus zwei Gründen: Einmal hebt er sich für heutige Ohren wohltuend von manch abstoßenden Formulierungen in den Arien ab und zieht auch darum die Aufmerksamkeit auf sich, weil er in den Rezitativen gut verständlich ist. Gefährlicher noch wird es, wenn der Bibeltext gar für bare historische Münze genommen wird.

Zum anderen ist die religiöse Deutung, mit de-

ren Hilfe Bach jüdenfeindliche Töne im Bibeltext kompensiert hat, heute vielen Menschen fremd geworden; und damit droht sie auch ihre befreiende Wirkung zu verlieren.

Diese befreiende Wirkung kann heute ein historisches Verständnis der Bibeltexte leisten. Historisches Verstehen zielt sowohl auf die Umstände und Bedingungen, unter denen die Passionsgeschichte des Matthäus entstanden ist, als auch auf die Umstände und Bedingungen, unter denen sie heute – im Zusammenklang mit der Matthäuspasion von Johann Sebastian Bach – vernommen wird. Unser Wissen über die Schoah, deren Vorgeschichte und Ermöglichung, an der auch die Matthäuspasion teil hat, verlangt und ermöglicht ein neues Verständnis der Passion.

Anhalt dazu bieten außer der historischen Verstehensweise der Bibeltexte einmal ein Aspekt aus dem theologischen Erbe Luthers, dem Bach verpflichtet war, und zum anderen die Sprachbefähigung zu Trauer und Klage durch das Werk Bachs. Jener Aspekt verweist auf Luthers theologische Rede vom Mitleiden, Mitsterben und Mitbegrabenwerden Gottes.⁹ Der andere Gedanke, die Befähigung zu Trauer und Klage, findet einen neuen Bezug, wenn ich mir das Jude-Sein Jesu, noch mehr seine Rolle als „König der Juden“ bewußt mache, d.h. als Repräsentant und Mittler seines jüdischen Volkes. Gehörte die Matthäuspasion seit 1829 in den weiten Zusammenhang der Vorgeschichte und Ermöglichung der Schoah, so können heute Menschen bei ihrem Hören daran denken. Dann stehen bedrängende Fragen auf: Lassen sich Klage und Trauer über Golgatha und Klage und Trauer über Auschwitz zusammen aussprechen und hören? Könnte der Gedanke an das Mitleiden, Mitsterben, Mitbegrabenwerden Gottes und könnte die Klage über Leiden und Tod von „Gottes Sohn“ Israel und von „Gottes Sohn“ Jesus, „der Juden König“, eine Brücke schlagen? Wer sie betritt, bedenke wohl, was er, was sie tut, was sie sich selbst und anderen, Juden und auch Christen, zumuten.

*Johann Michael Schmidt ist
Professor für Bibelwissenschaft
am Seminar für
Theologie und ihre Didaktik
der Universität zu Köln.*

Der zionistische Korpsstudent Arthur Koestler gedenkt Otto Weiningers

Christian Buckard

Die Universität Edinburgh schmückt sich mit einem Lehrstuhl für Parapsychologie, finanziert von dem 1905 in Budapest geborenen und 1983 in London freiwillig aus dem Leben gegangenen Journalisten und Schriftsteller Arthur Koestler. Wenn sein Name heute vor allem mit „Grenzwissenschaften“ in Verbindung gebracht wird, ändert das nichts daran, dass Arthur Koestler zu den hervorragendsten Intellektuellen unserer Zeit zählt, mit seinen Interessen und Aktivitäten allerdings jeden Rahmen sprengend: Im Palästina der 20er Jahre war Koestler Kibbuznik und Ullstein-Korrespondent, im Berlin der frühen 30er kommunistischer Aktivist, im Spanien des Bürgerkriegs Spion, während des zweiten Weltkrieges Propagandist und Ambulanzfahrer in London, in den 50er Jahren der vielleicht berühmteste aber auch berüchtigste anti-kommunistische Schriftsteller.

Koestler pokerte mit Walter Benjamin im Pariser Exil, betrank sich mit Friedrich Torberg in New York, prügelte sich mit Albert Camus in Paris und ließ sich von Timothy Leary in Kalifornien LSD verabreichen. Mit Simone de Beauvoir hatte er eine Affäre, Margaret Thatcher bewunderte ihn, aber Albert Einstein mußte sich von ihm die Relativitätstheorie noch einmal erklären lassen (daher Einsteins Diktum: „Der liebe Gott weiß alles, Arthur Koestler weiß alles besser“).

So viele Brüche und Umwege Koestlers Biographie auch aufweist, so abenteuerlich und auch tragisch sein Leben verlief, so blieb der ungarische Jude Koestler doch jener politischen Bewegung immer streitbar, manchmal widerwillig und oft schmerzlich verbunden, die er als seine „erste Liebe“ bezeichnete: dem Zionismus.

Koestlers zionistisches Engagement begann Anfang der 20er Jahre in Wien, als er sich mit 17 Jahren einer schlagenden Verbindung zionistischer Studenten anschloß. Die verbrachten einen nicht geringen Teil ihrer Zeit damit, sich und den Nichtjuden zu beweisen, dass sie ebensogut wie jene in der Lage waren, Faustkämpfe und Duelle auszutragen, sich zu betrinken und – last but not least – Wiener Verkäuferinnen ihre lärmende Aufwartung zu machen. Hinter diesem Ungestüm stand der Wille, mit den Lebensgewohnheiten der Väter zu brechen und – wie Herzl formuliert hatte – „aus Judenjungen junge Juden zu machen“. So wenig diese Studenten mit dem assimilierten Judentum zu schaffen haben wollten, so sehr lehnten sie auch

das traditionelle ab. Dass sie selbst von jüdischer Tradition herzlich wenig wußten, störte sie dabei nicht. Im Gegenteil: In einer nichtjüdischen Umwelt aufwachsend war ihr Bild vom zeitgenössischen Judentum stark von den Sehweisen dieser Umwelt geprägt. Kurz gesagt: Sie wollten den „neuen Juden“ schaffen und schleppten in ihren Köpfen einen Wust antisemitischer Vorurteile mit sich herum.

Diese zwiespältige Haltung dem Diaspora-Judentum gegenüber kommt auch in einem bisher unbekanntem Redemanuskript des 18-Jährigen Arthur Koestler zum Ausdruck, das er 1923 zum 20. Todestag des jüdischen Philosophen Otto Weininger (1880-1903) verfaßt hat.

Vor allem in den „Gender Studies“ erfreut sich Weiningers Hauptwerk *Geschlecht und Charakter* (1903) noch einer gewissen Beachtung, da er der erste war, der die These von der grundsätzlichen Bisexualität des Menschen öffentlich postuliert hatte. Weininger war nichtsdestoweniger ein typischer Vertreter des Wiener Fin-de-Siècle: Anti-Moderne, Frauenhasser und Antisemit dazu, wobei er das vermeintlich jüdische noch mehr als das vermeintlich weibliche hasste.

Interessanterweise wurden Weiningers antijüdische Tiraden von zeitgenössischen jungen jüdischen Rezensenten – wie Oskar Baum und Hugo Bergmann – teilweise bekräftigt. Diese Neigung zeigt auch Koestlers Weininger-Rede: Koestler kritisiert nicht Weiningers Charakterisierung der Juden als solche, sondern findet lediglich einen anderen Erklärungsansatz für die Entstehung der vermeintlich jüdischen Charaktereigenschaften.

Hier folgt ein größerer Ausschnitt aus Koestlers fünfseitigem Manuskript:

„(...) Wir wollen nun eines seiner [Weiningers, C.B.] berühmten Postulate, das da lautet: „Niemand der das J(uden)tum kennt, wird es als liebenswert empfinden“, mit seinen eigenen Waffen der Dialektik widerlegen.

Diese Folgerung scheint ganz und gar ungerechtfertigt und übereilt. Abgesehen davon, dass es durch die Zionistische Bewegung, die ja nichts anderes als ein Bekennt(nis) zum J(udentum) ist, offenbar widerlegt wird, ist es auch sonst unhaltbar. Es ist ganz selbstverständlich, dass die schärfsten Antisemiten unter den Juden zu finden sein müssen, ebenso, wie die glühendsten Zionisten! Kön-



Arthur Koestler, Wiener, smart

Ich betone: wie sie W. sieht, dem ~~wider~~
 wir sehen heute anders. Ob mit Recht, darauf
 kommen wir später zurück.
 Eine der gemessenen Eigenschaften des Juden
 ist die Selbstironie. ~~Man~~ ~~selbst~~ nicht ernst zu
 nehmen heisst die Gottheit verspotten, dem
 schalken ~~hust~~, ~~was~~, den Geist zu verspotten, ~~das~~
~~de~~ ~~was~~ ~~weine~~ ~~mir~~ ~~wird~~, heisst der Sinn der ~~ganzen~~
~~Lebens~~ ~~nicht~~ ~~haben~~, diese schändliche ~~über~~ ~~legen~~
~~die~~ ~~na~~ ~~ein~~ ~~Stimm~~ ~~zu~~ ~~die~~ ~~ist~~

nen wir doch nur das lieben oder hassen, was wir in uns selbst haben; Hass und Liebe sind ja gerade nach Weininger Projektionsphänomene und haben mit Gut oder Böse, mit Wert oder Unwert nichts zu tun. Es hängt einzig von der Person (ab), ob er seine Charaktereigenschaften (als) hassenswert oder liebenswert empfindet. (...)

Wenn es Antisemiten gibt, so liegt es nicht daran, dass das Judentum hassenswert sei, sondern daran, dass die betreffenden Personen den Juden in sich hassen, weil sie eben Selbsthasser sind. (...)

W(eininger) der Selbsthasser hasste auch das jüdische in sich, und musste so zum Antisemiten werden, das ist logisch begründet. Ein verhängnisvoller Irrtum aber war, und das ist der Angelpunkt des ganzen Problems, dass er die Eigenschaften des Judentums, mit dem verneinenden Prinzip des Menschen überhaupt, mit dem nicht bösen und nicht guten, kurz mit dem unintelligenten Ich, wie ich es nennen möchte, identifizierte. Er identifizierte also die platonische Idee des Judentums mit Eigenschaften, die dem historischen Judentum gewiss in beträchtlichem Maße anhaften, mit seiner platonischen Idee aber nichts Gemeinsames haben. Dass sich nun aber diese Charakteristik, die W(eininger) in Geschlecht und Charakter gibt, und die wir zu erweitern suchen, doch in so hohem Maße mit den Charaktereigenschaften des historischen Judentums deckt, dafür ist der Grund doch in den äusseren Umständen, in denen die Juden bis ins achtzehnte Jahrhundert hinein lebten, zu suchen. Ich brauche diese Tatsachen gar nicht zu berühren, sie sind hinlänglich bekannt. Das Gefühl des Ausgestossenseins aus der Gemeinschaft der Menschen, des nicht als vollwertig Anerkanntwerdens, Inzucht, Leben im Getto, gelber Fleck, der förmliche Zwang, mit dem die Juden zum einzigen Berufe, der ihnen offenstand gedrängt wurden: Geld machen. Geld auf Erden, das einzige Glück, das für sie zu erreichen war, zugleich das Werkzeug ihrer Rache gegen die Verhassten, die diesen Zwang ausübten, die Goim. Konnte in einem Volke, das zu einem Leben gezwungen war wie die Aussätzigen, dessen heiligster Glaube besudelt wurde durch die infernalische Verleumdung des Ritualmordes, dessen Glaube zum Zwang wurde durch die Tyrannei der verbohrten Orthodoxie, zu ungeheurer Einsamkeit verurteilt unter gleichwertigen Menschen die dieselbe Gottheit geschaffen, konnte dieses Volk sich zu Kultur aufschwingen? Diese ungeheure

Schuld, die die Menschheit einem ganzen Volke gegenüber sich aufgeladen hatte, musste furchtbare Früchte tragen. Das Resultat war ein Volk mit entstellter Physiognomie und entstelltem Charakter, ein Volk, das seine Idee aus den Augen verloren hatte, ein Volk, innerlich zerrissen, dessen Glaube an die Menschheit getötet wurde, ohne Halt, hilflos und einsam. Dann kam die Emanzipation, die äusserliche Anerkennung als Gleichwertige, als Mitmenschen mit gleichem Recht. Aber all das war ja auch nur äusserlich, im Wesentlichen gab es auch weiterhin Menschen und Juden! Immerhin, die langersehnte Freiheit war da, und wurde ausgenutzt. Und es lautete die Parole: Assimilation!

Nichts natürlicher als das. Ein Irrtum, der wie alle Irrtümer im Wesen der Dinge nur allzu begründet erscheint. Aber W(eininger) sagt: aller Irrtum ist Schuld, und auch diese Schuld hat sich furchtbar gerächt. Das Judentum, seines Wertes beraubt durch das Leben, das sie bis zur Freiheit zu führen gezwungen waren, suchte sich fremden Wert zu verschaffen durch Anbiederung an eine fremde Kultur, die Kultur des Wirtsvolkes, insbesondere des Deutschen. Dieses geistige Schmarotzertum an einer fremden Kultur, an deren Entwicklung sie unbeteiligt und ihre Früchte zu geniessen daher unfähig war, führte zu eben jenem Zustand des Volkes, den Weininger in G(eschlecht) und C(harakter) schildert. Die fremde Kultur, die die Juden verschlangen, und nicht verstanden blieb ihnen gründlich im Magen liegen. Und eben so, wie das gesamte J(udentum) keine Entwicklung aufzuweisen hatte, wie es aus dunklem Dahinvegetieren im Ghetto allzuplötzlich ans Licht kam, dass sie eben blendete, erging es jedem einzelnen und ergeht es dem Grossteil noch heute. Diese Leute haben keine klare innere Entwicklung, sie stopfen sich mit allerlei Wissenschaft und Gelehrsamkeit zu, die sie nicht verdauen, und als Schlagworte herumschwingen. Es kommt zum Typus des Literaten und Snob.“

Man kann diesen Text auf verschiedene Weise lesen: als Schlüsseltext von Koestlers eigener zionistischer Entwicklung, als Dokument der jüdischen bzw. zionistischen Weininger-Rezeption der 20er Jahre und als Spiegelung berüchtigter antisemitischer Axiome (nicht nur) jener Epoche: Materialismus, Rachegeleüste gegenüber der nicht-jüdischen Umwelt, Toratreue als „verbohrt“ denunziert, keine



Otto Weininger, Wiener, pedantisch

Koestlers Manuskript
(Universität Edinburgh)

eigene Kultur, „jüdisches Aussehen“ und „jüdischer Charakter“ wurden verachtet. Jüdischer Beitrag zu deutscher Kultur wurde als „geistiges Schmarotzertum“ bezeichnet und als Unmöglichkeit diffamiert, Patriotismus beschimpfte man als „Anbiederung“.

Vorurteile und Klischees, die das zionistische Erwachen des 18-Jährigen prägen und begleiten. Dass er die „jüdischen“ Charakterzüge als Produkt feindlicher Umwelteinflüsse wahrnahm, macht die Sache kaum ansehnlicher. Die einzige humorvolle Anmerkung könnte einem immerhin entlocken, dass Koestler gegen jüdische „Literaten“ stichelt, obwohl er zur selben Zeit gefühlvolle Liebesgedichte verfaßt und selbst ein weltberühmter „Literat“ werden würde. Nicht ohne Grund sollte Koestler

seine frühen Jahre in der Burschenschaft Unitas später entschuldigend als seine „zweite Pubertät“ – in welcher „der Geist mutiert“ – bezeichnen. Der jüdischen Tradition und Kultur wird Koestler der Zionist und zugleich „Diasporajude“ weiterhin als ein so eigensinniger wie unkundiger Außenseiter gegenüberstehen.

Christian Buckard, M.A. (Judaistik und Niederländische Philologie) promoviert in Duisburg über Arthur Koestlers Verhältnis zu Zionismus und Judentum. Den Abdruck hat das Koestler-Archiv, Edinburgh, freundlich genehmigt. Die orthographischen Fehler der Handschrift wurden berichtigt und weitere Leseerleichterungen vorgenommen.

„... ein Ausbruch jüdischen Selbsthasses, wie er seit Weiningers Tagen literarisch nicht mehr niedergelegt wurde ...“

(Die Tageszeitung *Jediot Chadaschot*, Tel Aviv, 29. November 1947, zu Koestlers Roman *Diebe in der Nacht*)

Ein Treffen auf halbem Wege

Mendelssohn und Ezechiel Landau in einem Pentateuch zwischen Berlin und Prag

Zu den bemerkenswertesten Erfindungen der Berliner Maskilim gehört Amittai ha-Schomroni, der fiktive Autor einer Zuschrift an den *Me'assef* im Februar 1786 (Adar I 5546). „Meine Wahrheit“, so ließe sich sein Vorname übersetzen, und sein Zuname, wörtlich „aus Samaria“, klingt so ähnlich wie „Hüter“, „Bewahrer“ oder „Konservativer“ in aschkenasischem Hebräisch. Und wirklich betont Amittai ha-Schomroni zu Beginn seines Schreibens, dass er kein Jüngling mehr, sondern vierzig Jahre alt sei, und dass er in traditionellen Kreisen als einer gegolten habe, der virtuos hebräisch schreibe. Wo die hebräischen Wörter nicht hinreichten, habe er „Talmudisch“, Arabisch, Aramäisch und Griechisch hineingemischt, nun aber sei er durch den *Me'assef* zu reiner Sprache und gereinigtem Denken bekehrt. Solchermaßen mit Amittai ha-Schomroni bekannt gemacht, werden sich die Leser des *Me'assef* nicht gewundert haben über den eifernden Ton, der den ganzen Brief durchzieht – hier spricht der Bekehrte, der *ba'al teshuva*, wie Amittai ha-Schomroni selbst sich bezeichnet.

Er lobt zunächst Moses Mendelssohns drei Jahre zuvor vollendete Pentateuch-Ausgabe in höchsten Tönen: den Kommentar, der die Worte und Akzente der Tora aufs genaueste verständlich macht, und die Übersetzung, die dem Leser schön-

stes Deutsch nahebringt. Doch neuerdings, so Schomroni, drohe dem Werk große Gefahr: „nun wird es zerstört durch Unverstand, durch jemanden namens Susman Glogau in Prag, der sich daran machte, den Pentateuch mit einer Wort-für-Wort-Erklärung in deutscher Sprache drucken zu lassen ... Ich habe einige Blätter gesehen, ein vorbeiziehender Gast, der in meinem Hause wohnte, brachte sie mir, und ich war entsetzt ...; wie kann die Frechheit so überhand nehmen und diesen Mann ermuntern, seinen Mund zu öffnen und zu sprechen ohne Scham in diesen Zeiten, da doch die Hand des Ewigen uns Gutes tut, die Augen des Exils zu erleuchten durch die großen Leuchten, die sich verbinden, um das Volk auf gradem Weg zu führen?“

Auf drei Seiten zählt Amittai ha-Schomroni die Fehler des Susman Glogau auf – er befürchtet offenbar, dass dessen Pentateuch-Ausgabe zu einer ernsthaften Konkurrenz für den Mendelssohn-Pentateuch werden könnte. Warum? Amittai ha-Schomroni rückt erst gegen Ende mit seiner wichtigsten Nachricht heraus, zögernd, umständlich: Er habe von seinem Gast auch gehört, dass der hochgelehrte Meister, der Oberrabbiner von Prag, diese miserable Pentateuch-Ausgabe mit einer Has-kama versehen habe, darin werde Mendelssohn kritisiert, gar behauptet, dieser habe seine Übersetzung bereut. Ob dieses Gerücht wahr sei oder





nicht, wisse er nicht, die Me'assefim aber seien verpflichtet, es zu prüfen. Obwohl Amittai ha-Schomroni die Haskama angeblich nur vom Hörensagen kennt, formuliert er seine Kritik, indem er ihre Worte spöttisch kommentiert. Kaum könne er es für wahr halten, dass Landau über Mendelssohn bemerkt habe, dieser schreibe eine „tiefe Sprache“: „Ich habe mich darüber sehr gewundert ... Wie kann ein großer Mann wie er, berühmt als ein Weiser und Meister der Toragelehrsamkeit, hier von ‚tiefer Sprache‘ sprechen? Wissen doch schon die kleinen Schulkinder, dass ‚tiefe Sprache‘ in der heiligen Sprache sich auf einen Stummen bezieht, der seinen Mund nicht öffnet ..., dies ist aber das Gegenteil von dem, was er sagen wollte!“ Hier wird die Autorität eines Rabbiners, der bis heute zu den berühmtesten und geehrtesten seiner Zeit gehört, angetastet, indem seine Sprache lächerlich gemacht wird.

Es fällt nicht schwer, sich vorzustellen, mit welchem Vergnügen sich der Erfinder des Amittai ha-Schomroni an die Fortsetzung seiner raffinierten Inszenierung machte, an den redaktionellen Zusatz, in dem sich die Me'assefim von Amittai ha-Schomronis Zuschrift und seinem Eifer, seiner Wut distanzieren, in Wirklichkeit aber neue Spitzen gegen Landau ersinnen. In der „Entschuldigung der Me'assefim zu diesem Schreiben“ heißt es: „*der Himmel verhüte, dass wir glauben, ein berühmter Weiser wie der hochgelehrte Oberrabbiner von Prag könne sich so frech und tadelnd über die Worte des Moses Mendelssohn, der bekannt ist in den Toren, äußern, zumal es um Dinge geht, auf die er sich nicht versteht, wäre dies doch nichts anderes als das Werk eines Toren und ungeschliffenen Geistes. ... so haben wir entschieden, dass es sich um eine Lüge handelt und dem genannten Autor mitgeteilt, dass wir alles drucken, nur nicht seine Worte über die Haskama ... Er aber antwortete, indem er schwor, dass diese Haskama in Prag gedruckt worden sei und er sie uns binnen zweier Monate schicken könne ..., also haben wir seine Worte gedruckt, wie er es wollte. Wenn die Wahrheit auf seiner Seite ist und er uns die genannte Haskama schickt, werden wir sie in einem der nächsten Hefte des Me'assef präsentieren – dann ist es am Volk, über sie zu urteilen...*“.

Das „Volk“ der Me'assef-Leser dürfte neugierig geworden sein, bleibt aber noch eine Weile seinen Spekulationen überlassen. Erst drei Monate später, im Me'assef des Monats Ijjar, erscheint die Haskama, Wort für Wort aufs genaueste nachgedruckt –

natürlich nicht ohne redaktionelle Vorbemerkung: „*wir sind erschrocken, als wir sahen, dass die Worte jenes Schreibens wahr gewesen sind. Hätten wir nicht versprochen, [die Haskama] zu veröffentlichen, falls sie zu uns gelangt, so hätten wir sie geheim gehalten um der Ehre jenes hochgelehrten Meisters ... willen ... Vielleicht wirst du, [lieber Leser,] wenn du sie prüfend betrachtetest, in deinem Herzen dasselbe denken wie wir: dass die Übersetzung des Pentateuch in die Sprache eines fremden Volkes in den Augen eines solchen Toragelehrten eine geringe und unbedeutende Sache ist und er keinen Augenblick darauf vergeudet hat, sondern einem anderen die Erlaubnis gab, einem der geringen unter seinen Anhängern, die Worte des Übersetzers durchzugehen und eine Haskama unter seinem Namen zu verfassen. Dieser aber schrieb, was ihm gerade in den Sinn kam. Sollte es so gewesen sein, ist der hochgelehrte Meister rein, und der Fehler liegt bei seinem Schüler. So scheint es uns, und auch der schlechte Stil mag es bezeugen.*“

Weder Amittai ha-Schomroni noch die redaktionellen Bemerkungen lassen Zweifel daran, dass der Autor der Haskama ein von allen guten Geistern verlassener Gegner der Aufklärung sein muss. Doch andererseits darf Landau ob des hohen Ansehens, das er wegen seines traditionellen Wissens und seiner liberalen Haltung gegenüber aufklärerischen Tendenzen genießt, weder als geistlos noch als Gegner Mendelssohns erscheinen. Da der Zweifel an der Existenz der Haskama nun als Mittel der Inszenierung ausgedient hat, muss ein anderes erdacht werden. Flugs erfindet „die Redaktion“ noch einmal einen Autor, einen Ghostwriter für Rabbiner Landau. Nun können die kulturellen Grenzen zwischen Berlin und Prag scharf bezeichnet werden. Hier der Versuch, Logik und Grammatik, aufgeklärtes Wissen vom biblischen Text und reines Deutsch – als ästhetische und politische Maßnahme – zu verbreiten; dort der Versuch, traditionelle Überlieferungsweisen, die ohne ausdrücklichen Bezug auf Logik, Grammatik und neue wissenschaftliche und ästhetische Maßstäbe wirken, festzuhalten und fortzuschreiben – als Alternative zur Aufklärung, als Aufklärungskritik.

Doch was für ein Buch ist es, das den Berliner Maskilim diese Grenzziehung ermöglichen soll? Eine „Wort-für-Wort-Erklärung“ wie Amittai ha-Schomroni schreibt, eine „Übersetzung“, wie es in der zweiten redaktionellen Bemerkung heißt, „[a]

- Maskilim**
die jüdischen Aufklärer
- Me'assef**
(hebr. „Der Sammler“): Zeitschrift der Berliner Aufklärung
- Me'assefim**
Herausgeber und Autoren des Me'assef
- Mendelssohn-Pentateuch**
Netivot ha-schalom: die Tora mit deutscher Übersetzung in hebr. Buchstaben und dem Kommentar von Mendelssohn, S. Dubno, N. H. Wessely, A. Jaroslaw und H. Homberg
- Oberrabbiner von Prag**
Ezechiel Halevi Landau (1713-1793), der nicht beim Namen genannt wird
- Haskama**
rabbinische Empfehlung eines Buches
- Tirgum**
Übersetzung
- Biur**
Worterklärung
- Blitz und Witzhausen**
Autoren jiddischer Bibelübersetzungen, Amsterdam 1676-1679 und 1678-1687

Sefer Millim I-eloah

Hrsg. von Jehuda Leib Minden, Berlin 1760
(Haskala-Bibliothek des Steinheim-Instituts)

rather primitive word-by-word rendering“, wie Alexander Altmann in seiner Moses Mendelssohn-Biographie (1973) meint?

Ein erster Blick auf das Titelblatt schon zeigt Überraschendes. Das Buch wird Käufern und Lesern vorgestellt als Pentateuch „und Erklärung der Worte und ihrer Wurzeln ... übersetzt nach dem Buch *Millim I-eloah*, dessen Erklärungen zumeist übereinstimmen mit der Sprache unseres berühmten Lehrers Moses aus Dessau“. Auf zweierlei Autoritäten beruft sich der Übersetzer, auf Jehuda Leib Minden und Moses Mendelssohn. Minden war der Herausgeber sprachkundlicher Werke und eines Wörterbuchs *Millim I-eloah* (Berlin 1760), dessen Vorrede mit ihrer Kritik der „stammelnden“ Übersetzungen, derer sich die Lehrer bedienen, ganz aufklärerisch gestaltet ist. Zunz hat es in seinen *Gottesdienstlichen Vorträgen* (1832) als „erste[n] Versuch ..., in die nationale Literatur die hochdeutsche Sprache einzuführen“ gewürdigt. Ob er sich das Wörterbuch genauer angesehen hat? Es enthält nämlich etliche Elemente, die keineswegs hochdeutsch, vielmehr jiddisch sind. So wird die Negation mit „nit“ oder „nischt“ oder das Verb *bara'* – wie in den älteren jiddischen Übersetzungen – mit „beschaffen“ wiedergegeben. Mendelssohn übersetzt „erschaffen“. Susman Glogau selbst weiß offenbar von einem gewissen Unterschied zwischen Minden und Mendelssohn – sie stimmen eben nur „zumeist“ überein. Dies hindert ihn aber nicht, sich auf beide zu beziehen: mit der Differenz zwischen Jiddisch und Hochdeutsch, die den Maskilim so wichtig war, nimmt er es nicht so genau.

Blättert man nun durch sein Buch, zeigt sich sofort, dass Glogau wirklich keine fortlaufende Übersetzung der Tora, keinen Targum bietet, sondern einen Biur. Er greift die alte jiddische Tradition auf, einzelne (schwierige) Worte in der Reihenfolge, in der sie im biblischen Text vorkommen, mit Erläuterungen zu versehen. Solche Worterklärungen bildeten die Grundlage des traditionellen Unterrichts; besonders verbreitet waren Moses ben Issachar Saertels' *Be'er Mosche* (Prag 1604-1605) und Eljakim ben Jakob Melammeds *Melammed siach* (Amsterdam 1710). Beide Werke wurden von den Maskilim scharf kritisiert, und Minden nennt sie ausdrücklich als Beispiele „stammelnder Sprache“. Glogau distanziert sich von ihnen, insofern er Sinn für hebräische Grammatik zeigt: er bringt stets die grammatische Grundform des zu erklärenden Wor-

tes, ehe er es übersetzt. Und die Übersetzung folgt durchaus nicht nur Minden oder den älteren jiddischen Übersetzungen, sondern entscheidet bisweilen gegen sie und für Mendelssohn, so wenn für *tohu wa-vohu* nicht „wüst und leer“ steht wie bei Blitz, Witzgenhausen, Melammed und Minden, sondern „unförmlich“ und „vermischt“.

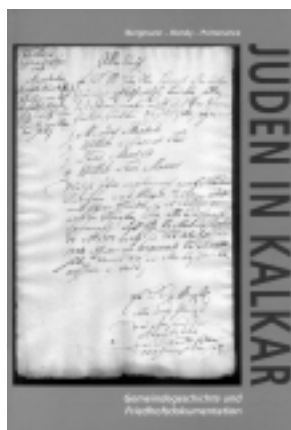
Ezechiel Landaus Haskama, die die Maskilim so erzürnte, gilt einem Versuch, die überlieferte Form der Worterklärung vorsichtig zu verknüpfen mit neuen sprachlichen Impulsen, der Aufmerksamkeit für Grammatisches und für Mendelssohns schönes Deutsch. Manche Elemente des Jiddischen, die den Lesern vertraut waren, bleiben erhalten, und die Erklärungen verbinden sich nicht zu einem Text, der für sich – ohne Rücksicht auf das hebräische Original – gelesen werden könnte. Erstaunlicherweise benennt Landau diesen Unterschied zwischen Targum und Biur ebensowenig wie die Me'assefim, obgleich die Art, in der er Mendelssohn und Glogau einander gegenüberstellt, eben auf diese Differenz zielt: „*die Kinder sind schon in ihrer Kindheit genötigt, ihre Zeit mit den Büchern der Völker zu verbringen, um sich an reine aschkenasische Sprache zu gewöhnen und danach jene Übersetzung lernen zu können; so wird unsere Tora zur Magd, die der aschkenasischen Sprache dient, ... die Bedeutung der Worte unserer hebräischen Sprache aber kennen sie nicht ... Doch hier hat sich unser Lehrer Susman Glogau daran gemacht, die Tora mit den fünf Megillot und einer aschkenasischen Wort-erklärung drucken zu lassen; er wick keinen Deut von der Erklärung des Autors des Sefer Millim ab, dessen aschkenasische Sprache ohne Verdrehungen ist, doch auch nicht tief, jedermann kann sie verstehen; so wird der Knabe schon in der Kindheit sowohl die hebräische als auch die aschkenasische Sprache meistern, wie es sich ziemt...*“.

Susman Glogau und Ezechiel Landau kommen den Berliner Maskilim auf halbem Weg entgegen, indem sie für eine behutsame sprachliche Reform eintreten, doch wo es um die (Un-)Übersetzbarkeit der Tora geht, verfolgen sie selbstbewußt und kritisch ihren eigenen Weg.

„Und er ging und traf ihn am Berge Gottes und küßte ihn (Ex 4,27) am Siebzehnten des Monats Ijjar. Und ich stand am Fluß Moldau und die Hand des Ewigen war auf mir, ich schaute auf und siehe: die Seele unseres Herrn Ezechiel Halevi schwebte vor dem Eingang des Gartens Eden, und die Seele des Sohns des Menachem erschien vor ihr, und siehe: die Seele des Raw erkannte sie, fiel ihr um den Hals und umarmte sie...“

Josef ha-Efrati, Alon Bachut, Wien: Anton Schmidt, 1793 (Bibliotheca Rosenthaliana, Amsterdam 1878 H 14)





Günter J. Bergmann, Dan Z. Bondy und Aubrey Pomerance: *Juden in Kalkar. Gemeindegeschichte und Friedhofsdokumentation*. Kleve: B.o.s.s., 1999. ISBN 3-933969-04-2. 136 S., DM 19.

Seit Jahresende liegt eine neue Publikation aus dem Bereich der jüdischen Epigraphie vor. Dan Bondy und Aubrey Pomerance, Mitarbeiter des Steinheim-Instituts, dokumentieren den jüdischen Friedhof zu Kalkar. 59 Steine spiegeln Traditions- und Selbstbewußtsein dieser kleinen niederrheinischen Gemeinde, deren Geschichte der Historiker Günther Bergmann im ersten Teil des Bandes nachzeichnet.

Zur Geschichte und Kultur der Juden in Ost- und Westpreußen. Herausgegeben von Michael Brocke, Margret Heitmann und Harald Lordick (Netiva, Bd. 2). Hildesheim: Olms, 2000, 663 Seiten, Leinen mit Schutzumschlag, zahlreiche Abbildungen und Karten. ISBN 3-487-11026-1. DM 154.

Soeben erschienen ist der zweite Band unserer Reihe „Netiva“. Die AutorInnen des Sammelwerks stellen, aus unterschiedlichsten Perspektiven und zumeist auf der Basis umfangreicher Archivrecherchen, die *Geschichte der Juden in Ost- und Westpreußen* dar (26 Beiträge). Im regional- und lokalgeschichtlichen Kapitel kommen nicht nur die Gemeinden, Danzig und Königsberg, in den Blick, sondern auch kleinere, fast unbekannte, etwa in Masuren. Biographischen Zugängen verdanken wir Aufschluß über die Personengruppen, Politiker und Akademiker, aber auch Einsichten zur bekannten

Familie Friedländer, zum „wagemutigen Unternehmer“ Strousberg, zum unterschätzten Gründer der USPD, Hugo Haase, oder zum Initiator der ersten hebräischen Zeitschrift „Ha-Me’assef“, Isaac Abraham Euchel. Aus wieder anderem, strukturellem Blickwinkel finden sich Aufsätze zur Gemeindeverwaltung, zum Schul- und Wohlfahrtswesen, zur Demographie, Statistik und Wirtschaft. Die Vorgänge um eine Ritualmordlegende in Konitz, der Versuch geschichtlicher Erkenntnisvermittlung mit fiktionalen Mitteln bei Johannes Bobrowski, und was eigentlich „die“ Heimatvertriebenen zum Thema Judentum lange Zeit (nicht) zu sagen hatten – all dies bietet dem Leser ein facettenreiches Bild jüdischen Lebens in den einstigen deutschen Provinzen.

Otto Betz: *Licht vom unerschaffnen Lichte. Die kabbalistische Lehrtafel der Prinzessin Antonia in Bad Teinach*. Metzingen: Sternberg Verlag, 1996 ISBN 3-87785-022-7. 104 S., 50 Abb., DM 48.

Die sogenannte „kabbalistische Lehrtafel“ der Prinzessin Antonia (1613-1679), entstanden um die Mitte des 17. Jahrhunderts, ist ein einmaliges Kunstwerk, das christlich-kabbalistische Theologie mit pietistischer Ikonographie verknüpft. Otto Betz zeichnet die historischen und vor allem theologischen Zusammenhänge des Altarbilds auf, die nötig sind, um diese auf der Basis der christlichen Kabbala konzipierten Meditationstafeln verstehen zu können. Dazu sind insbesondere auch die zahlreichen Abbildungen hilfreich, die diese hübsche populärwissenschaftliche Einführung begleiten.

Zu unserem Namen „Kalonymos“

Unsere Zeitschrift führt den griechischen Namen „Kalonymos“ im Titel, der mit den ersten Anfängen der jüdischen Geschichte in Deutschland verbunden ist. Mit der Familie der so genannten Kalonymiden, die im 9. Jahrhundert aus Italien an den Rhein gelangten, erreichte diese Geschichte ihre erste Blüte. Die Wahl des Namens zeigt an, daß die jüdische Geschichte im deutschen Sprach- und Kulturraum nicht in isolierte Epochen aufgesplittert werden soll. Wir möchten den Anspruch einlösen, zur tieferen Erschließung und breiten Vermittlung des gesamten Zeitraums beizutragen.

Bitte beachten Sie die **Verlagsbeilage** der Allgemeinen jüdischen Wochenzeitung.

Impressum

Herausgeber: Salomon Ludwig Steinheim-Institut für deutsch-jüdische Geschichte an der Gerhard-Mercator-Universität Duisburg **ISSN:** 1436-1213 **Redaktion:** Michael Brocke (V.i.S.d.P.), Thomas Kollatz, Aubrey Pomerance **Grafikdesign:** kommunikationsdesign thekla halbach und thomas hagenbucher, Düsseldorf **Layout:** Rolf Herzog **Anschrift der Redaktion:** Geibelstraße 41, 47057 Duisburg, Tel: 0203/370071-72; Fax: 0203/373380; E-mail: institut@sti1.uni-duisburg.de; Internet: http://sti1.uni-duisburg.de/ **Druck:** Joh. Brendow & Sohn, Grafischer Großbetrieb und Verlag, Moers **Versand:** Vierteljährlich im Postzeitungsdienst; kostenlos **Spendenkonto:** 238 000 343, Stadtparkasse Duisburg, BLZ 350 500 00

Unseren
Leserinnen
und Lesern
wünschen wir
Chag Sameach
zu Pessach und
Frohe Ostern

Heinrich Heines *Von Geldern Haggadah* und die Familie Frank

Falk Wiesemann

Auf den Vorsatzblättern von Büchern sind häufig Einträge und Informationen versammelt, die über frühere Besitzer Auskunft geben und dadurch dem jeweiligen Exemplar den Charakter einer individuellen historischen Quelle verleihen.

Die Bibliothek des Steinheim-Instituts konnte unlängst David Kaufmanns familiengeschichtliche Untersuchung *Aus Heinrich Heines Ahnensaal* (Breslau 1896) antiquarisch erwerben. Das Exemplar wurde ursprünglich dem Kölner Rabbiner Abraham Frank (1831-1917) zugeeignet, wie der handschriftlichen Widmung eines Sprosses der weitverzweigten Familie von Geldern (Arnold von Geldern, 1850-1909, Teilhaber der Kölner Firma J. David & von Geldern) auf dem Vorsatzblatt zu entnehmen ist: „*Dem hochverehrten Rabbiner Köln's Herrn Dr. Frank von einem Anverwandten Heine's – Arnold von Geldern. d. 5/I. 1899.*“

Das eingeklebte Exlibris zeigt einen mit dem Tallit bekleideten Juden beim Torastudium, flankiert von zwei Kerzenleuchtern: ein archaisierendes Stereotyp des Rabbiners. Bilderfindung und Manier der Ausführung verweisen auf den jüdischen Graphiker Ephraim M. Lilien, der um die Jahrhundertwende zahlreiche Exlibris geschaffen hat.

Das Buch und die Vermerke sind auf subtile Weise mit einem kostbaren Werk der jüdischen Kunst verknüpft, der handgeschriebenen, reich illuminierten „*Von Geldern Haggadah*“ aus dem Jahr 1723, die von einem Urgroßvater Heinrich Heines, dem Düsseldorfer Hoffaktor Lazarus von Geldern, in Auftrag gegeben worden war und traditionell mit der jüdischen Bilderwelt in Heines Romanfragment *Der Rabbi von Bacherach* in enge Verbindung gebracht wird.

Im Jahr 1879 hatte R. Abraham Frank diese Pessach-Haggadah erworben. Knapp ein Jahrzehnt später war bei ihm David Kaufmann zu Gast, der damals gerade im Rheinland Recherchen über Heinrich Heines Vorfahren anstellte, wobei auch die Beziehungen zwischen der Haggadah und der Familie von Geldern diskutiert worden sind.

Die Haggadah ging nach dem Tod von Abraham Frank 1917 auf seinen Sohn Heinrich (Heinz geb. 1880), Rechtsanwalt in Köln, über, der gerade wegen des engen Bezugs der Handschrift zu Kaufmanns Buch darin mit Bleistift eintrug:

„*Mein Vater, Dr. Abraham Frank, Oberrabbiner von Cöln, ist am 27. Cheschwan 5678, d.i. 11. November 1917, im 79. Lebensjahre in Cöln verstor-*

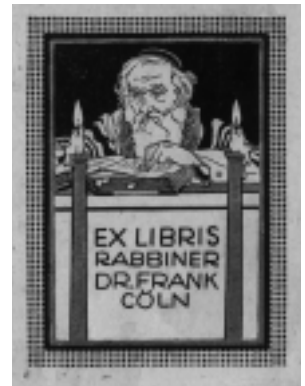
ben. Sein und meiner Mutter, Therese gebor. Block, von der Cöln'ser Synagog. Gemeinde errichtetes Ehrengrab, bestehend aus einer dem Rahels Grab nachgebildeten Grabkapelle in rotem Sandstein, befindet sich auf dem jüd. Friedhof in Köln-Bocklemünd.

Vor seinem Tode diktierte m. Vater mir im Okt. 17 ein Schreiben, in welchem er mir die Heinesche Haggadah zuteilte. Ich besitze dieselbe heute noch u. nahm sie mit, nachdem ich meine Heimat- und Vaterstadt Cöln a/Rh. verlassen. Im Okt 1933. Rechtsanwalt Dr. Heinrich Frank“.

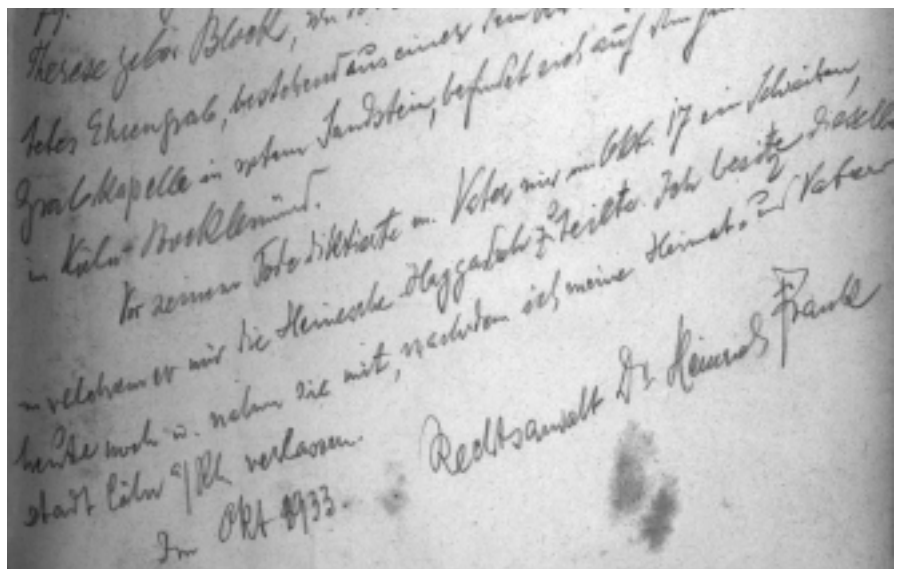
Seine exponierte Stellung als Vorsitzender der Kölner Ortsgruppe des „Central-Vereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens“ ließ Heinrich Frank bald nach der nationalsozialistischen Machtübernahme emigrieren. Die „*Von Geldern Haggadah*“ – dank ihrer Verwurzelung in der nieder-rheinisch-jüdischen Geschichte und Kultur gleichsam eine Familienreliquie – begleitete die Franks ins Exil nach Amsterdam, wo sie nach der Deportation und Ermordung ihres Besitzers und seiner Frau Lucie für mehrere Jahre als verschollen galt.

Offenbar sind damals auch andere Teile der Frankschen Bibliothek in fremde Hände gelangt, denn im Amsterdamer Antiquariatshandel konnte das Steinheim-Institut auch Reden und Predigten Abraham Franks ausfindig machen und ankaufen, die vermutlich anlässlich eines Jubiläums zu zwei Bänden als Festgabe für ihn zusammengefügt worden sind.

Heute ist die „*Von Geldern Haggadah*“ wieder im Besitz der Familie Frank in San Francisco.



Falk Wiesemann, Privatdozent an der Heinrich Heine-Universität Düsseldorf und Vorstandsmitglied des Steinheim-Instituts, hat mit Emile Schrijver im Heine-Jahr 1997 die „*Von Geldern Haggadah*“ in Faksimile herausgegeben (Wien-München, Brandstätter).



Kalonymos ben Meschullam

In einem Bericht über die Pogrome des Jahres 1096 erzählt der Chronist Salomo bar Simeon auch vom gewaltsamen Tod des Rabbi Kalonymos Sohn des Meschullam. In jenem Frühjahr vernichten deutsche und französische Kreuzfahrer auf ihrem Weg nach Jerusalem die jüdischen Gemeinden in Städten des Rheinlands. Parnas, Vorsteher, der heiligen Gemeinde Mainz war R. Kalonymos ben Meschullam. Als die Nachricht von den anrückenden Kreuzfahrern und ihren mörderischen Absichten zu ihm drang, gelang es Kalonymos zunächst, einen Schutzbrief König Heinrich IV. zu erhalten: Bischof, Burggraf und Teile der christlichen Bürgerschaft sichern der bedrängten jüdischen Gemeinde ihre Unterstützung zu.

Als am 3. Sivan 4856 (d.i. Dienstag, der 27. Mai 1096) Kreuzfahrer, wohl mehrere Tausend an der Zahl, durch die Tore der Stadt Mainz einziehen, führt R. Kalonymos den jüdischen Widerstand. Die Eingeschlossenen verbarrikadieren sich im Hofe des Bischofs und leisten erbitterten – doch angesichts der Überzahl der Bedränger – aussichtslosen Widerstand: „die gerechten Frauen warfen Steine durch die Fenster auf die Feinde, die Feinde vergolten es ihnen mit Steinen: Sie bekamen Steine ab bis ihre Körper und Gesichter ganz zerfetzt waren. Sie aber verhöhnten und beschimpften die ‚Irrenden‘ ... Da drängten die Kreuzfahrer heran, die Tür zu erbrechen...“. Ehe die Mainzer Juden jedoch – so berichtet Salomo b. Simeon – in die Hände der Kreuzfahrer fallen, entscheiden sie sich zum kollektiven Suizid, um sich der Zwangstaufe zu entziehen. Mehr als Elfhundert lassen an diesem Tag ihr Leben, die jüdische Gemeinde Mainz ist vernichtet, nur R. Kalonymos und 53 Männern, Frauen und Kindern gelingt mit Hilfe des Bischofs, der dreihundert Bewaffnete schickt, die Flucht zu Schiff über den Rhein nach Rüdesheim. Beim Anrücken der Kreuzfahrer ruft der Bischof R. Kalonymos zu sich: „Es liegt nicht in meiner Macht euch zu retten, denn euer Gott ist von euch gewichen, ist nicht gewillt, dass Flüchtling und Überlebender übrigbleibe. Ich kann euch von jetzt an nicht mehr retten und helfen. Wisse nun, was zu tun ist: entweder du und deine Schar, die mit dir widersteht, vertraut unserer Gottesfurcht oder ihr tragt die Schuld eurer Väter“.

Die hebräischen Quellen zeichnen ein ambivalentes Bild der örtlichen Autoritäten. Bischof und Adel versuchen zunächst die ortsansässigen Juden vor den Kreuzfahrerhorden zu schützen, doch ihre Autorität gilt vor den anrückenden Bewaffneten wenig. R. Kalonymos erbittet

... Da standen alle zusammen auf, sprachen den Segen über ihre Bindung [hebr.: akedah (vgl. Gen 22), ihre Selbstopferung], und nahmen das Joch der Gottesfurcht einmütig und eines Herzens auf sich.

Bevor er nochmals zum Bischof zurückkehrte, nahm R. Kalonymos, der Fromme, als erster seinen Sohn Mar Josef, küsste ihn und schlachtete ihn. Als der Bischof hörte, dass er seinen Sohn geschlachtet hatte, war er aufs äußerste erzürnt und sagte: „Von nun an will ich euch gewiss nicht mehr helfen!“ Als die Dorfbewohner hörten, was der Bischof gesagt hatte, versammelten sie sich mit den ‚Irrenden‘ gegen die Juden, um sie zu töten.

R. Kalonymos jedenfalls kehrte am selben Tage wieder zum Bischof zurück, erfuhr unterwegs, was der Bischof gesagt hatte. Sobald er zu ihm zurückkehrte war, ergriff er ein Messer, trat vor ihn, willens ihn zu töten. Aber die Männer des Bischofs und auch dieser selbst, hatten die Absicht bemerkt und er befahl, ihn hinweg zu führen. Da erhoben sich die Knechte des Bischofs gegen ihn und töteten ihn mit einem Zeichen aus Holz [einem Kruzifix?]. Andere sagen, er sei nicht zum zweiten Mal zum Bischof zurückgekehrt, sondern habe sofort, nachdem er seinen Sohn geschlachtet hatte, sein Schwert genommen, es in die Erde gerammt und sich hineinfallen lassen, dass es in seinen Leib eindrang. Wieder andere sagen, die Feinde hätten ihn unterwegs getötet. Jedenfalls wurde der Erhabene getötet um der Einheit des Namens willen, des Königs der Könige der Könige, des Geheiligten, er sei gesegnet. Möge er ewig und vollkommen leben mit dem Herrn, dem Gott Israels. Dort fiel und wurde getötet der Gerechte mit seiner Gemeinde ...

Bericht des Salomo bar Simeon über die Verfolgungen des Jahres 1096, in: *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge*, hrsg. von A. Neubauer von M. Stern, Berlin 1892, S. 15f.

Bedenkzeit. In der aussichtslosen Lage vor die Alternative Taufe oder Tod gestellt, wählt auch der Überrest der Mainzer Gemeinde *kiddusch ha-schem*, die ‚Heiligung des Namens‘, den Suizid um der ‚Einheit des Namen Gottes‘ willen. Salomo b. Simeon verschweigt nicht, dass die kollektive Selbsttötung und Tötung von Kinder durch ihre Eltern als letztmöglicher Akt der Selbstbehauptung auf den ‚Zorn‘ und das völlige Unverständnis der christlichen Umwelt stößt.

Diese Chronik der Verfolgungen ist wohl erst ein Jahrhundert nach den Ereignissen verfasst worden. Die Quellen, auf die Salomo b. Simeon sich in der Schilderung des gewaltsamen Ende des R. Kalonymos b. Meschullam stützt, bewahren ein vielschichtiges Bild des Mainzer Vorstehers: Er wird gezeichnet als *Anführer* des verzweiferten jüdischen Widerstands kämpfend bis zuletzt. Als er den Verrat des Bischofs rächen will, stirbt er mit der Waffe in der Hand; als *Märtyrer* des Glaubens, der zuerst den eigenen Sohn tötet und sich dann ins Schwert stürzt; als *Opfer*, wie der verbliebene Rest seiner Gemeinde, erschlagen von den Kreuzfahrern. Widerstand, Opferbereitschaft, gewaltsamer Tod – drei Aspekte der Verfolgungen im Rheinland. In der jüdischen Kultur des Erinnerns wird die traumatische Vernichtung der einstmaligen blühenden Gemeinden als äußerste Glaubensprobe gedeutet, die die Besten trifft. In seinem Bericht über die Leiden während des Kreuzzugs bedient sich Salomo b. Simeon biblischer Paradigmen: So wie einst Abraham seinen Sohn Isaak band, um ihn zu schlachten, stellt sich R. Kalonymos der Glaubensprobe. Doch am Berg Moria wurde Isaak befreit, hier hält kein rettender himmlischer Bote das Messer zurück. R. Kalonymos b. Meschullam hat sich bewährt: sein Andenken wird bis zum heutigen Tag bewahrt. tk