

KALONYMOS

Hebräisches „Fühlen“

Hermann Cohens Deutung des *Schma' Jisra'el* / „Höre Israel“

Hartwig Wiedebach

Abraham Zvi Idelsohn (1882–1938), berühmter Sammler hebräisch-orientalischer Lieder und Liturgieforscher, besuchte von Jerusalem aus im Winter 1913/14 Berlin. Dort hörte er einen Vortrag von Hermann Cohen, vermutlich am 30. Dezember, über „Die religiösen Bewegungen der Gegenwart“. Seine „Erinnerungen an Hermann Cohen“¹ beschreiben, wie beeindruckt er war. Daraufhin fährt er fort:

Besonders erfreut war ich, als man mich dem alten Herrn vorstellte. Er nahm mich beiseite und sagte: „Ich muß mit Ihnen allein reden; seien Sie so gut und besuchen mich zu Hause.“ Ich wußte, daß der alte Herr musizierte, wie auch seine Frau, die Tochter des jüdischen Musikers und Komponisten des liturgischen Werkes *Thoda we-Simrah*, des berühmten Lewandowski.

Dann, zu Hause bei Cohen, äußert dieser eine Bitte: „Sie sitzen an der Quelle, denn in Jerusalem ist die Quelle des Judentums. Von Ihnen werde ich hebräische Musik in ursprünglicher Form hören.“ Idelsohn singt ihm einige Lieder, und Cohen zeigt sich tief berührt: „Ach diese hebräischen Melodien – und gar nicht das, was die heutigen Kantoren in den Synagogen vortragen! Denn mein Freund, Sie sollen wissen, ich verstehe etwas davon. Mein Vater war Kantor. Und was für einer! Ein wahrhaft jüdischer Kantor!“ Er bittet noch einmal: „Singen Sie uns ein altes hebräisches Lied, eines von unseren schönen Gebeten.“ Und Idelsohn erzählt:

Ich sang ihm das bekannte *ki ke-schimcha* aus dem Mussaf-Gebet zu den Hohen Feiertagen,² und danach unser *u-mipne chata'enu*³. – Und er, der Alte, stand da und horchte. Mit einem Mal stieg ihm das

Blut in den Kopf und er zitterte am ganzen Leib. Er schloß fest die Augen, und während ich weitersang, traten Tränen zwischen seinen Augenlidern hervor; er weinte bitterlich. Und plötzlich brach es aus ihm heraus, ein Weinkrampf, ein tiefes Schluchzen, und mit einem großen herzerreißenden Seufzer fiel der Greis zu Boden. Ich erschrak und wich zurück. Seine Frau eilte herbei und mit meiner Hilfe hob sie ihn vom Boden auf. Aber nach einigen Augenbli-



Hermann Cohen



Abraham Zvi Idelsohn
(1882–1938)

cken überwand er sich und sagte mit zitternder Stimme zu mir: „Ich weiß selbst nicht, was das ist. Die hebräische Melodie ist es, die mein Herz erschüttert. Sie haben, mein Freund, eine unheilbare Wunde im Herzen berührt ... Aber, danke ... Ich danke Ihnen sehr! Mein Geist ist neu belebt.“

Dieses Erlebnis demonstriert eindrucklich, was der Sprachwissenschaftler Chajim Steinthal, ein Lehrer Hermann Cohens, die „innere Sprachform“ genannt hat. Demnach steht der Klanggestalt eines gesprochenen Ausdrucks, seiner sogenannten „äußeren Form“, eine „innere Form“ zur Seite. In dieser inneren Sprachform verbindet sich die *sachliche Bedeutung* des Ausdrucks mit dem *subjektiven Sinn*, den das Gesagte für die sprechende oder verstehende Person hat. Und es liegt auf der Hand, daß die jeweilige Sprache mit ihren spezifischen Modulationen hierfür von größter Wichtigkeit sein kann. In jenem Erlebnis hat das Gebet *als hebräisches* Cohen so tief berührt, daß er sogar mit einem physiologischen Zusammenbruch reagierte.

Steinthals „innere Sprachform“ ist nicht nur ein Konzept der semantischen Phänomenologie. Sie ist zugleich ein Versuch, auf die Frage zu antworten: Was ist der Ursprung der Sprache? Seine Leitlinie findet Steinthal in einer berühmten Definition Wilhelms von Humboldt: „Die Sprache ist kein fertiges ruhendes Ding, [...] kein Werk *ergon*, sondern eine Wirksamkeit, *energeia* – kurz Sprache ist wesentlich nur Sprechen; und soll von ihrem Wesen und Ursprung gehandelt werden, so darf sie nicht als gegebenes Mittel, sondern muss als geistige Tätigkeit genommen werden.“⁴ Dieser Begriff vom „Ursprung“ als einer unablässigen „geistigen Tätigkeit“ stand im Raum, seit Herder im 18. Jahrhundert die sprachwissenschaftliche Diskussion in neue Bahnen gelenkt hatte. Nun ist Sprechen allerdings eine Tätigkeit, in der geistige und körperliche Bedingungen zusammenwirken müssen. Wie aber verbinden sie sich, so daß die Ursprungskonstellation des Sprechens entsteht? Die für Steinthal und Cohen wichtigste Entdeckung machte der Berliner Physiologe Johannes Müller.

Müller entdeckte, daß Empfindungs-Qualitäten wie Sehen, Hören usw. nicht aus der spezifischen Qualität physikalischer Reize abgeleitet werden können: So bewirken beispielsweise im Auge nicht nur der Einfall von Lichtwellen, sondern auch eine Reizung der Sehnerven mit elektrischem Strom

oder mechanischer Druck optische Eindrücke. Es entsteht aber auch keine andere Qualität. Das Auge kann lediglich sehen, das Ohr lediglich hören; berühren wir eine Stimmgabel mit der Hand, so fühlen wir Vibrationen, hören aber nichts. Müller definierte Empfindungsqualitäten daher als Wirkung „spezifischer Sinnesenergien“, die ihrerseits an räumlich und funktionell verschiedene Bereiche des Nervensystems gebunden sind. Die Qualitäten ‚blaue Farbe‘ oder ‚Tonhöhe Cis‘ hängen also nur indirekt von der Physik des Reizes, direkt aber von der spezifischen Energetik im Wahrnehmungssystem ab.⁵ Müllers „Energien“ bezeichnen ein *im Grundsatz* bis heute nicht überholtes autonomes Prinzip im psycho-physischen Subjekt.

Cohen verallgemeinert es zu einer Theorie des Bewußtseins: Wenn es wahr ist, daß „das Bewußtsein nicht lediglich als Reaktion der Reize“ bestimmt werden darf, dann muß das Bedingungsverhältnis per definitionem umgekehrt werden: Das „Bewußtsein“ erhält nun den Vorrang. Es wird als „Disposition innerhalb des Nervensystems für die Aufnahme von Reizen [...] zugrunde gelegt“. Die Reize bleiben nicht länger „als äußere Ursachen das Erste“, sondern bilden „gleichsam nur eine Fortsetzung [...]“. So wird das *Prinzip des Ursprungs* bei diesem Begründer der neueren Physiologie wirksam gemacht.⁶

Methodisch verstanden ist dies eine transzendente Hypothese über das Verhältnis von Bewußtsein und Leiblichkeit. Die Frage ist, ob sie mehr ist als ein nützliches Erklärungsmuster. Denn selbst wenn man sich damit für naturwissenschaftliche oder technische Zwecke zufrieden gäbe; entscheidend ist für Cohen die Frage der Ethik. Er stellt sie so: Kann das, was die Naturwissenschaft – einschließlich der Physiologie in den Bahnen Johannes Müllers – erforscht, mit dem in Einklang stehen, was die Ethik als idealen Zweck des Menschseins lehrt? Cohen will eine anwendbare Ethik. Er begnügt sich nicht mit einem formalen Vernunftgesetz des Sollens, sondern will zugleich von der Kraftquelle unseres *Könnens* sprechen; und diese Kraftquelle ist etwas, das wir entweder tatsächlich erleben, oder die Ethik mündet eher in Skepsis statt in ethische Praxis. Aus diesem Grund gehört die Lehre vom Erleben, und das heißt bei Cohen: die Ästhetik, integral zu seinem Projekt, das Menschsein zu begründen. Verfolgen wir hier die Linie, die auf die Erfahrung des hebräischen Gebets hinlenkt.

Die ursprüngliche Form einer „spezifischen Energie“ unseres Bewußtseins findet Cohen im sogenannten „Fühlen“. Mit einem entwickelten Kunstgefühl hat das zunächst noch nichts zu tun. Das „Fühlen“ ist vielmehr, wie Cohen wiederholt betont hat, eine „elementare, noch inhaltlose [...] Grundkraft“.⁷ Erst in einem zweiten Schritt entfalten sich in die Kulturformen des Bewußtseins; und zwar geht aus dieser „Grundkraft“ nicht nur das Kunstgefühl hervor, sondern auch die Erkenntnis und der ethische Wille. Bei alledem bleibt das Fühlen, wie weit es auch auf leibliche Erfahrungen zurückgeführt wird, eine geistige Disposition. Der Ort nun, wo Hermann Cohen diese Disposition positiv am Werke sieht, ist, so meine These, das hebräische Gebet. „*kol hakore' 'ät Schma' nikra' Jehudi'*“, „Wer das ‚Höre Israel‘ ruft, wird Jude genannt“, so schreibt Cohen bereits 1880 in freier Variation eines talmudischen Satzes.⁸ Und er ergänzt viele Jahre später: „Zu denken gibt die Bestimmung des Talmud, daß beim Aussprechen des Einzig (*Echad*) der Betende seine Seele und sein Leben in diesem Gedankengefühl Gott widmen soll. Diese Bestimmung ist nur aus der inneren Sprachform des Wortes zu verstehen“.⁹ Was also ist die innere Sprachform des *Echad*?

„Die religiöse Überzeugung hat“, so schreibt Cohen, „ihre Hauptquelle nicht in der Erkenntnis, nicht im Wissen, nicht in der Bildung, sondern vorab in der Geburt und in der Tradition der Familie“.¹⁰ Aber Erkenntnis, Wissen und Bildung müssen hinzu kommen, um den in Geburt und Familie angetretenen Weg des Menschseins angemessen fortzusetzen. Das lenkt auf die kritische und für Cohen *ethische* Wahrheitsfrage hinüber. Dieser Übergang aber stellt die Religion vor die Frage ihres Überlebens. Denn jene „Hauptquelle“ der „religiösen Überzeugung“, sprich: das Wissen um Geburt und Familie, muß sich entweder auch vor dem Forum der Erkenntniskritik als Quelle der Wahrheit erweisen, oder diese Quelle wird zwangsläufig versiegen. Kann es gelingen, aus einem religiösen Familienerbe eine ethisch allgemeine Dimension der Wahrheit herauszudestillieren? Oder bedarf es zur ethischen Wahrheit vielleicht sogar eines solchen Erbes?

Um nur einen Aspekt zu nennen: Die Welt scheint sich zum einen unter ökonomischen, kommunikativen, machtpolitischen Aspekten immer dichter zu komprimieren. Zum andern zerfasert sie

וְהַמְּנוּחַ לְעַלְיוֹת (מ.ו.ו.) (כ"ג)
 נוסחתי אמת וְהַמְּנוּחַ לְעַלְיוֹת
 נגזרת אל משה פניו כי משה
 משה. ה. ג. ג. אמת פניו כי משה
 משה. ה. ג. ג. אמת פניו כי משה

מ.ו.ו. כ"ג, כ"ב
 פנה למטה ואלו, לך אמת ואלו אמת
 נוסחתי מן הנוסחתי פניו
 משה. ה. ג. ג. אמת פניו כי משה

Notizen Hermann Cohens im
 Nachlass Paul Natorp,
 Universitätsbibliothek
 Marburg

in eine geradezu unüberwindliche intellektuelle, moralische und kulturelle Unordnung. Will man in dieser, teilweise dramatisch gefährlichen und in sich unauflösbaren Ambivalenz einen „Richtungspunkt“¹¹ finden, so kann er nach Cohens Auffassung weder innerhalb der Welt noch selbst innerhalb des Bewußtseins liegen. Das Wagnis der Transzendenz scheint unumgänglich. Das Transzendente ist als solches aber zunächst nicht erkennbar. An dieser Stelle zeigt sich der philosophische Trotz Cohens: Gerade in dem transzendenten Nicht-Erkenntbaren, im „Nichts“ soll der Richtungspunkt gefunden werden. Auch das ursprüngliche Fühlen kommt hier zu seiner entscheidenden Probe. Es geht darum, ob es gelingt, ein Nichts des Fühlens zur Quelle des positiv qualitativen Fühlens und damit der Ur-Energie des Menschseins zu machen. Nach Cohen hat die Probe genau dann Erfolg, wenn dieses Nichts in den Gedanken der Einzigkeit Gottes überführt wird: Das ist die „innere Sprachform“ des *Echad*. Nicht zufällig haben sowohl Steinthal als auch Cohen der *kawwana*, der „Andacht“, zu der gerade beim *Schma' Jisra'el* eigens aufgefördert wird, eingehende Reflexionen gewidmet.¹²

Damit sind wir bei der letzten Frage: Was ist nun vom *Fühlen* her gesehen ein solches Nichts, das in der „inneren Sprachform“ eines mit *Kawwana* gesprochenen *Echad* zu schweben scheint? Sind wir nicht wieder bei einer scheinbar bloß definitiven Hypothese? Wollte man aber dieses Nichts des Fühlens nun selbst rechtfertigen und das heißt immer auch: deuten, so müßte man an jenes „Fühlen“ erkenntnislogische Differenzen herantragen. Das „Fühlen“ aber liegt aller Erkenntnis, allem Wollen und allem gestalthaft konkreten (Kunst-)

Gefühl voraus. Verweist uns Cohens Anfrage an ein Nichts des Fühlens auf die Erfahrungen der Mystik? Es ist bekannt, wie distanziert er sich insgesamt zur Mystik geäußert hat. Die einzige Antwort, die er im Blick auf den Gottesbegriff gibt, ist seine negative Schöpfungstheorie und ethische Attributenlehre in Anlehnung an Maimonides. Aber man muß sich klarmachen, daß diese Theorie, wenn man Cohens eigene Auffassung von der inneren Sprachform zu ihren Konsequenzen für die hebräische Liturgie führt, wie ein begriffliches Gewand erscheint, das er dem innersten Fühlen schützend überwirft.

Eine solche intellektuelle Diskretion ist seiner Auffassung nach selbst ein Grundsatz der Wahrhaftigkeit. Die analytische Disziplin muß hier zurücktreten. „Überall“, so schreibt er, kann man sehen, „wie die jüdische Glaubenslehre die Grenzlinie der Mystik berührt, aber nicht überschreitet“.¹³ – Und doch gibt es mindestens eine Stelle, wo Cohen einen Blick über diese Grenzlinie hinaus wirft. Erstaunlicherweise gerade in dem Buch, in dem er den *Begriff der Religion im System der Philosophie* bestimmt, heißt es: „Die Mystik hat es schon richtig gefühlt, daß auch Gott nach der Kreatur schreit, ebenso, wie diese nach ihm“.¹⁴ Ich halte es nicht für zweifelhaft, daß er auch hier an das *Schma' Jisra'el* denkt: Er versteht es diesmal aber nicht als einen Lehrsatz über Gott, sondern als ein betendes Tun des Menschen, der die Einzigkeit Gottes aktiv zu bewähren hat. Trotz aller Kantisch-systematischen Erkenntniskritik wird in diesem „Schreien“ Gottes „nach der Kreatur“ eine Physiologie menschlich-göttlicher Erotik in greifbare Nähe gerückt. Die Einigung Gottes, *Jichud haSchem*, und die Einigung des menschlichen Herzens, *Jichud ha-Lev*, sind für Cohen ein und derselbe Sprechakt.¹⁵

1. Idelsohn: „*sichronot 'al Hermann Cohen*“, in: *Literary Supplement to The Palestine News* (hebr.), 6/7, vom 23. August 1918, S. 8–10; dt. mit „Nachbemerkungen“ von H. Wiedebach in: *Jüdischer Almanach 2001*, hg. von Anne Birkenhauer. Frankfurt/M. 2000, S. 65–79. Die folgende Passage ist leicht verkürzt zitiert.

2. „Denn wie dein Name“, am Ende des feierlichen Bekenntnisses *u-netanne tokef*, das an den Hohen Feiertagen gesungen wird.

3. „Ob unserer Sünden“, aus dem Mussaf-Gebet zu Festtagen.

4. Steintal: *Der Ursprung der Sprache im Zusammenhang mit den letzten Fragen alles Wissens. Eine Darstellung, Kritik und Fortentwicklung der vorzüglichsten Ansichten*, 4. Aufl., Berlin 1888, S. 59 f. Vgl. Humboldt: *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, hg. von Donatella Di Cesare, Paderborn 1998, S. 174. Einen präzisen Überblick über die Geschichte dieser Sprachwissenschaft gibt die Einleitung Di Cesares, S. 11–128.

5. Vgl. Johannes Müller: *Handbuch der Physiologie des Menschen für Vorlesungen*, 4. Aufl. Coblenz, 1840, Bd. 2, S. 256; ganz entsprechend Hermann Cohen: *Logik der reinen Erkenntnis*, 2. Aufl. 1914. *Werke*. Hildesheim 1977 ff., Bd. 6, S. 469 f.

6. *Ästhetik des reinen Gefühls*, 2 Bände, 1912. *Werke*, Bd. 8 und 9, hier: Bd. 8, S. 133 f., Hervorhebung H. W.

7. *Die dramatische Idee in Mozarts Operntexten*, 1916, in: *Kleinere Schriften*, Bd. VI (*Werke* 17), S. 26.

8. In einem offenen Brief an die *Jüdische Presse*, in: *Jüdische Schriften*. Berlin 1924, Bd. 2, S. 472; vgl. babyl. Talmud Megilla 13a: *kol hakofer be'avoda sara nikra' Jehudi*.

9. *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. 2. Aufl. Frankfurt 1929, S. 457.

10. „Der Jude in der christlichen Kultur“, 1917, in: *Kleinere Schriften*, Bd. VI, S. 420.

11. *Logik der reinen Erkenntnis*, S. 129.

12. Steintal: „Ueber Andacht. Ein Vortrag“, in: *Zu Bibel und Religionsphilosophie. Vorträge und Abhandlungen* [Bd. 1]. Berlin 1890, S. 151–165. Cohen: *Religion der Vernunft*, S. 408 u. ö.

13. *Religion der Vernunft*, S. 390.

14. *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, 1915. *Werke*, Bd. 10, S. 134.

15. Vgl. „Die Einheit des Herzens bei Bachja“, 1910, in: *Jüdische Schriften*, Bd. 3, S. 216 und 218.

Dr. Hartwig Wiedebach ist Vizepräsident der kürzlich gegründeten Hermann Cohen-Gesellschaft, Zürich, Philosophisches Seminar der Universität Zürich, Zollikerstr. 117, CH-8008 Zürich), und Mitarbeiter der im Erscheinen begriffenen kritischen Ausgabe der Werke Hermann Cohens (Hgg. von Helmut Holzhey, Zürich)

Jüngst erschienen ist der von ihm herausgegebene Band: Hermann Cohen, Reflexionen und Notizen, Hildesheim u.a.: Olms 2003.

Lernen durch Lehren

Temperamentvolle Gemeinsamkeit an den alten Jeschiwot

Carsten Wilke

Das offene rabbinische Gesetzeskonzept, in dem unverbrüchlicher Toragehorsam und Achtung vor jeder fundierten Exegetenmeinung einander ergänzen, brachte eine starke Einbeziehung der Studenten in den Unterricht mit sich. Das Jüdisch-Deutsche hat nur ein einziges Wort, „Lernen“, für die drei Hinsichten des Lehrens, des Lernens und des selbständigen Studiums. Der Sprachgebrauch will es also, daß der Rabbiner den Talmud nicht „lehrt“, sondern unter Mithilfe der Schüler „lernt“. Der Unterricht sollte weniger eine lineare Wissensvermittlung als ein gemeinsames Erkenntnisbemühen sein, das gern mit einer harten Feldarbeit verglichen und in der Theatralik des Unterrichts auch als solche dargestellt wurde. Die Anhänger der luri-anischen Kabbala brachten im 17. Jahrhundert den Brauch auf, das Lernen durch intensiven Stimmeinsatz und rhythmisches Händeklatschen zu begleiten, angeblich um sich damit ins Schwitzen zu bringen. Nicht umsonst ist das Mundartwort „knellen“ (unterrichten) von „knallen“ abgeleitet. Weil auch er nur im Schweiß seines Angesichts sein Brot essen wolle, krepelte der Rabbiner von Ingenheim zur Vorlesung die Ärmel auf, öffnete den Kragen und begleitete seine Ausführungen durch eine furiose Gestik. Josef Feilbogen in Mähren „lehrte stets unter lautem Geschrei und Händeklatschen, so als wolle er den Schülern seine Erklärungen mit dem ganzen Leibe verdeutlichen“. Moses Sofer verausgabte sich dermaßen in seinen Vorträgen, daß er das Lehrhaus jedesmal durchgeschwitzt verließ und zu Hause das Hemd wechseln mußte. Um gelegentlich auch wieder zur Ruhe zu kommen, mußte er aufs Land fahren. Schon im Kreis seines Frankfurter Lehrers Nathan Adler hatte man erhitztes und aufbrausendes Debattieren als Ausdruck religiösen Eifers geschätzt. Glauben wir Alexandre Weill, ging es zu Salman Triers Zeiten in Frankfurt nicht minder temperamentvoll zu. Trug der Rabbiner eine brillante Exegese vor, gab es für die Studenten vor Trommeln und Johlen kein Halten mehr; der bruske Wechsel aus verbissener Grübelei und wilden Disputen sei geradezu die Grundmelodie dieser Schule gewesen. Aus der Eisenstädter Jeschiwa er-

scholl bisweilen ein solcher Tumult, daß die Leute auf der Straße glaubten, da drinnen sei eine große Rauferei im Gange.

Sogar den Historikern des vorigen Jahrhunderts, die dieses Milieu meist noch selbst erlebt hatten, fiel es im nachhinein schwer, diese eigentümlichen Schüler-Lehrer-Beziehungen schlüssig zu rekonstruieren, die sich aus dem Grundsatz der freien Forschung ergaben. Die Vorschriften des Talmud, die dem Schüler zu Lebzeiten des Meisters einen Verzicht auf eigene Meinungsäußerung und eine penible Etikette von Unterwürfigkeitsgebärden aufnötigt, hat das europäische Judentum fast in ihr Gegenteil verkehrt. Im Umgangston an den Talmudhochschulen scheint häufig die unterwürfigste Ehrfurcht mit der innigsten Vertraulichkeit Hand in Hand zu gehen. Die talmudische Pädagogik, wonach der Lehrer ebenso sehr durch seine Persönlichkeit wie auch durch sein Wissen wirken sollte, erzeugte freilich bisweilen einen naiven Personen-



kult; Geiger amüsierte sich über die Erscheinung „solcher Bachurim, die auch gerne nachmachen wollten, wie sich der Rabbi räusperte und spuckte“. Manche glaubten im Dunkeln jenen Lichtschein um das Gesicht ihres Meisters zu erblicken, der in der Bibel Moses zugeschrieben wird. Die jüdische Auffassung vom Religionsgesetz als gelebter Wissenschaft begünstigt fraglos diese Vermischung der Gattungen, aber Autoritätsglaube und kritisches Denken, Verehrung und Widerspruch schlossen sich an den Jeschiwot keineswegs aus. Nach dem *Šulḥān ‘Ārūch* sollte ein Rabbiner nicht durch Witzeln, Essen oder Trinken vor den Schülern seine Autorität herabsetzen, in der Wirklichkeit bemühte sich manch ein von seinen Schülern angehimmelter Meister nach Kräften, sie zu relativieren. Moses Soffer zum Beispiel lockerte zu Beginn seiner Vorträge die Atmosphäre gern mit ein paar geistreichen Scherzen auf. Die von ihm vorgetragenen Erklärungen und Merksätze sprachen die Schüler im Chornach, um sie sich einzuprägen; doch forderte er seine Schüler auf, keines von seinen Worten leichtfertig anzunehmen, ihm sofort ins zu Wort fallen, wenn sie seiner Ansicht nicht beipflichteten. Auch wenn er in der Synagoge predigte, wollte er unterbrochen und attackiert werden. Was in den christlichen Schulen als Inbegriff aller Tugend galt, das Stillsitzen, war auf den jüdischen überhaupt nicht gern gesehen. „Ein schüchterner Mensch lernt

nichts“, heißt es im Talmud. Israel Weiss erinnert sich voller Stolz daran, daß er dem ehrwürdigen Prager Oberrabbiner einmal einen geringfügigen Zitierfehler nachwies. Die älteren Kommilitonen fanden das unverschämt; der Rabbiner aber beglückwünschte den vorwitzigen Studenten und belohnte ihn mit einer Einladung zum Sabbatmahl.

Der Schullehrer Simon Krämer, der vor 1824 in Fürth studierte, erzählt in seinen Novellen von einem Jeschiwalehrer, der in der Frühe seinen *šī‘ūr* mit dem Bericht seiner nächtlichen Träume begann. „Bucherim, so sprach er, ich sehe ihn noch wie heute vor mir in seinem geblumten Schlafrock im breiten Lehnstuhl sitzen und seine Schale Kaffee schlürfen – Bucherim! heute Nacht hats mir geträumt, ich komme als Rav nach Schwabach.“ Der Rabbi hängt gleich eine dialektische Lektion an. Alle Träume sind halb wahr und halb falsch: Er würde wohl Raw werden, aber in Hamburg. Ein frecher Schüler läßt es sich nicht nehmen, zu kontern: Er würde wohl nach Schwabach kommen, aber ins Irrenhaus. Aus der Perspektive des bayerischen Schullehrers erinnerte sich Krämer nur mit Grausen an die lärmende Leidenschaftlichkeit, mit der man in Fürth den Talmud durchschiffte hatte. Die jungen Schüler der Vorbereitungsklassen waren ganz undiszipliniert, „ein Respect vor dem Lehrer war bei keinem zu finden“, so daß dieser oft keine andere Rettung sah, als seine Frau lautstark für Ordnung sorgen zu lassen. Die Jungen stritten und balgten sich auf dem Synagogenhof, spielten nachts im Lehrhaus Karten und verübten allerlei Streiche. Auch der regelmäßige Stundenplan und die unverbrüchliche Pünktlichkeit, die in der jüdischen Überlieferung als pädagogische Mittel doch so sehr geschätzt wurden, mußten oft den Sachzwängen weichen, denn in der Praxis traf der vielbeschäftigte Meister oft erst mit beträchtlicher Verspätung im Lehrhaus ein und überzog dann seine Zeit ebenso unmäßig, wenn ein anspruchsvolles Problem zu behandeln war.

Nach alldem ist nicht überraschend, daß nicht nur die Studenten die Debatten erst nach der Stunde im Resümee niederschrieben, sondern auch die Dozenten die Skripten ihrer Vorträge erst im nachhinein anfertigten, da ihnen die besten Ideen oft im Disput mit den Studenten eingefallen waren. Man debattierte stets in jüdisch-deutscher Mundart, machte aber Aufzeichnungen nur in der Schriftsprache, denn – so die Kuratoren der Fürther Je-



schwiwa – „die rabbinische Sprache, eine Mischung von hebräischen, chaldäischen und arabischen Worten, ist nicht anwendbar für den mündlichen Vortrag, was dagegen bey



schriftlichen Aufsätzen der Fall ist“. Moses Sofer pflegte alle erörterten Talmudexegesen am vorlesungsfreien Mittwoch in seine Kladden zu notieren; Jakob Günzburg, der von etwa 1775 bis 1815 die Prager Jeschiwa leitete, schrieb sie Tag für Tag im Anschluß an den *šr'ur* auf. Auch die meisten anderen Schulhäupter der Zeit haben über ihren Unterrichtshergang genaue Berichte angefertigt, die übrigens nicht so sehr als Grundlage künftiger Publikationen, sondern als Hilfe für spätere Schülergenerationen gedacht waren. Günzburg hielt sich an die im Talmud artikulierte Überzeugung, daß der Lernerfolg bei vollkommener Studienfreiheit am größten sei: „Ein jeder lernt nur da, wo er will, von dem, den er will, das, was er will“. Jeder Schüler der Prager Jeschiwa sollte denjenigen Talmudtraktat studieren, der ihn am meisten herausforderte. Wenn dieser nun gerade nicht auf dem Lehrplan stand, so gab Günzburg dem Schüler sein Skript mit einer älteren Vorlesung zur Einsicht und disputierte dann privat mit ihm. Auch über diese Disputefertigte Günzburg Niederschriften an, die er archivierte, um sie nach Jahren wiederum mit anderen Schülern zu besprechen, so daß mit der Zeit eine dritte und vierte Schicht von handschriftlichen Kommentaren entstand. Die mündliche Überlieferung bewahrte an jeder Jeschiwa einen hauseigenen Fundus offener Debatten und ungelöster Probleme, auf die sich jede neue Schülergeneration mit jugendlichem Eifer warf, um die von einem großen Meister erfundenen Dilemmata vielleicht lösen zu können.

Die Fürther Schulleiter diskutierten ihre rabbinischen Rechtsbescheide in der Jeschiwa und nahmen gute Beobachtungen oder triftige Einwände der Studenten mit in ihre Publikationen auf, wobei es Ehrensache war, den Urheber des Gedankens nicht zu verschweigen. Den späteren Ansbacher Rabbiner Moses Hechheimer entließ sein Prager Lehrmeister 1777 mit dem lobenden Zeugnisvermerk, jener habe ihm des öfteren vortrefflich widersprochen; und der große Eleasar Kalir, Schul-

haupt in Kolin (Böhmen) diplomierte einen anderen fränkischen Jungen mit Dank für die erhaltenen Denkanstöße; „öfters zeigte mir dieser scharfsinnige Dinge in Rechtssachen“. Der bescheidene Akiba Eger pflegte zu sagen, er habe von seinen Schülern womöglich mehr gelernt als diese von ihm.

Das talmudische Prinzip des „Lernens durch Lehren“ führte tatsächlich zu einer gewissen Austauschbarkeit der Rollen. Auch dem fortgeschrittenen Gelehrten wurde empfohlen, mit einem aufgeweckten Jungen zu studieren, weil dieser für den Wortsinn der Texte oft einen klareren Blick habe. Nathan Adler, der außer an Sabbat- oder Festtagsnächten allabendlich lange in seiner Frankfurter Studierstube wachte, schloß nie seine Tür ab und erklärte sein Haus zum öffentlichen Raum, so daß die Studenten auch noch nach Mitternacht mit ihren Lesefrüchten und Fragen zu ihm kamen. Einige seiner tiefeschürfendsten Exegesen trug er ihnen beim gemeinsamen Mahl vor. Sein Lieblingsschüler Moses Sofer wohnte, aß und trank mit dem Meister, „ich wick den ganzen Tag lang nicht von seiner Seite und war mit all seinen Lebensumständen bis ins letzte vertraut“. In Preßburg nahm er dann selbst stets einen jungen Studenten in sein Haus auf, mit dem er des abends studierte.

Überhaupt hebt die anekdotische Literatur gern die unkonventionellen und eigenwilligen Lehrmethoden mancher Jeschiwaleiter hervor. Markus Benet setzte seine Abende zur individuellen Förderung der Schüler ein und belohnte die Fleißigen sogar auf eigene Kosten mit Geldgeschenken. Ähnlich wie wir es auch in bezug auf Eger lesen können, loben seine Biographen, daß der Hochgelehrte seine wertvolle Zeit darauf verwendete, um den Anfängern und sogar den kleinen Kindern das Lernen schmackhaft zu machen. Jonathan Eibeschütz soll gelegentlich sieben Stunden lange Vorträge gehalten haben, soweit er nicht noch die ganze Nacht hindurch weiterdisputierte. Einmal sei man in einer Winternacht auf ein schier unlösbares Talmudproblem gestoßen. Der Rabbiner entschied plötzlich,

daß die Schüler für sich forschen sollten und er sich unterdessen die Beine vertreten wolle. Die Bachurim quälten sich drei Stunden lang und fanden die Lösung gerade noch rechtzeitig, um den Meister draußen vor dem Erfrieren zu retten. Existentielle Anteilnahme am Fortschritt der Wissenschaft demonstrierte auch Eibeschutz' Zeitgenosse Lion Asser, der spätere Oberrabbiner in Metz: Diesen sollen die Erkenntnisse einer durchstudierten Nacht dermaßen entzückt haben, daß er bei Tagesanbruch mit seiner Frau über die Frankfurter Judengasse tanzte.

Mit originellen therapeutischen Einfällen vermochten manche Hochschullehrer ihre Schüler davor zu bewahren, bei ihren Entbehrungen und Grübeleien krank oder verrückt zu werden. Die „gut Wörtchen“ (talmudischen Bonmots) des Lehrers zeigten dem verzagten Bachur, wie er mit den Waffen seines Zitatensarsenals den trivialen Alltagssituationen und Frustrationen einen ironischen Hintersinn entlocken konnte, zur Not stand ihm der Rabbi auch mit Geld zur Seite. Ja „die alten Rabbiner,

diese düstern Stubensitzer“ stellten oft genug ihre praktische Menschenkenntnis unter Beweis. Der Halberstädter Meier Barby gab dem einen Rezepte zu gesunder Ernährung, ließ einen anderen sich mit Geigenspiel die Melancholie vertreiben und einen dritten sogar ein Jahr lang zu Fuß durch ganz Mitteleuropa wandern, bis er gestärkt wieder zurückkehrte. Noch bevor die Badeausflüge populär wurden, dachte der böhmische Rabbiner Joachim Deutschmann an die Entspannung seiner Schüler. „Im Sommer machte er ... Ausflüge ins Freie, und im ›rothen Garten‹ in Kollin nahm er zuweilen ein Glas Bier in Gesellschaft seiner Jünger“.

[Vorabdruck eines Abschnittes (ohne die Anmerkungen) aus: Carsten Wilke: „*Den Talmud und den Kant*“ – *Rabbinerausbildung an der Schwelle zur Moderne* (Netiva Bd. 4). Hildesheim: Olms 2003, 726 Seiten, S. 147–153. Der Band erscheint im September und ist über den Buchhandel zu beziehen. Abbildungen aus: *The Vanished World*, ed. by Raphael Abramovitch, New York 1947.]

Buchlese



Dieses Buch entstand aus dem Wunsch, die Geschichte der deutschen Juden anhand ihres Alltagslebens zu erzählen und so eine neue Perspektive einzunehmen, die weder „außen“ noch „innen“ ist. Die qualitativen Aspekte des alltäglichen Lebens – die Emotionen, Wahrnehmungen und Mentalitäten der Menschen – sollen hervorgehoben werden, die Hoffnungen, Wünsche und Ängste der „kleinen Leute“ im Mittelpunkt stehen. Jüdisches Leben eben nicht nur als eine Geschichte die dem Holocaust vorangeht. Erreicht werden sollen diese Ziele mit Hilfe einer Vielzahl unterschiedlichster Quellen wie Memoiren, Responsen, Briefen, Tagebüchern, Kommunalgeschichten, Archivmaterialien und jüdischen Zeitungenen.

Das Werk umfaßt vier Bereiche. Die Schwelle zur Moderne (1618–1780) wird von Robert Libelles bearbeitet. Den Anfängen der Integration (1780–1871) widmet sich Steven M. Lowenstein. Die Konsolidierung eines bürgerlichen Lebens im kaiserlichen Deutschland (1871–1918) beleuchtet

Marion Kaplan und den Übergang vom Alltag zum Ausnahmezustand der Juden in der Weimarer Republik und im Nationalsozialismus (1918–1945) beschreibt Trude Maurer. Der Leser erhält einen breitgefächerten Blick in das tägliche Leben, Wohnungseinrichtungen, Familienverhältnisse und Berufe. Auch zum Stichwort Emotionen/Gefühle findet er umfangreiche Einträge im Register.

Ein Problem ist sicherlich, gerade bei der ersten bearbeiteten Epoche, die Quellenlage, die eine gewisse Beliebigkeit der zugänglichen Informationen unvermeidlich macht. Ein Problem mit dem jeder, der sich auf die Suche nach dem Alltagsleben macht, zu kämpfen hat. Hilfreich kann es sein, die zum jüdischen Alltagsleben gesammelten Informationen in den nichtjüdischen Zusammenhang zu bringen und so Besonderes und Allgemeines, Verbindendes und Trennendes herauszuarbeiten. Ein Unterfangen, das aber bei dem großen Zeitrahmen, der bearbeitet wurde, sicherlich zu einem mehrbändigen Werk hätte führen müssen.

Marion Kaplan (Hrsg.):
Geschichte des jüdischen
Alltags in Deutschland. Vom
17. Jahrhundert bis 1945.
München: C.H. Beck Verlag
2003, 638 Seiten.
ISBN 5406502059. 39,90 Euro

Mit diesem kommentierten Kartenwerk legt das weithin bekannte Trierer Teilprojekt C1 „Zur Geschichte der Juden im hohen und späten Mittelalter in der Landschaft zwischen Rhein und Maas und angrenzenden Gebieten“ den Kernbestand der Erträge seiner Arbeit seit 1987 vor. Die jüdische Siedlungsgeschichte wird in einem europäischen Kernraum erstmals umfassend vom frühen 11. Jahrhundert bis zum Jahre 1520 dargeboten. Neben den auf 43 Siedlungskarten dargestellten verschieden

de- und Kulteinrichtungen sowie die hauptsächlich herrschaftlichen Zuordnungen der annähernd 2000 Orte dokumentiert. Einziger Wermutstropfen bei der Arbeit mit dem reichen Kartenwerk ist das DIN A3plus-Format, das fast jedes Büro oder Arbeitszimmer vor Benutzungs- und Aufbewahrungsprobleme stellen dürfte; der Inhalt der Karten wäre sicherlich auch in einem handhabbareren Format noch übersichtlich. *bm*

Neue, Luthers Schriften und Äußerungen zu Juden und Judentum umfassender als bisher untersuchende, souveräne und gelassene Darstellung der lutherischen Judenfeindschaft. Erstmals wird das erfolgreiche Buch des Konvertiten Anton Margaritha über den jüdischen Glauben gründlich sowohl auf seine womöglich unterschätzte Objektivität als auch seine Verzerrungen jüdischer Lehre und Praxis befragt und sein großer Einfluss auf Luthers Anschuldigungen umsichtig herausgearbeitet.

Die Forschungslage wird gesichtet, der Neuansatz des Buches vorgestellt und legitimiert. Nach einer 120-seitigen zeitlich geordneten Darstellung aller Äußerungen Luthers folgt die Untersuchung Margarithas (siehe zu ihm auch Kalonymos, Heft 4, 2000, S. 1–3) als Gewährsmann Luthers und eine Analyse von „Der gantz Jüdisch glaub“ in seinen unterschiedlichen Ausgaben und – nach einer Würdigung beider, ein Ergebnis des Buches zum „Rätsel Luther“, das nicht wenige nur ungern lesen werden: Luther bekämpft in den Juden, in der jüdischen Schriftauslegung und ihren christlichen Exponenten (christliche Hebraisten), seinen eigenen Zweifel (siehe S. 224f.–239 und 289ff.).

In ihrer Bedeutung ernstgenommen wird auch die immer wieder aufgeworfene Frage nach Kontinuität und Diskontinuität in Luthers Haltung. Es folgen Exkurse zu den Anhängern Justus Jonas, Osianer und Urbanus Rhegius, zu Martin Bucer und zu Johannes Eck. Das Buch schließt ab mit einer nüchternen Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte – Luthers Ort in der Geschichte der Judenfeindschaft in Deutschland – und einem knappen Ausblick auf Kirche und Theologie der Gegenwart und ihren Aufgaben angesichts dieses Erbes. Hier liegt in knapper Form durchaus eine „Summa“ vor; ruhig und ernst vorgetragen, dicht und sorgfältig gearbeitet, gut zu lesen und darum umso erschütternder. *red*



Peter von der Osten-Sacken:
Martin Luther und die Juden:
Neu untersucht anhand von
Anton Margarithas „Der gantz
Jüdisch glaub“ (1530/31).
Stuttgart: Kohlhammer 2002,
351 Seiten.
ISBN 3-17-017566-1. 28 EUR



Alfred Haverkamp (Hrsg.): Geschichte der Juden im
Mittelalter von der Nordsee bis zu den Südalpen.
Kommentiertes Kartenwerk. Bearb. von Thomas Bardelle u.a.
3 Bde: 104 Karten in Mappe, 428 S. Kommentarband, 468 S.
Ortskatalog. Hahnsche Buchhandlung Hannover 2002. ISBN:
3-7752-5623-7, EUR 169.00.

Siedlungstypen lassen sich auf weiteren 10 Farbkarten die kultische Ausstattung der jüdischen Gemeinden und ihr jeweiliger Organisationsgrad ableiten. Thematische Spezialkarten zeigen Verfolgungen und Vertreibungen während des Mittelalters (38 Farbkarten) sowie die Chronologie der Pestverfolgungen und der darauf folgenden Wiederansiedlung (7 Karten) und die Einbindung der Juden in ihr herrschaftliches und wirtschaftliches Umfeld (6 Karten). Ein umfassender Kommentarband bietet Essays zur jüdischen Siedlungsgeschichte ausgesuchter Regionen und Erläuterungen zu den Spezialkarten. Im Ortskatalog sind die Ansiedlungs-, Verfolgungs- und Vertreibungsdaten, die Gemein-

Forschen für die Forschung, unter dies Motto stellt die Herausgeberin Stefi Jersch-Wenzel zurecht den jetzt vorgelegten ersten Band der Quellen zur Geschichte der Juden in polnischen Archiven. Das Buch bietet eine Übersicht von exakt 8171 Akten, einen Teil der ehemals preußischen Provinzen erfassend.

Der Hauptteil des Bandes weist ca. 6100 Akten nach, die nicht durch Einsicht in die Bestände, sondern aus in den Archiven verfügbaren Findmitteln



Ehemalige preußische Provinzen: Pommern, Westpreußen, Ostpreußen, Preußen, Posen, Grenzmark Posen-Westpreußen, Süd- und Neuostpreußen / bearb. von Annekathrin Genest und Susanne Marquardt. Red.: Stefan Grob und Barbara Strenge (Quellen zur Geschichte der Juden in polnischen

Archiven, hg. v. Stefi Jersch-Wenzel, Bd. 1). München: Saur 2003. XLIV, 632 Seiten. ISBN 3-598-11649-7. EUR 138,00

zusammengestellt werden konnten. Das im Rahmen des Programms *Archive als Fundus der Forschung – Erfassen und Erschließen* (Volkswagenstiftung) geförderte Projekt stand damit vor einem Problem: Weit weniger war gefunden, als man eigentlich erwarten konnte angesichts der Gesamtmasse des in den Archiven bewahrten Materials und des Anteils der jüdischen Bevölkerung, was sich doch im Archivgut niedergeschlagen haben musste.

So förderte ein auf Stichproben beruhendes, exemplarisches Vorgehen, bei dem einzelne Akten intensiv durchgesehen wurden, allein für das Staatsarchiv Posen ca. 1500 weitere Akten zu Tage. Dokumentiert im zweiten Teil des Bandes, hinterläßt diese „schmale Auswahl“ die doch ebenso beruhigende wie auch anspornende Erkenntnis, dass so mancher Quellschatz im Verborgenen noch ruht.

Sehr instruktiv ist auch der abschließende Exkurs, die Rekonstruktion des Archivs der jüdischen Gemeinde Bromberg. Die Zusammenstellung umfasst Bestände aus den Archiven *Centrum Judaicum* (Berlin), *Staatsarchiv Bromberg / Bydgoszcz*, dem *Zentrum zur Aufbewahrung historisch-dokumentarischer Sammlungen* (Moskau), den *Central Archives for the History of the Jewish People* (Jerusalem) sowie dem *Jüdischen Historischen Institut* (War-

schau). Diese Vorarbeit lässt eigentlich eine – vielleicht gar exemplarische – Geschichte einer jüdischen Gemeinde in der ehemaligen preußischen Provinz Posen in greifbare Nähe rücken.

Dass das wissenschaftliche Vorgehen des Projekts einleitend klar beschrieben wird, schafft nachvollziehbare Transparenz, und das Buch selbst wird durch die beigegebenen Register zu Personen, Orten und Institutionen hervorragend erschlossen.

Es wird im besten und manchmal wohl auch im wörtlichen Sinne *Kärrnerarbeit* gewesen sein, die sich ohne jeden Zweifel gelohnt hat – ein unverzichtbares Handbuch. hl

Hans Jonas (1903–1993), Denker aus Mönchengladbach, London, Jerusalem, Italien, Kanada und den USA, erzählt aus seinem bewegten Leben; befragt von R. Salamander und S. Sattler, hervorragend aufbereitet und kommentiert von Chr. Wiese,



Hans Jonas: Erinnerungen: Nach Gesprächen mit Rachel Salamander. Vorwort von Rachel Salamander. Geleitwort von Lore Jonas. Hrsg. und mit einem Nachwort versehen von Christian Wiese. Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag 2003, 503 Seiten. ISBN 3-458-17156-8

der aus den Tonbandaufzeichnungen ein zusammenhängendes, flüssig zu lesendes Buch gemacht hat – „ein Feuerwerk gelebter Philosophiegeschichte“ und mehr als das: tiefe Einsichten und lebensfrohe Unterhaltung – ein glückliches, ein schönes Buch. red

Eine rundum überzeugende Geschichte der Verfolgung und Entrechtung Hamburger jüdischer Rechtsanwälte in der NS-Zeit legt Heiko Morisse



Morisse, Heiko: Jüdische Rechtsanwälte in Hamburg. Ausgrenzung und Verfolgung im NS-Staat (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden; 26). Hamburg: Christians 2003. 192 S. ISBN 3-7672-1418-0. EUR 24,00

vor; in knapper und aufschlussreicher Darstellung, mit statistischen Ansätzen, zahlreichen Abbildungen von Originaldokumenten und schließlich 235 Kurzbiographien – empfehlenswert. hl

Mitteilungen

Der zweite Band unseres und der Amsterdamer Kollegen Shlomo Berger und Irene Zwiep internationalen, englischsprachigen Jahrbuchs *Zutot* ist erschienen. Auf über 200 Seiten finden wissenschaftlich Interessierte nicht weniger als 23 konzise und kurzweilige Beiträge zu den Bereichen „Alttertum“,



Zutot 2002. Perspectives on Jewish Culture. Kluwer Academic Publishers B.V., Dordrecht, Niederlande (www.wkap.nl), 219 Seiten, ISBN 1-4020-1324-8

„Poetry and Piyyut“, „Middle Ages“, „Maimonides“, „Books and Manuscripts“, „Modern and Contemporary“. Irene Zwiep etwa plädiert für die Abschaffung des Begriffs „Mittelalter“ im Bereich des Judentums bzw. der Judaistik; Josef Yahalom schreibt über „Lyric and Liturgy in the Tradition of Ibn Gabirol“.

Der Band ist zugleich Prof Albert van der Heide, Judaist und Hebraist an der Universität Leiden, zum 60. Geburtstag gewidmet.

Das nächste, *Zutot 2003*, ist in Arbeit – und auch für die folgenden Jahrgänge suchen wir noch Beitragende aus dem deutschsprachigen Raum, die es verstehen, auf nur wenigen Seiten (*zutot* sind, hebräisch, „kleine Kostbarkeiten“) – wichtige The-

men oder bedeutende Funde klar und kompakt abzuhandeln (was vielleicht auf Englisch leichter fällt als Deutsch) – *zutot* als ein neues Konzept für die von der Informationsüberflutung geplagte Wissenswelt.

Sehr ungern ziehen lassen wir Barbara Mattes, die als Mitarbeiterin des Steinheim-Instituts ausgeschieden ist. Als ausgewiesene Judaistin und geschätzte Kollegin hat sie in den vergangenen zwei Jahren die Institutszwecke vorangebracht, abzulesen u.a. an dem Doppelband: *Steine wie Seelen. Der alte jüdische Friedhof Krefeld. Steine und Inschriften* (mit M. Brocke und A. Pomerance), Krefeld 2003. Kalonymos-Lesern ist *bm* als Redakteurin und Autorin gegenwärtig, und wird uns zumindest in dieser Hinsicht für den einen oder anderen Beitrag erhalten bleiben. Mit Spannung sehen wir der Veröffentlichung ihrer Dissertation entgegen, die sie zum Druck befördert hat: *Jüdisches Alltagsleben in der mittelalterlichen Stadt – Responsa des Rabbi Meir von Rothenburg*, Berlin, de Gruyter 2003. hl

Unsere Mitarbeiterin Andrea Schatz ist soeben an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf promoviert worden. Ihre Dissertation *Sprache in der Zerstreuung. Zur Säkularisierung des Hebräischen im 18. Jahrhundert* wendet sich den jüdischen Aufklärern zu, die versuchten, das Hebräische als Sprache der jüdischen Nation in der Diaspora zu erneuern. Die Säkularisierung der Sprache wird vorgestellt als Teil einer Transformation jüdischer Zweisprachigkeit, als Schritt zur Legitimierung neuer Formen des Wissens, als Zeichen sich verändernder Lektüren der Schrift und neuer Deutungen der Diaspora. In den nächsten neun Monaten wird Frau Schatz als Fellow des Center for Advanced Judaic Studies an der University of Pennsylvania in Philadelphia tätig sein, wo sie ihr neues Forschungsprojekt verfolgen kann: *Translating the Orient: Cultural Difference and Diaspora in the 18th Century*.

Unsere aktualisierten Webseiten haben nun eine eigene Suchmaschine, die Literaturdatenbank *jüdische Geschichte NRW* und der *Bibliothekskatalog* wurden erweitert, die Dokumentation des jüdischen Friedhofs Hamburg-Altona ist teilweise online. hl

IMPRESSUM

Herausgeber Salomon Ludwig Steinheim-Institut für deutsch-jüdische Geschichte an der Universität Duisburg-Essen, in Duisburg ISSN 1436-1213

Redaktion Michael Brocke (V.i.S.d.P.), Harald Lordick, Barbara Mattes **Grafikdesign** kommunikationsdesign thekla halbach und thomas hagenbucher, Düsseldorf **Layout** Harald Lordick

Anschrift der Redaktion

Geibelstraße 41, 47057 Duisburg, Tel: 0203/370071-72;

Fax: 0203/373380; **E-Mail** kalonymos@steinheim-

institut.de **Internet** www.steinheim-institut.de **Druck** Brendow Printmedien, 47443 Moers **Versand** Vierteljährlich im Postzeitungsdienst, kostenlos

Spendenkonto 238 000 343, Stadtparkasse Duisburg, BLZ 350 500 00

Rast und Rat

Übersetzt von Uwe Inderfurth

„Kalonymos“ ist erfreut über den regen Zuspruch, den uns unsere Leserinnen und Leser zukommen lassen – in Form von Briefen, e-mails oder mündlichen Reaktionen, als Lob und als anregende Kritik. Besonders reich war das Echo auf den Vergleich dreier deutscher Übersetzungen (Heller, Scholem, Rosenzweig) eines Liedes zum Sabbatausgang, einer Hawdala, des großen Jehuda Halevi, im letzten Heft (6. Jahrgang, 1/2003). „Unmöglich, das überhaupt zu übersetzen“, „geht wohl nur in Prosa“ oder „sehr, sehr schön“, bezeichnen das breite Spektrum der Aufmerksamkeit. Ja, ein Leserbrief entpuppte sich sogar als ein eigenständiger weiterer Versuch, der Formstrenge Jehuda Halevis gerecht zu werden – inspiriert durch Franz Rosenzweigs Beharren auf der Treue zur „Form“ und nicht ohne sprachliche Anklänge an Seligmann Hellers Versuch – eine wie uns scheint beachtliche und klangreich schöne Leistung. Sie stammt aus der Feder eines Duisburger Gasthörers der Jüdischen Studien, Uwe Inderfurth, dessen Version von Jehuda Halevis „Zo'n owdot begalut...“ „Rast und Rat fehlt verbannter Schar...“ wir hier abdrucken, durchaus daran interessiert, was Sie dazu sagen werden.

Es sieht so aus, als ließe sich im Deutschen, will man der Silbenzahl des Originals treu bleiben, nicht vermeiden, sich häufig mit dem Apostroph zu behelfen: „erfährt's“ oder auch „Gefalln“ usw. Damit erhält ein hebräisches Kunstwerk aus dem glorreichen „Goldenen Zeitalter“ und der „Symbiose“ in Spanien allerdings auch eine fast volkstümlich-liedhafte Anmutung und Tönungen, die den jungen Scholem einst recht verärgert stimmten, als er den ersten Rosenzweigschen Übersetzungen („Tischdank“ oder „Freitagabend“) begegnete. Er fühlte sich dadurch zu sehr an Kirchenlieder erinnert und fühlte die Keuschheit der hebräischen Sprache verkannt, wie Rosenzweig schrieb.

Der aber verwies ihn auf die geschichtlich gewordene Verchristlichung der deutschen Sprache, durch Notker den Stammler, durch Luther vor allem. Er war überzeugt, die Gefahr zu sehen, aber schätzte sie, sein „Jehuda Halevi“ mag es belegen, als gering ein. Vielleicht bietet der hier abgedruckte Versuch Gelegenheit, sich mit dieser grundsätzlichen Frage zu beschäftigen. Wir freuen uns auf Ihre Reaktionen.

Rast und Rat fehlt verbannter Schar:
Ruh reich drein!
Durch Elija, Messias gar
weis sie ein!

Volkes Herz, erfährt's Hilf im Leid,
freudig schlag.
Zeig dich, komm! Find uns bußbereit,
Lösers Tag!
Knechts Kind dann sich auf Knien der Zeit
wiegen mag.

Erzfeinds Mordgelüst uns erspar,
end die Pein!
Mach von Blutschuld und Sündhaft bar,
wasch uns rein!

Uns auszurotten ist bedacht
Sinn des Feinds.
Will sich krönen mit edler Pracht
unsres Steins.
„Isais Reis, ob's je sprießt?“ er lacht
und verneint's.

Tu das Wunder: was Totholz war,
blühn laß fein!
Hab Gefalln an uns immerdar,
schenk Gedeihn!

Nach Zion bald aus dürrem Land
führ uns hin!
Laubwerk sei – uns zum Schirm gespannt –
Baldachin.
Armes Volk sucht des Höchsten Hand;
berg es drin!

Frevelflut, eh' sie Not gebar
dämme ein!
Meerestosen und Todsgefahr
halte klein!

Leidesträne erreich des Herrn
heilgen Ort.
Löwen rissen dein Lamm zu gern,
jag sie fort!
Herden nah laß Erbarmen währn,
Hirt und Hort!

Schütz die Herde, nimm's Jammern wahr,
hör sie schrein!
Hilflichtern, längst unscheinbar,
neu gib Schein!

Deines Glanzlichtes Schönheit schreckt
Dunkelheit.
Deine Hand sei gebeugt, gestreckt,
hilfsbereit.
Deines Lichtes zu harren weckt
lichte Zeit.

Du bist König, verkünd uns klar:
Heil soll sein!
Gib Vergessen! Vom Weh, das war,
mögst befrein!