

Seite 10
Amos Oz: Interview

Seite 13
unverkürzt

Seite 17
eingespielt

Seite 24
Koestler: Märchen

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

7. Jahrgang 2004
Heft 3–4

KALONYMOS

Zwiespalt und Verantwortung der Nähe

Raphael Straus' „friedvolle Betrachtung über Judentum und Christentum“

Christian Wiese

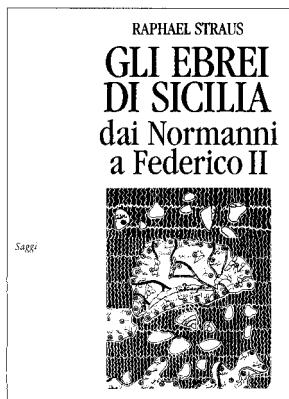
Seit Moses Mendelssohns Herausforderung des Christentums im Zuge der Verteidigung des Existenzrechts des Judentums in der aufgeklärten Moderne und seit der Entstehung der Wissenschaft des Judentums zu Beginn des 19. Jahrhunderts spielte die Reflexion über das religiöse wie historische Verhältnis von Judentum und Christentum für das Selbstverständnis jüdischer Intellektueller in Deutschland eine grundlegende Rolle. Unermüdlich entwarfen insbesondere liberale jüdische Historiker, Theologen und Religionsphilosophen, darunter Abraham Geiger, Hermann Cohen oder Leo Baeck, polemische Gegengeschichten, in denen sie christliche Judentumbilder bestritten und die Gleichrangigkeit oder Überlegenheit ihrer Tradition nachzuweisen trachteten. Ihren Werken gemeinsam ist das Bestreben, die Legitimität einer eigenständigen, selbstbewußten jüdischen Kultur in einer pluralistischen deutschen Gesellschaft zu begründen. Mit der Zerstörung der Grundlagen gleichberechtigter jüdischer Existenz in Deutschland durch die „Machtergreifung“ der Nazis schienen der Sinn dieser intellektuellen Anstrengung verloren und die Stimmen, die das Christentum – gegen dessen anti-jüdische Neigungen – eindringlich an seine jüdischen Ursprünge erinnerten, zum Schweigen gebracht. Um so bedeutender ist der Fund eines offenbar Ende der dreißiger, Anfang der vierziger Jahre entstandenen Manuskripts des deutsch-jüdischen Historikers Raphael Straus in Jerusalem. Es trägt den Titel *Apokatastasis. Eine friedvolle Betrachtung über Judentum und Christentum* und führt – aus dem Exil, angesichts der Geschehnisse in Europa – die Auseinandersetzung mit den jüdisch-christlichen Beziehungen in einer überraschend irenischen Weise fort. Eine kommentierte Edition dieses umfangreichen, zeitgeschichtlich spannenden und

menschlich bewegenden Dokuments der Bemühung um religiöse Verständigung inmitten einer Zeit des Mordens und der Vernichtung wird gegenwärtig in Zusammenarbeit mit dem Steinheim-Institut vorbereitet. Einige Auszüge mögen einen Eindruck des Charakters dieser außergewöhnlichen, leider unvollendeten Schrift vermitteln.

Ihr Verfasser, geboren am 25. Februar 1887, stammte aus einer streng orthodoxen Familie in Karlsruhe, deren Vorfahren seit Jahrhunderten im Südwesten Deutschlands ansässig waren. Nach sei-



Der junge Dr. Raphael Straus,
gemalt von seiner Schwester
Adele (Privatbesitz)



R. Straus: Die Juden im Königreich Sizilien unter Normannen und Staufern, in „Heidelberger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte“. Heidelberg 1910. Trad. ital. a cura di S. Mazzamuto, Palermo 1992.

nem Studium der Geschichte in Freiburg, Berlin und Heidelberg (1905–1910) widmete sich Straus der Erforschung der mittelalterlichen jüdischen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte und promovierte mit einer Arbeit über *Die Juden im Königreich Sizilien unter Normannen und Staufern*. Da er jedoch angesichts der Marginalisierung jüdischer Forscher an den deutschen Universitäten nicht auf eine akademische Karriere zu hoffen wagte, wandte er sich der Verlagstätigkeit zu und leitete seit 1913 den von ihm mitbegründeten, auf Kunst und Kunstgeschichte spezialisierten Münchner Holbein Verlag. Als ihn 1927 der Verband bayerischer israelitischer Gemeinden mit der Zusammenstellung von Archivalia zur Geschichte der Juden in Bayern beauftragte, begann eine neue fruchtbare Phase historischer Forschung, deren erste Ergebnisse er 1932 in seinem Buch *Die Judengemeinde Regensburg im ausgehenden Mittelalter* vorlegte. In dieser wirtschaftsgeschichtlich orientierten Studie ging Straus den tieferen Gründen der Vertreibung der Juden aus Regensburg im Jahre 1519 nach und analysierte die damaligen christlich-jüdischen Beziehungen unter dem Aspekt der allgemeinen politischen, sozialen und wirtschaftlichen Bedingungen gegen Ende der mittelalterlichen Epoche. Bereits 1929 hatte er in einem programmatischen Aufsatz „Zur Forschungsmethode der jüdischen Geschichte“ in der *Zeitschrift für die Geschichte der deutschen Juden*, deren Schriftleitung er 1929–33 innehatte, seinen historiographischen Ansatz formuliert. Jenseits der Konzentration jüdischer Gelehrter auf eine reine Geistesgeschichte des deutschen Judentums und entgegen der plakativen, vielfach antijüdisch inspirierten Urteile zur jüdischen Wirtschafts- und Sozialgeschichte, wie er sie bei Forschern wie Werner Sombart wahrnahm, forderte Straus eine behutsame, detaillierte Erforschung der Quellen – mit dem Ziel einer differenzierten Beschreibung des Zusammenhangs wirtschaftlicher, religiöser und kultureller Prozesse.

1933 verließ Raphael Straus, der seit seiner Jugend zionistischen Überzeugungen nahestand, mit seiner Frau und seinen vier Kindern Deutschland für immer, um sich eine neue Existenz in Jerusalem aufzubauen. Seine Bemühung um eine Position an der Hebräischen Universität blieb erfolglos, so daß er sich als Privatgelehrter durch Stipendien und Tätigkeiten in der Erwachsenenbildung über Wasser halten mußte. Sein historisches Hauptwerk, die *Ur-*

kunden und Aktenstücke zur Geschichte der Juden in Regensburg im ausgehenden Mittelalter, noch in Deutschland erarbeitet, wurde bei seinem Erscheinen von der Gestapo verbrannt und konnte erst 1960 posthum auf der Grundlage der geretteten Druckfahnen in Deutschland veröffentlicht werden. In Palästina schrieb Straus unter schwierigsten Lebensbedingungen zahlreiche Beiträge zur jüdischen Geschichte für amerikanische Zeitschriften, außerdem eine allgemeine Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden, die erst 1964 in Deutschland publiziert wurde. 1945 siedelte er in die USA über, um in New York einen Neuanfang zu versuchen, starb jedoch bereits 1947 im Alter von sechzig Jahren. Unveröffentlicht blieben bis heute Entwürfe zu: *Historische Grundlagen der heutigen Judenfrage*, worin er sich mit dem modernen Antisemitismus im Kontext des Nationalismus auseinandersetzte, und die besagte „Apokatastasis. Friedvolle Betrachtung über Judentum und Christentum“.

Straus' Werk unterscheidet sich markant von der Fülle anderer, vielfach von Rabbinern verfaßter jüdischer Schriften des kontroverstheologischen Genres aus der Zeit vor der Shoah. Er nahm seine Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum aus der Perspektive des Historikers vor und distanzierte sich bewußt von – christlichen wie jüdischen – theologischen Ansätzen, deren apologetische und polemische Züge ihm unangemessen erschienen. Zwar griff auch er die klassischen Themen auf, die seit dem 19. Jahrhundert die Auseinandersetzung der Wissenschaft des Judentums insbesondere mit der protestantischen Theologie und Religionswissenschaft bestimmt hatten – die Verzeichnung des rabbinischen Judentums und des jüdischen Toraverständnisses, die Herabsetzung der jüdischen Ethik und die Darstellung des Judentums als einer partikularistischen, national verengten Religion im Gegensatz zum Universalismus des Christentums, sowie den christlichen Zwang zur Distanzierung von seinen jüdischen Wurzeln. Raphael Straus wollte jedoch keine weitere Streitschrift vorlegen, sondern – gleichsam als neutraler historischer Beobachter – die Geschichte der Beziehungen und theologischen Kontroversen beider Religionen von der Antike bis zu seiner Gegenwart auf dem Hintergrund geschichtlicher Entwicklungen verstehen lehren. Er skizzierte daher in großen Zügen die Entstehung des Christentums aus dem Judentum, seine Loslösung von seinen Ursprüngen unter dem

Einfluß hellenistisch-heidnischer Ursprünge, die Wechselwirkungen jüdischer und christlicher Religionsphilosophie während des Mittelalters, die Impulse der Reformation und neuere Tendenzen seit Neuzeit und Aufklärung. Gegenüber der antithetischen Denkweise der Theologen seiner Zeit, die den religiösen Gegensatz im „Wesen“ von Judentum und Christentum verankerten, gelte es, so Straus, Polemik und Kontroversen bis hin zu Zeiten der Verfolgung differenziert auf die jeweils konkreten historischen Ursachen zu befragen. Als Leitmotiv seiner eigenen, religionspsychologisch argumentierenden Deutung diente ihm das Bild der „Nachbarschaft“, das er von dem britischen Theologen James William Parkes (*The Jew and his Neighbour*, London 1930) übernahm: Nicht die unüberwindliche Differenz, so Straus' Grundthese, vielmehr die unwiderlegbare religiöse Nähe zueinander (der vor allem das Christentum immer wieder zu entkommen versuche) begründe Zwistigkeiten, Abgrenzungszwänge und eine Konkurrenz der Identitäten, die in Krisenzeiten – etwa angesichts des gegenwärtigen Traditionsverlustes auf beiden Seiten – mit besonderer Schärfe aufbrächen. Die Situation der Juden in der europäischen Diaspora setze sie in besonderer Weise nachbarlicher Aversion aus:

Von den Tatsachen nachbarlicher Idealisierung und nachbarlicher Denunziation, wechselseitiger Übereinkunft und Zurückhaltung, bereitwilliger Entlehnung und Distanzierung ist die ganze religionsgeschichtliche Entwicklung der Menschheit bis zum Platzen gefüllt. Beinahe möchte man sagen: sie besteht ganz und gar darin. Es tritt in jeder Entwicklung einmal der kritische Punkt ein, wo jene „Entfremdung der Geister“ aufkommt, bei der „der Grieche dem Römer ein Ärgernis und der Römer dem Griechen eine Torheit zu werden“ beginnt. Dieser kritische Punkt ist die Zeit der eigenen Reife, die Zeit gesicherten Selbstbewußtseins, in der Anpassungsfähigkeit und Anpassungswillen sich vermindert haben. Oder ist es am Ende das gerade Gegenteil: ein Zeichen mangelnder Reife, ein Zeichen dafür, daß ein solcher Reifezustand, der zugleich Selbstbehauptung und nachbarlichen Frieden ermöglicht, noch nicht erreicht und vielleicht überhaupt unerreichbar ist? In diesem Stadium fragwürdiger Reife ist der Lärm des nachbarlichen Zankes eines der kräftigsten Lebenszeichen der Religiosität. [...] Wenn die Protestanten in Deutschland, die Katholiken in China lebten, so erschiene statt der nachbarlichen Spannung die volle religiöse Übereinstimmung als das unstrittig Ge-

bene. Die Fülle des Gemeinsamen erschiene dann als wunderbare Bestätigung der christlichen Religion, die kleinen Unterschiede nur als reizvolle Varietäten. Der längst zum Hades entrückte Platon oder Seneca mag als wahrer Jude oder Christ gelten; der um die Straßenecke wohnende heidnische Philosoph könnte es nie. In diesen Zirkel nachbarlicher Affekte sind die Juden stärker eingeschlossen als irgendein anderer Teilhaber der europäischen Geschichte, weil das Maß ihrer Nachbarschaft das weitaus größte ist.

Der Zwiespalt der religiös-kulturellen Nähe von Judentum und Christentum bestand aus Straus' Sicht in der stetigen Bezogenheit aufeinander, die – je nach geschichtlichem Umstand – als Bereicherung erfahren werden und ihren Ausdruck in der wechselseitigen Anerkennung der jeweiligen kulturellen Rolle finden oder aber zu Rivalität und polemischer Abgrenzung führen kann:

Die auffälligste Erscheinung ist eine dauernde aufmerksame wechselseitige Beobachtung. Der eitelste Geck könnte keinen so sinnreichen Spiegel entdecken und ständig benutzen wie der Nachbar, der immer und immer sich im Nachbarn spiegelt, ja sein eigenes Wesen und Handeln nur an dem des Nachbarn messen kann und möchte. Wann immer er in den Spiegel sieht, das Anlitz des Nachbarn tritt ihm entgegen. Und das geschieht nicht allein darum, weil es nach der Beschaffenheit unseres Urteilsvermögens gar keinen anderen Maßstab gibt als die Vergleichung, sondern auch aus einem minder philosophischen, aber um so realeren Grund: tatsächlich sind die Angesichter aller Nachbarn von den gleichen natürlichen und geschichtlichen Kräften gezeichnet; die religiöse Physiognomie von Juden und Christen aber außerdem durch die effektive nahe Verwandtschaft. Das kann zu Zeiten ein beglückendes Verhältnis sein, nämlich dann, wenn der Nachbar ein Gegenstand des Enthusiasmus ist wie ein geliebter Lehrer für den enthusiastischen Jüngling. Die vermeintlichen oder wirklichen großen Vorbilder Sparta, Athen, Rom und Jerusalem sind in bunter Folge dem europäischen Menschen als ein herrliches und erstrebenswertes Spiegelbild der eigenen Individualität erschienen, und wenn man in den letzten Jahrzehnten eher Indophilie bewiesen hat und vielleicht später einmal noch mehr Sinophilie erweisen wird – diese Spiegelung im Nachbarn bleibt immer eine beglückende und bereichernde Komponente des Kulturbewußtseins. Für die empfängliche Seele ist der Nachbar ein Glücksbringer, denn er spendet von seinem Reichtum. Lautere christliche Seelen genießen bis heute mit vollem Bewußtsein das

Glück, das das alte Judentum ihnen gespendet hat und wissen, daß die Bemühungen zahlloser christlicher Generationen diesen jüdischen Nachbarbesitz zu einem echten christlichen Mitbesitz gemacht haben. Lautere jüdische Seelen bemerken mit Freuden, wie dieser christliche Mitbesitz die Fluren der Religion eifrig und erfolgreich erweitert und verbessert hat. In Zeiten, wo die Umstände eine freundliche Beurteilung des Nachbarverhältnisses gestatten, führt das Bewußtsein jüdisch-christlicher Gesinnungsverwandtschaft zu wahren Enthusiasmus über das nachbarliche Bild im Spiegel. Wo immer aber die nachbarliche Ungeduld angereizt ist, da geht es notwendig gerade umgekehrt.

Die scharfen Kontroversen über das „Wesen“ von Judentum und Christentum, die seit Ende des 19. Jahrhunderts insbesondere das Verhältnis zwischen Judentum und Protestantismus belastet hatten, kennzeichnete Straus interessanterweise als Folge einer unübersehbaren Annäherung der beiden Traditionen, die sich in Auseinandersetzung mit der säkularen Moderne und den Forderungen der Vernunft auf die ethischen Elemente von Judentum und Christentum konzentrierten und dafür wichtige traditionelle Aspekte preisgaben. Straus nahm mit dieser These einer zwiespältigen Nähe der liberalen Strömungen von Judentum und Christentum, die einerseits Möglichkeiten des gesellschaftlichen Zusammenwirkens schufen, andererseits aber eine scharfe Rivalität um die Kulturgeltung beider Traditionen hervorriefen, Analysen vorweg, die der israelische Historiker Uriel Tal in den siebziger Jahren formulierte.

Der moderne Mensch erwartet sein Heil nur aus seiner eigenen Kraft und auf Erden, und selbst für den Frommen hat sich die Erwartung des Himmelreichs und der messianischen Erlösung beinahe zu der Hoffnung verdünnt – oder vollendet? –, daß Gott uns alle mit seiner Gnade bedenken wird, wann und wie immer er selbst es beschließt. Es gibt in allen Lagern eine ganze Zahl von Theologen, die sich selbst für konservativ halten und doch den – christlichen und jüdischen – Messianismus dieser verdünnten Art *expressis verbis* bekennen. Diesen Künstlern der Autosuggestion wird nur beim Widerpart deutlich – und dann natürlich auch kritikwürdig –, daß es früher einmal anders war. Man bemerkt das Bemühen, die Last und den Tadel der entschiedenen Abkehr von der Tradition möglichst ganz auf die Schultern der anderen abzubürden, in vielerlei Konfessionen. [...] Hier wie dort besichtigt man die Trümmer der religiösen Überlie-

ferung, die übrig geblieben sind, und tröstet sich, so gut es geht [...]. Unwillkürlich vergleicht und taxiert man, was man aus dem Zusammenbruch selber gerettet hat, mit dem, was der Nachbar hat bergen können, und die Schicksalsgemeinschaft erstreckt sich unvermeidlich über den ganzen geschichtlichen Hergang: den Zusammenbruch, die Taxation des eigenen und die vergleichende Taxation des nachbarlichen Besitzstandes. In jedem solchen Taxationsverfahren klingt die Unruhe des Zusammenbruchs nach, und die Unbehaglichkeit unsicherer Zukunftshoffnung voraus. Die vielen Bücher über das „Wesen“ des Christentums oder des Judentums, die im Laufe des 19. Jahrhunderts erschienen sind, sind zu dem Zweck dieser Taxation erstellt. Autoren und Leser wollen wissen: was besitzen wir noch, was ist uns aus der turbulenten Entwicklung der letzten zwei Jahrhunderte geblieben, wieviel von unserem früheren Glaubensgut ist uns endgültig verloren, wieviel ist uns verblieben, was können wir und sollen wir von dem Verlorenen wieder restaurieren? Allerseits werden die gleichen Fragen gestellt. Die Protestanten sind am ehesten auf dem Plan. Vielleicht weil die Initiativkräfte der modernen Welt schicksalsmäßig ihnen anvertraut sind? Oder weil ihre religiöse Tradition als die jüngste und mindest gefestigte von allen am meisten gefährdet war? Der protestantische Theologe [Adolf von] Harnack war derjenige, der mit einer solchen neuzeitlichen *Summa Theologiae* [seiner 1900 publizierte Schrift *Das Wesen des Christentums*] die stärkste Resonanz fand. Diese *Summa* zeigt, daß nach Harnacks Taxation nicht viel mehr übriggeblieben ist als der unerläßliche religiöse Hausrat: der Glaube an Gott, das Vertrauen zu ihm, die Demut vor ihm und die Hilfsbereitschaft gegenüber seinen Geschöpfen. Außer diesen Requisiten ist nur noch die Erinnerung verblieben, daß ein großer Lehrer namens Jesus den gläubigen Christen dies alles mit dankenswerter Klarheit und Schönheit, und für alle Zeiten verbindlich, nahegebracht hat. [...] Andererseits trägt das „Wesen des Judentums“ – nach dem Urteil des bekannten so betitelten Buches des Berliner Oberrabbiners L[eo] Baeck – nichts in sich, als den Glauben an Gott, das Vertrauen zu ihm, die Demut vor ihm und die Hilfsbereitschaft gegenüber seinen Geschöpfen. Außer diesen Requisiten ist nur noch die Erinnerung verblieben, daß ein großer Gnadenakt Gottes, die Gesetzgebung am Sinai, den gläubigen Juden dies alles mit dankenswerter Klarheit und Schönheit nahegebracht hat. Am altjüdischen Standpunkt gemessen, ist die Ernsthaftigkeit der rabbinischen Lehren, die fundamentale Bedeutung des Sakramentes der Beschneidung – deren Abschaffung haben einige Rabbinerversammlungen des 19. Jahrhunderts ernst-

haft in Betracht gezogen -, der Wert der Speisegesetze, der Messianismus, die künftige Wiederaufrichtung eines ganz reellen palästinensischen Zion hinfällig geworden. Nichts von alledem gehört länger zum „Wesen“ des Judentums. Auch hier ist nur der tägliche Hausrat der Religion aus der Zerstörung gerettet worden. Das ist recht wenig, wenn man bedenkt, mit wie vielen Institutionen des religiösen Glaubens- und Zeremonienapparates alle Religionen bis vor kurzem sich erfüllt und belastet wähen, und welche Bedeutung man diesen Institutionen beigemessen hat. Es ist aber gar nicht so wenig, wenn der Mensch sich bescheidet, und - ohne den schweren religiösen Überfluß des Barock zu beanspruchen - mit dem bescheidenen Hausrat des Gottesglaubens und ethischen Lebenswandels vorlieb nimmt. Es ist in den letzten Jahrzehnten in einer Fülle theologischer Schriften auf allen Seiten erklärt worden, daß es nur auf diese beiden Faktoren entscheidend ankomme. Die fundamentale wechselseitige Übereinstimmung, durch die sich alle monotheistischen Religionen schon immer ausgezeichnet haben, ist dadurch nicht größer, aber sichtbarer geworden, auch wenn man hier und dort die gleichen Fundamentalbegriffe mit der Bezeichnung „christlich“ oder „jüdisch“ deckt und dadurch zeigt, daß die Begriffsgemeinschaft oder Gefühlsgemeinschaft nur beschränkt anerkannt wird. Aber es kommt nicht sehr darauf an, ob wir den geschichtlichen Sachverhalt anerkennen oder nicht: er ist mehr unser Herr als wir der seinige. Das eine ist sicher: die Schicksalsgemeinschaft existiert unbeschränkt. Judentum und Christentum haben sich in der Gegenwart so einfach wie möglich einzurichten beschlossen, so wie die moderne Hausmutter nichts mehr von verschnörkeltem und unhandlichem Mobiliar wissen will, sondern die wenigen, einfachen, praktischen Einrichtungsgegenstände bevorzugt. Die praktische Seite der Religionsübung tritt auf allen Seiten merklich hervor, voran das Sozialinteresse, das mehr als jemals in der Vergangenheit heute die politischen Lebensverhältnisse bestimmend beeinflußt. So sind denn soziale Pfarrer, Pastoren oder Rabbiner häufige Erscheinungen geworden, und viele von ihnen erblicken in der Sozialarbeit die vollkommenste Form der Religionstübung. In dieser Arbeit finden sich die Religionen zusammen, als ob das selbstverständlich wäre. Es ist aber noch nicht viele Jahrzehnte her, daß das Gegenteil selbstverständlich war.

Arbeitete Straus in seinem Werk in immer neuen Anläufen heraus, wie sehr die Nähe von Judentum und Christentum bis in seine Gegenwart hinein immer wieder zu gravierenden Konflikten

Herr Dr. R. Straus, München, Holbeinstrasse 12, macht mir Mitteilung von seiner Absicht, seine archivaalische Sammelarbeit zur Geschichte der Juden in Bayern weiterhin fortzusetzen. Diese Absicht ist lebhaft zu begrüßen. Für eine Darstellung der Geschichte der Juden in Bayern ist eine derartige Vorarbeit völlig unerläßlich. Sie wird aber zugleich für die bayerische Geschichte und die deutsche Geschichte von Wert sein. Aus dem Mangel an dieser Vorarbeit erklärt es sich, daß es bisher keine Darstellung der Geschichte der Juden in Bayern gibt. Wir haben nur zwei kleinere Schriften, von denen die erstere, 1803 erschienen, längst veraltet, die letztere, 1876 erschienen, mangelhaft ist. Es gibt aber nicht einmal befriedigende Darstellungen der jüdischen Geschichte in Nürnberg, Regensburg, Neugensburg oder in Franken.

Herr Dr. Straus hat in jahrelanger Arbeit aus hiesigen und auswärtigen Archiven bereits eine stattliche Anzahl von Quellen zusammengebracht. 15 Druckbogen mit 240 Seiten wurden mir für die Jahre 1453 - 1494 vorgelegt; für weitere 10 Bogen liegt der Stoff druckfertig vor. Die Vollständigkeit und die Technik der Veröffentlichung nachzuprüfen, verbietet mir schon die zur Verfügung stehende Zeit.

Dagegen kann ich ohne weiteres beurteilen, daß der gesammelte Stoff inhaltlich außerordentlich wertvoll ist.

München, den 24. März 1933.

Der Generaldirektor der staatl. Archive Bayerns:

W. Richter

Der Generaldirektor
der staatlichen Archive Bayerns

Nr. 1511

(Bitte in der Weisheit Nummer auch Betreff eingeben)

München, Hauptstaatsarchiv, Erdwrigstraße 23/1

24. März 1933.

(Zweckgeber 24764, 24726, Telefondirektor München 41341.)

An

Herrn Dr. R. Straus,

München
Holbeinstr. 12.

Betreff:

Förderung der Sammelarbeit über
die Geschichte der Juden in Bayern.

Mit 1 Schriftstück (doppelt) u.
15 Druckbogen.

Ihrem Wunsch konnte ich in der beiliegenden Form entsprechen. Gleichzeitig gehen die mir übergebenen Aushängebogen zurück.

Über die Vollständigkeit der Arbeit sind mir gewisse Bedenken geäußert worden. Es soll sich um Ströfe handeln, die nicht durchweg günstig für die Juden sind. Es scheint mir dringend nötig, daß auch solche bisher von Ihnen unbeachtet gelassene oder übersehene Quellen wenigstens im Nachtrag gebracht werden.

W. Richter

und wechselseitiger Abgrenzung führte, so erkannte er in der anderen Dimension der Nachbarschaft, der „Freude am Nachbarn“, dem christlichen Bewußtsein der Verwurzelung im Judentum oder der jüdischen Anerkennung der Leistung des Christentums, die Chance zum Dialog. Seine zentrale These lautet, die jüdisch-christlichen Beziehungen könnten nur dann in fruchtbarer Weise geklärt werden, „wenn über der Feststellung der Verschiedenheit der Religionen der Blick für die Gemeinsamkeit der Religion nicht verlorengeht“. Bei näherem Hinsehen erweist sich Raphael Straus' „rein historische“ Darstellung als bewegender Appell zur Verständigung von Judentum und Christentum, dessen Bedeutung erst auf dem Hintergrund der zeitgeschichtlichen Ereignisse in Deutschland zu erfassen ist. Nicht ohne Verzweiflung nahm Straus die Neigung zur „Emanzipation vom jüdischen Geist“ wahr, die in den dreißiger und vierziger Jahren zu einer wirksamen Strategie geworden war, mit der christliche Theologie und Kirche dem Judentum jegliche Solidarität aufkündigten, um das Christentum vor den Auswirkungen radikaler neuheidnischer Kritik seitens völkisch-antisemitischer Kreise zu bewahren. Seinen extremsten Ausdruck fand diese Haltung in den rassenantisemitisch inspirierten Theorien über den

„arischen Jesus“ und in den Arbeiten des 1938 von dem Jenaer Neutestamentler Walter Grundmann gegründeten „Instituts zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das christliche deutsche Leben“. Daß die antijudaistischen und antisemitischen Denkmuster, die der radikalen Haltung der deutsch-christlichen Kreise zugrunde lagen, weit darüber hinaus verbreitet und auch Kreisen der Bekennenden Kirche nicht fremd waren, war Straus bewußt und erschien ihm als tiefer Widerspruch gegen das historische Verhältnis von Judentum und Christentum. Sehr genau beobachtete er die zwiespältige Haltung der protestantischen Kirchen gegenüber der hebräischen Bibel, die zwischen einer Abwertung als religiös und ethisch minderwertiger Vorstufe des Christlichen und der christologischen Inanspruchnahme

durch die dialektische Theologie schwankte. Straus' Darstellung gewinnt ihre kritische Kraft dort, wo er eine antisemitisch motivierte Distanzierung vom „Alten Testament“ als widersinnige Illusion, ja als radikalen Wesensverlust charakterisiert, der das Christentum an seiner Wurzel zu beschädigen drohe: „Man springt nicht leicht mit Glück aus einem fahrenden Zug, man löst nicht ohne größte eigene Gefahr die lange, erlebnisreiche, ins Herz eingedrungene Reisegemeinschaft der beiden Testamente, ohne die Wurzelkraft dessen zu schwächen, was aus ihnen emporgewachsen“. Vielmehr gehe „ein Raunen vom Alten zum Neuen Testament“, sei die hebräische Bibel „jüdisch-christlicher Gemeinbesitz“, nicht allein als Stiftungsurkunde, sondern zugleich „im Sinne eines fortwirkenden Energiezentrums in Bezug auf die fundamentalen religiösen Vorstellungen, des Kultus und der Ethik“.

Der herausfordernde Klang dieser Aussage kommt nur dann zur Geltung, wenn man bedenkt, mit welcher Vehemenz genau dies innerhalb der christlichen Theologie im nationalsozialistischen Deutschland bestritten wurde. Gegenüber den unterschiedlichen „Entjudungsprogrammen“ und Strategien zur Distanzierung von allem Jüdischen beschwor Straus geradezu die Nähe von Judentum und Christentum, ihre historische „Schicksalsgemeinschaft“ insbesondere gegenüber der gegenwärtigen Zerstörung jeglicher Ethik und Humanität. In immer neuen Bildern und Argumenten hielt er seinen insgeheim vorausgesetzten Gesprächspartnern die historisch nachweisbare Verwurzelung der christlichen Religion im Judentum vor Augen. Ähnlich wie die jüdisch-liberale Tradition im Gefolge Abraham Geigers – besonders pointiert Leo Baeck 1938 in seiner Schrift über *Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte* – ging Straus davon aus, daß Jesus und der Glaube an seine Messianität ursprünglich lebendige Erscheinungen jüdischen Glaubens waren. Im Zuge der Entstehung einer hellenistisch inspirierten Christologie, des zentralen Dissensus beider Religionen, habe sich das Christentum vom Judentum gelöst, bleibe mit ihm aber auf alle Zeit „dadurch eigentümlich verbunden, daß sein Gott einmal ein jüdischer Fischer gewesen war, seine ‚Mutter Gottes‘ eine jüdische Zimmermannsfrau, seine Propheten jüdische Männer von hier und dort, seine heilige Schrift und Lehre jüdischen Ursprungs, seiner und



der Gesamtmenschheit Glück und Zukunft gebunden an das Glück und die Zukunft der Juden“. Das jüdische Gottesverständnis – selbst die Trinität trägt nach Straus’ Verständnis „noch immer ein wundersam jüdisches Antlitz“ – verbinde beide Religionen ebenso wie zentrale religiöse, ethische, religionsphilosophische und liturgische Traditionen so eng miteinander, daß unzweifelhaft sei: „Die christliche Tradition ist nicht christlich, sondern jüdisch.“

Straus war sich dessen bewußt, daß er damit ein zentrales Identitätsproblem christlicher Theologie benannte, das in seiner Zeit allerdings besondere Brisanz angenommen hatte. Die Geschichte des Christentums schien ihm geprägt von einem inneren Zwang zur Bestreitung seiner jüdischen Ursprünge, des „jüdischen Kleiderzipfels“, das ihm unwiderruflich eingewebt sei. Wenn im Kirchenkampf innerhalb des deutschen Protestantismus Bekennende Kirche und deutsch-christliche Theologen einander gegenseitig den „jüdischen Charakter“ ihrer Glaubensweise vorwürfen, so spiegelte sich darin die alte Apologetik gegenüber dem Vorwurf des „Judaisierens“, die Angst vor einem „Rückfall ins Judentum“. Christliche Judenfeindschaft liege nicht in einer vom Judentum ausgehenden Gefahr begründet, sondern in einer tiefen Ambivalenz des christlichen Glaubens gegenüber dem eigenen jüdischen Erbe, in der Erinnerung an seine ursprüngliche Gestalt vor der Ausprägung des christologischen Dogmas. „Die heidnische Seele im Christentum muß ihre Rolle vor der jüdischen Seele innerhalb desselben Christentums ständig als berechtigt erweisen.“ Nicht Häme ist das Ziel dieser Argumentation, sondern die geradezu beschwörende Aufforderung, Christen möchten ihre jüdischen Wurzeln gerade in dieser Zeit nicht leugnen, sondern bewußt und stolz anerkennen, um ihrer eigenen Integrität willen, aber auch, um dem nationalsozialistischen Vernichtungswillen durch eine geschichtlich und theologisch fundierte Solidarität mit dem Judentum etwas entgegenzusetzen zu können.

Straus war kein Theologe oder Religionsphilosoph, und seine Interpretation des Verhältnisses von Judentum und Christentum erreicht weder die polemische Kraft eines Leo Baeck noch die Tiefe und Ausstrahlung der Deutung Franz Rosenzweigs. Seine scheinbar naive, aber das Versagen der Kirchen in Nazi-Deutschland um so stärker akzentuierende Vision eines friedlichen Zusammenlebens

von Juden und Christen orientierte sich am Ideal gegenseitiger Kenntnis und Achtung, am Widerspruch gegen Absolutheitsansprüche und Stereotypen, an der Einsicht, „daß auf Gottes Rosensträuchern mehr als eine einzige Blüte ein legitimes Wachstum haben mag“. Als geschichtliche Erscheinungen, so die Erkenntnis des Historikers Straus, seien Judentum und Christentum miteinander verbunden (und zu wechselseitiger Solidarität verpflichtet) als unterschiedliche Gestalten einer universalen Wahrheit, deren religiöses und ethisches Fundament in der hebräischen Bibel vorliege. Aus der Sicht des gegenwärtigen christlich-jüdischen Dialogs mag es diesem Ansatz an theologischer Tiefgründigkeit fehlen; bisweilen auch an klarer Darstellung der jüdisch-christlichen Differenz: Als zeitgeschichtliches Dokument, als einsamer Dialog eines vertriebenen jüdischen Gelehrten mit einer christlichen Theologie und Kirche, die ihre Verantwortung gegenüber dem Judentum durch ihr Schweigen oder Theologisieren zutiefst verfehlte, als Ausdruck einer verzweifelten Hoffnung auf christliche Solidarität in dunkelster Zeit verdient dieses Werk von Raphael Straus jedoch in seiner historischen Bedeutung und moralischen Kraft gewürdigt zu werden. In den abschließenden Reflexionen seines Buchs beschwor er – gegen christliche Absolutheitsansprüche – die Legitimität der Differenz ebenso wie das Judentum und Christentum Verbindende und führte der europäischen Christenheit, in deren Mitte sich ein präzedenzloser Völkermord abzuzeichnen begann, implizit ihre Verantwortung für das bedrohte Judentum vor Augen.

So wird das jüdisch-christliche Verhältnis in Leben und Lehre nur für den Besonnenen einigermaßen lösbar, der [...] bereit ist anzuerkennen, daß auf Gottes Rosensträuchern mehr als eine einzige Blüte ein legitimes Wachstum haben mag. Anderen, die nur eine *ecclesia pressa*, *militans* oder *triumphans* kennen, die auch für die Religion keine andere Existenzform sehen als diejenige der Unterdrückung, des Ringens und des Sieges – diese werden ohne viel eigene Besinnung immerdar der kriegerischen Losung bereitwillige Gefolgschaft leisten. Man hat in neuerer Zeit, infolge des verminderten Interesses an religiösen Fragen, manchmal unliebsame Verwunderung darüber ausgesprochen, daß ein so kleines Volk, wie das der Juden, „so viel von sich reden macht“. Älteren Zeiten wäre eine solche Verwunderung als Absurdität erschie-



nen. Selbst für Männer, die der christlichen Tradition so unbefangen gegenüberstanden wie Goethe und Herder, erschien das Judentum noch „als wirksame Triebfeder in den Händen des Schicksals“ (Herder). [...] Man trifft nicht ganz selten einen ausgesprochen christlichen Enthusiasmus für Juden und Judentum und einen jüdischen Enthusiasmus für ein wahrhaftiges Christentum. Auch hier zeigt sich, daß die Wechselbeziehung bis zum heutigen Tage die gleiche ist wie in den Zeiten des Anbeginns: es ist eine wechselseitige Verbundenheit, in der immerzu, wie in den fernen Tagen der Gamaliel und Paulus, rivalisierender Haß und geschwisterliche Neigung fortdauernd hervorbrechen, wo die religiöse Leidenschaft allen Temperamentsäußerungen die Kraft des Wirbelwinds verleiht, und wo trotzdem – summa summarum – der besonnene Christ unweigerlich bemerken muß, daß das Christentum nicht so sehr bei den großen Taten und Siegen der Römer und Griechen in die Schule gegangen ist als bei den Worten, die an Israel gerichtet wurden, und wo der besonnene Jude erkennt, daß das Christentum, und keiner sonst, das Judentum in die weite Welt hinausgetragen hat. Mehr als das: das jüdisch-christliche Verhältnis ist bis zum heutigen Tage der bedeutsamste Träger der ganzen europäischen Kulturentwicklung geblieben: mittelbar wegen der jüdischen Elemente, die im Christentum vorherrschen, aber auch unmittelbar, indem in nimmer endenden theologischen und politischen Erwägungen und Erfahrungen Christentum und Judentum unentwegt ein Auge aufeinander haben und, im wechselseitigen Streit oder in wechselseitiger Zustimmung, einander niederwerfen und wiederaufrichten, verdrängen oder herbeirufen, fördern oder beeinträchtigen, schätzen oder verachten, und [...] einander beeinflussen und im Leben erhalten. Es ist noch immer ein ganz neutestamentlich-talmudisches Leben, das wir hier bemerken: viel vernehmlicher Streit und noch mehr uneingestandene Übereinstimmung. Die europäische Kulturentwicklung beruht auf dieser Verbundenheit, wenigstens ebensosehr wie auf der alten griechisch-römischen Kulturerbschaft. Der Umstand, daß eine Untersuchung dieses Lebensverhältnisses heute altmodisch erscheint und, wie man gesagt hat, nach vertrockneten „theologischen Bücherkrusten“ schmeckt (E[ugen] Dühring), ändert an dem Sachverhalt nichts: der Kulturboden, in dem wir allesamt wurzeln, ist der der jüdisch-christlichen Vergangenheit, und wenn man immer die Saat erneuern und verbessern will, so wird der Samen doch immer nur aus den besten Früchten genommen werden können, die auf eben demselben Kulturboden gewachsen sind.

Die Lebhaftigkeit der theologischen Streitigkeiten in älterer und neuerer Zeit hat die Vorstellung erweckt, daß das Ganze ausschließlich oder überwiegend ein theologisches Problem sei. Die Ansicht der theologischen Kämpen ist das gleichwohl niemals gewesen. Nur daß für sie der Aspekt des ganzen geschichtlichen Lebens ein theologischer war, so wie er es für Menschen entschlossen traditioneller Gedankenrichtung noch heute ist. Der jüdisch-christliche Gegensatz war für sie ein wichtiges Element der ganzen geschichtlichen Konstitution, weil ja in diesem die ganze Menschheitsgeschichte nur ein Vorhof der Heilsgeschichte war. Wer die Sache umgekehrt ansieht – wie heute der größere Teil der Kulturmenschheit –, für den steht die geschichtliche Entwicklung und nicht die Heilsgeschichte im Vordergrund, und die Fiktion von einem jüdisch-christlichen Gegensatz ist für ihn auch nicht mehr mit den raffiniertesten Mitteln der Theologie aufrechtzuerhalten und zu einem Gegenstand von Bedeutung zu machen. [...]

Es bleibt [...] so, daß, wo immer sich das jüdisch-christliche Lebensverhältnis verschlechtert, auch die kulturelle Gesamtlage an Dignität einbüßt, und man braucht heute nur auf den Brennpunkt des gegenwärtigen politischen Geschehens (1940) zu blicken, um mit Sicherheit das Entsprechende zu bemerken: daß wo sich die kulturelle Dignität verflüchtigt, auch die jüdisch-christliche Symbiose zerstört wird. So wenig jene alten theologischen Erwägungen nur im Bezirk der Religion gedacht und wirksam waren, so wenig sind diese neuen politischen Geschehnisse nur politisch zu verstehen. So wie das jüdisch-christliche Lebensverhältnis die kulturelle Gestalt der Menschheit geformt hat, so muß es sie auch, wo kulturfeindliche Hände walten, wieder deformieren, und die bloße Tyrannis als kulturschöpferische Kraft etablieren, die eine „neue Ordnung“ der Dinge, eine Neuschöpfung der Welt Gottes, mit angesetzt hat.

Das rationalistische 18. Jahrhundert hat zur Förderung des Verständnisses des Wechselverhältnisses der drei monotheistischen Religionen jene orientalische Parabel von den drei Ringen herangezogen: vom göttlichen Goldschmied mag wirklich nur der eine herrühren, aber da von keinem menschlichen Auge das Original von den Fälschungen zu unterscheiden ist, mögen sie getrost einer für den anderen gelten. Das ist jene Weitmaschigkeit rationalistischer Betrachtungsweise, die alle kleinen Fische durchschlüpfen läßt, um nur die Hauptkerle festzuhalten. Der wundervolle Reichtum der religiösen Fauna geht dabei ganz und gar verloren. [...] Eine orientalische Parabel erzählt von einem Fischer, drei braven Söhnen und

Volkshochschule Jerusalem

ALIJA CHADASCHA / IRGUN OLEJ MERRAS EUROPA
in Gemeinschaft mit der Hirschfeld Olej Czechoslovakia und
der Gemeinde Enet W'Erzema sowie unter Mitwirkung
anderer Organisationen

Herbstsemester 1943

(Nebenamt Seminar der Volkshochschule)

VORBEREITUNGEN: Die Kurse – Vorlesungen und Arbeitsgemeinschaften – finden nur bei genügender Teilnehmerzahl statt. Die Kurse in deutscher Sprache sind für Einwanderer bestimmt, die das Hebräische nicht genügend beherrschen.

HÖRERGEBÜHREN: Bei Erwerb von Kurskarten sollen Mitglieder 40 Mils, Nichtmitglieder 50 Mils pro Kurskarte. Bei Einzelkarten kostet die Woche 65 Mils.

VORVERKAUF: Der Erwerb der Teilnehmerkarten im Voraus kann empfohlen werden; sie sind wochentags von 9 – 1 im Büro Mamillastrasse, Tel. 2003, sowie in den Buchhandlungen Hertzl, Saligay & Co. Hirschfeldstrasse 2. und Lehmann, Ben Jehudastrasse 6 erhältlich.

Alle Vorträge von Jehuda Halevi, Hymnen, Dichtungen über Eretz Israel und den Schabbat. (Die Texte werden den Teilnehmern zur Verfügung gestellt) 3 Std., Donnerstag 6.30–7.30 M. Beginn: 2. Dezember 1943. Hebräisch.

Dr. RAPHAEL STRAUS: Die deutschen Juden und ihre Umwelt.

Die wirtschaftliche Funktion der Juden. Politische Entwicklung vor und seit dem 19. Jahr. Die geistige und kulturelle Entwicklung. 3 Std. Moisse Schabbas 9.10–10 M. 4., 18. Dez. 43, 1. Jan. 44. Deutsch.

RABB. Dr. K. WILHELM: Lektüre in den historischen Büchern der Bibel. Buch der Kibbuz. Fortsetzung. Dienstag 6–7. K. Beginn: 20. November 1943. Hebräisch.

MEER GERTNER: Bibelkurs "Die Fünf Megillot in Psephykha des Jakob". Lektüre und Erklärung, unter Einbezug ausgewählter Kapitel aus der Aggada I. Kohelet. 6 Std. Mittwoch 6–7. M. Beginn: 8. Dezember 1943. Hebräisch.

Dr. J. KAHAN: Moschikars Traktat Kiddusch. In Gemeinschaft mit Bet Feilke le-Olej Czechoslovakia. Der Kurs wird während des ganzen Jahres fortgesetzt. Sonntag 6.30–7.30 M. Beginn: 28. Nov. 1943

dem schönen Nachbarskind. Die drei Brüder rühmten das Mädchen voreinander und gerieten darüber in einen kleinen Streit. Der Älteste meinte, in ihrem Auge liege ihr Leben; wenn sie ihn anblicke, wisse er nicht mehr aus noch ein. Der Zweite rühmte, wie sie zu sprechen wisse; ihre Worte machten das Leben glatt und leicht, und ließen selbst den bösen Ahmed beinahe als Freund und Bruder erscheinen. Der Kleinste aber sagte ganz einfach, daß sie der Mutter so ähnlich sehe. Ein jeder insistierte auf seiner Erfahrung, und als sie lebhafter wurden, zog der Vater den Kleinsten an sich und sprach zu den anderen Brüdern: Ihr törichte Knaben, seht ihr denn nicht, daß ihr alle in Eintracht nur Herz und Sinn der kleinen Suleika rühmt?

Am Ende bleibt die wohlhermeneutische und wohlgestaltete Parabel des Poeten die vollkommenste Form einer Zusammenfassung der religionsgeschichtlichen Erkenntnis. Denn wenn die bloß kritische Wissenschaft uns lehrt, vorsichtig Schritt vor Schritt zu setzen, so bleiben wir doch auf das Ahnungsvermögen angewiesen um zu ermessen, wie eines ans andere gebunden und wie das letzte Gebilde geschichtlicher Erkenntnis, die geschichtliche Wahrheit, beschaffen ist. Und diese hinwiederum ist identisch mit der religiösen Wahrheit, mit der Erkenntnis der letzten Ursache des geschichtlichen Wirkens und Werdens. Wer diese Überzeugung hegt, dem wird es nicht schwerfallen anzuerkennen, daß „die Bibel einem zweistimmig gesetzten Liede gleicht“, bei dem „erst der Zusammenklang der beiden Stimmen die wirkliche Absicht des Komponisten ergibt“ – oder auch gar einem dreistimmigen, denn auch Mohammed „und seine Anhänger verfolgten zwar die ‚Leute des Buchs‘, zogen ihr Buch aber mehr und mehr heran [...]“. Es ist den unbefangenen urteilenden Theologen – mit Einschluß derer orthodoxer Gesinnung – immer wieder zur sicheren Erkenntnis geworden, daß alle Religionsgeschichte stets nur „die Geschichte der einen, einzigen Religion“ ist – und vor dieser Erkenntnis, daß die Einheit bereits durch Gott und in Gestalt einer meisterlichen Formenfülle gesetzt ist, verblassen alle Bemühungen um eine weitergehende Einigung [...].

Es sind im Großen und Ganzen die Zeitumstände und die persönlichen Neigungen, die diese letzte Einheit aller Religion erkennen oder übersehen, ersehnen oder verwerfen lassen. [...] Da nun diese Flucht aus den Bedingungen der Zeitlichkeit innerhalb der Zeitlichkeit, in der wir alle stehen, gar nicht möglich ist [...], so ergibt sich, daß die ernstliche jüdische oder christliche Frömmigkeit immer wieder [...] zu oppositionellen Stimmungen hin-

reißt. Niemals können Kirche oder Synagoge die religiöse Einheit verkörpern, in der sich ehrfürchtig zu bergen der Inhalt jeder frommen Gemütsregung bleibt. In ihrer ständigen Verstrickung in zeitliche Interessen rücken sie beide in der Wirklichkeit von den tiefsten religiösen Wahrheiten stets um so viel wieder ab, wie sie in Gedanken und Wünschen zu ihnen hinstreben. So ist bei beiden ein unentwegtes „Reform“-Streben im Gange, und zwar keineswegs hauptsächlich von den gelegentlich revoltierenden „Reformatoren“ getragen, sondern als ein ständiger Strom der eigenen religiösen Lebenskraft auch in den Energiezentren der Orthodoxie ständig wirksam. Die Kette der „Seekers“ reißt niemals ab, die nur so lange in kräftiger Opposition gegen die kirchlichen Autoritäten steht, als diese der regenerativen Kräfte, die ihnen innewohnen, sich noch nicht oder nicht genügend zu ihrer Erneuerung bedient hat. Da sind es nun ganz überwiegend die mystischen und die ethizistischen Geistesregungen, die am meisten zur Opposition und zur Regeneration beitragen; denn diese beiden sind es, die am planvollsten den Weg suchen, die Religion aus der Verstrickung in die Zeitlichkeit zu befreien, die Mystiker, indem sie der Zeitlichkeit zu entrinnen, die Ethizisten, indem sie sie zu vervollkommen trachten. Von diesen Oppositionen wird der Ewigkeitscharakter – und das heißt der Einheitscharakter – der Religion immer wieder erneut ins Bewußtsein emporgezogen und der Differenzierung, die das wuchernde geschichtliche Leben stets in Fülle erzeugt, siegreich entgegengestellt. Im Kampfe mit so machtvollen historischen Faktoren der kirchlichen Hierarchie oder dem Nationalinteresse oder dem nackten Wirtschaftsinteresse, schützen diese reformerischen Kräfte das wirkliche religiöse Interesse in all den vielen Gefahren. Ihre Energien aber gewinnen diese korrigierenden Kräfte stets aus der dräuend mahnenden Kraft des Alten Testaments, aus der väterlich gütigen Lehre des Neuen Testaments, und aus den weltflüchtigen Visionen der Apokalypsen. Dieses alte jüdische Schrifttum breitet sich über das christliche und das jüdische Leben wie das Dach des väterlichen Hauses über alle Kinder, wie das Himmelsgewölbe über Erde und Menschheit, und schließt alle Differenzen wie alle Differenzierung zur Einheit zusammen.

Amos Oz: „Ich bin nur der Briefträger ...“

Ein Interview mit dem Schriftsteller, geführt von Christian Buckard

Im August 2004 erschien im Suhrkamp-Verlag Amos Oz' autobiographisch gefärbte *Geschichte von Liebe und Finsternis* in deutscher Übersetzung. Der 65jährige Autor erzählt in dem Roman eine mehrere Generationen übergreifende Geschichte seiner Familie und damit zugleich die Entstehungsgeschichte des Staates Israel. Das Buch ist inzwischen zu einem internationalen Bestseller avanciert, und es ist zu hoffen, dass es nicht nur gern gelesen wird, sondern auch zu verstehen hilft, warum der Staat Israel 1948 gegründet wurde.

Christian Buckard hat für uns Amos Oz am 18.11.2004 in dessen Haus in Arad im Negev besucht.

B: Herr Oz, im Jahr 1954, im Alter von 14 Jahren und zwei Jahre nach dem Selbstmord ihrer Mutter, haben Sie Ihre Geburtsstadt Jerusalem verlassen, um in einem Kibbutz zu leben. Sie legten Ihren Familiennamen Klausner ab und nannten sich fortan Oz, was soviel wie Stärke bedeutet. Fühlt sich ein junger Mensch, der sich diesen Namen beilegt, im Innersten schwach?

Oz: oz bedeutet soviel wie Mut, Stärke, Bestimmtheit. Ja, das alles waren Eigenschaften, die ich nicht besaß und doch so dringend brauchte, als ich im Alter von 14 oder 15 Jahren dem Kibbutz Chuldah beitrug.

B: Sind Sie inzwischen Amos Oz geworden?

Oz: Ja, das bin ich. Aber mir ist jetzt sehr bewusst, dass Amos Oz mit Amos Klausner schwanger geht. Amos Klausner ist in ihm. Die Idee, die ich als Heranwachsender hatte, dass man wiedergeboren werden, die Identität wechseln und die Vergangenheit auslöschen kann, erscheint mir heute als eher komisch. Kein Mensch kann noch einmal geboren werden.

B: Gleichwohl ist es typisch für die kollektive Biographie der frühen Zionisten, dass sie nicht nur an eine nationale, sondern auch an eine persönliche Wiedergeburt glaubten. Viele legten ihre Namen aus der Diaspora ab und gaben sich hebräische Namen.

Oz: Ja, dieser Wille zur Veränderung war auf jeden Fall Teil des zionistischen Ethos, das übrigens sehr kompliziert ist. Denn zum Teil basiert es auf der Akzeptanz antijüdischer und selbst antisemitischer Klischees. Wenn man uns an so vielen Orten hasst, aus so vielen verschiedenen Gründen, so sagte man sich, dann muss irgend etwas mit uns nicht stim-

men, dann müssen wir uns ändern, um geliebt zu werden. Diese Einstellung wurde niemals so deutlich formuliert, war aber offensichtlich Teil des zionistischen Ethos. Als ich gegen die Welt meines Vaters rebellierte, um ein unkomplizierter, sonnengebräunter und harter Israeli zu werden, habe ich teilweise die tiefsten Wünsche meines Vaters verwirklicht. Ein weiterer Beweis für die Ironie, die in der Dialektik jeder Rebellion zu finden ist.

B: Sie wurden 1939 in Jerusalem geboren. Liest man Ihren Roman, empfängt man bei allem Humor, der in dem Buch zu finden ist, den Eindruck, dass das Leben in Jerusalem einen düsteren Schatten auf Ihre Kindheit geworfen hat.

Oz: Das jüdische Jerusalem der 40er Jahre war ein Flüchtlingslager. Für sehr viele Jerusalemer war es keine Frage der bewussten Entscheidung oder der freien Wahl gewesen nach Palästina zu kommen. Jerusalem war eine Rettungsplanke für Menschen, die man nirgendwo sonst in der Welt haben wollte. Es gibt heute Leute, die sich fragen, ob die Gründung Israels denn solch eine optimale Wahl für das jüdische Volk gewesen sei. Ob, auch in Anbetracht der Leiden von Juden und Palästinensern, es keine andere Möglichkeit gegeben hätte. Diese Leute vergessen jedoch, dass Palästina in den dreißiger Jahren die einzige Rettungsplanke für Hunderttausende gewesen ist. Und das ist natürlich auch deswegen traurig, weil die Flüchtlinge unter dem Schmerz ihrer unerwiderten Liebe zu Europa litten. Der Massenmord an den europäischen Juden rief Entsetzen und Angst hervor. Man hatte die begründete Angst, dass so etwas auch hier passieren könne. Angst und Tod lagen in der Luft, das habe ich auch als Kind wahrgenommen.

B: Ihr Elternhaus war zionistisch, geprägt von der Liebe zur europäischen Kultur. Die Wohnung war voller Bücher. Und dennoch, denkt man an den Selbstmord Ihrer Mutter, so stellt sich die Frage, ob trotz der grossen Liebe zum gedruckten Wort nicht doch ein gewisser Mangel an Kommunikation in Ihrer Familie herrschte.

Oz: Ja, anscheinend gab es diesen Mangel an Kommunikation. Und es stellt sich natürlich die Frage: Warum musste die Ehe zweier sehr warmherziger und grosszügiger Menschen, die einander nur Gutes wollten und alles was sie hatten in ihr gemeinsames Projekt des Wunderkindes investierten, warum

musste diese Ehe in dieser riesigen Tragödie enden? Meine Mutter brachte sich um, mein Vater baute danach immer mehr ab, und das Kind war plötzlich völlig allein in der Welt.

Dieses Rätsel war es, das mich dazu trieb, das Buch zu schreiben. Wie konnte so viel Gutes zu so viel Bösem führen?

Ich muss allerdings gestehen, dass ich während des Schreibens mehr und mehr das Interesse an der Frage verlor, wer in dieser Geschichte der Böse ist, wer die Schuld trägt. Das ist übrigens der Punkt, den meine literarische und meine politische Arbeit gemeinsam haben. Ich interessiere mich nicht für Konflikte zwischen Schwarz und Weiss, sondern zwischen Opfern. Aus diesem Blickwinkel betrachte ich die Geschichte meiner Eltern und den israelisch-palästinensischen Konflikt. Ich bin in einem Haus aufgewachsen, das nicht nur voller Bücher, sondern auch voller Idealismus, Zärtlichkeit und guter Absichten war. Aber all dies konnte diese kolossale Tragödie nicht verhindern.

B: Ein anderes Beispiel dafür, wie gute Absichten zu einer Tragödie führen können, ist die in Ihrem Buch beschriebene Szene, in welcher der kleine Amos ein arabisches Mädchen beeindruckt will und beim Spiel deren kleinen Bruder schwer verletzt.

Oz: Genau. Der Junge verliebt sich in das Mädchen. Sie ist älter als er, manipulierend, kokett. Er ist ein kleiner dummer Macho. Und seine Liebe zu dem Mädchen endet in Finsternis, wie die Liebe meiner Eltern zueinander, wie ihre unerwiderte Liebe zu Europa in einer Tragödie endet. Aber natürlich endet nicht jede Liebe in Finsternis: Die Liebe zum Buch verbindet alle Charaktere in meinem Buch. „Eine Geschichte von Liebe und Finsternis“ feiert diese Liebe. Und diese Geschichte hat sehr wohl ein happy end, denn die Liebe zur Welt der Bücher ist es, die meinen Roman hervorgebracht hat.

B: Ihr Roman beschreibt das Leben Ihrer Eltern und Grosseltern in der Diaspora sehr detailliert, auch das Jerusalem des Amos Klausner schildern Sie, indem Sie dem Leser kleinste, scheinbar unwichtige Einzelheiten vor Augen führen. Wollten Sie all dies beschreiben, bevor Sie selbst es vergessen, und damit kommende Generationen diese Welt kennen lernen?

Oz: Der Literatur geht es nicht in erster Linie um

Ideen, Konzepte und Weltanschauungen. Es geht ihr um das Detail und darum, wie man dieses vielleicht sehr banale und alltägliche Detail in einem Bild festhält. Es geht darum, dem Leser ein Glas Wasser oder einen Sonnenuntergang so zu zeigen, wie er ihn nie zuvor gesehen hat. Und selbstverständlich habe ich das Buch geschrieben, um meinen Lesern – und hier vor allem meinen eigenen Kindern und Enkeln – diese versunkene Welt vor Augen zu führen, die nicht nur einige Generationen, sondern Jahrhunderte entfernt scheint. Mein Buch ist so etwas wie ein Brief meiner Eltern an meine Kinder, meiner Grosseltern an meine Enkelkinder, vielleicht sogar ein Brief von deren Vorfahren an die kommenden Generationen. Ich bin nur der Briefträger, der die Post bringt. Natürlich habe ich einige Dinge aus meinem eigenen Leben eingefügt, aber in erster Linie ist es ein Brief der Toten an die Lebenden.

B: Glauben Sie, dass Ihre jungen Leser, für die die Existenz des israelischen Staats eine Selbstverständlichkeit ist, sich mit jenen Generationen identifizieren können, die hierher gekommen sind und den Staat gegründet haben?

Oz: Zehntausende junger Israelis haben das Buch gelesen, Hunderte schrieben mir Briefe. Dies sind Menschen, die noch nicht einmal geboren waren, und deren Eltern vielleicht noch nicht einmal gelebt haben, als sich die beschriebenen Ereignisse zutragen. Die Fähigkeit des Lesers, sich mit Personen und deren Erfahrungen zu identifizieren, macht die Magie der Literatur aus. Das hat mit diesem uralten Bedürfnis zu tun, Geschichten zu erzählen und Geschichten zuzuhören, zwei eigentlich gegensätzlichen Bedürfnissen. Eines der Bedürfnisse ist es, zu erkennen, dass wir bei aller Verschiedenheit dieselben Geheimnisse haben. Und dann gibt es diese andere Reaktion, dass wir sagen, 'so könnte ich niemals sein, so könnte ich niemals leben'. Ob wir einen Roman oder meinetwegen auch ein Sachbuch lesen, wir suchen immer beides, wir suchen immer diesen Moment der Identifikation.

B: Wie ist das Buch in Europa aufgenommen worden? Haben Sie den Eindruck, dass europäische Leser durch die Lektüre des Buchs mehr Verständnis für Israel erlangen, dass sie besser verstehen, warum der Staat gegründet wurde, gegründet werden musste?

Oz: Vor allem in Frankreich und Deutschland, aber

auch in Italien, England und Spanien haben die Leser auf mehreren Ebenen reagiert, auch sehr stark auf der historischen Ebene. 'Wir haben ja gar nicht gewusst, dass es so gewesen ist, das eröffnet uns eine ganz neue Perspektive'. Oder 'Ja, wir haben das schon immer gewusst, aber es wurde uns niemals in diesem Kontext gezeigt'. Ich glaube, dass das Buch jungen Lesern aus ganz verschiedenen Ländern und Kulturen ein bestimmtes Fenster öffnet, durch das sie bis ins kleinste Detail in eine Welt blicken können, die es nicht mehr gibt oder die sich völlig verändert hat. Ob sie Israel deswegen mit mehr Verständnis, mit Neugierde oder selbst Feindseligkeit gegenüber stehen, das weiss ich nicht. Das ist wohl von Leser zu Leser verschieden. Mein Buch nimmt den Leser einfach auf eine Reise mit, die man bei keiner Reiseagentur buchen kann. Es ist eine Reise in das sehr persönliche Leben anderer Menschen, in deren Küchen, Kinderzimmer und selbst in die Schlafzimmer.

B: Herr Oz, ich möchte nun gern noch über die Gegenwart und die Zukunft Israels sprechen. Besteht Ihrer Ansicht nach die Gefahr, dass auch die guten Absichten der israelischen Staatsgründer in Finsternis enden werden? Yoram Kaniuk, mit dem ich vor einigen Tagen sprach, glaubt nicht mehr, dass Israel eine Zukunft hat.

Oz: Ich verstehe Kaniuks Angst und Trauer. Aber ich glaube nicht, dass Israel heute einer existenziellen Bedrohung gegenübersteht, wie es in seinen Anfangsjahren der Fall war. Es gibt eine existenzielle Gefahr, aber sie ist universaler Art, wie etwa eine weltweite Nuklearkatastrophe.

B: Was glauben Sie, woran es liegt, dass man in Europa sehr einseitig für die palästinensische Seite Partei ergreift?

Oz: Das ist eine komplizierte Frage. Es gibt mehrere Gründe für diese Haltung. Eine Ursache ist die Kritik an den letzten israelischen Regierungen und an der andauernden israelischen Besetzung der Gebiete. Diese sehr legitime Kritik an Israel wird in Europa allerdings sehr oft von der völligen Unfähigkeit begleitet, zwischen der israelischen Zivilgesellschaft, dem israelischen Volk und etwa der Sharon-Regierung zu unterscheiden. Das Ergebnis ist etwa, dass Israel in den Medien systematisch als eine Horde hysterischer, fanatischer Siedler und grausamer Soldaten präsentiert wird. Dies liegt nun

nicht etwa daran, dass die Medien antisemitisch wären, es ist einfach so, dass sie vor allem auf Katastrophen fixiert sind. Für die Medien ist es schlicht attraktiver über Fanatismus und Gewalt zu berichten, als beispielsweise eine Gruppe von Israelis und Palästinensern zu zeigen, die zusammen sitzen und miteinander diskutieren.

Schließlich gibt es in vielen Teilen Europas natürlich eine Welle des sehr emotionalen Antiamerikanismus. Und wenn die USA der Teufel sind, dann ist Israel Rosemarys Baby. Und dies hängt wiederum mit sehr alten Klischees zusammen, etwa mit der Vorstellung, dass die Juden die Wall Street und deswegen Amerika und somit die Welt beherrschen, dass sie überall Kriege anzetteln, um sich zu bereichern. Diese Vorstellung hat sowohl in der kommunistischen wie der faschistischen Ideologie ihre Wurzeln. Ich möchte keinesfalls behaupten, dass jeder europäische Kritiker ein Antisemit ist. Überhaupt nicht. Das Problem ist vielmehr sehr, sehr vielschichtig.

Und dann gibt es eine ganze Reihe sehr idealistischer Europäer, die dazu neigen in puncto Israel einen Doppelstandard anzulegen. Diese Leute kommen zu mir, und sagen, 'also, was erwarten Sie eigentlich von den Palästinensern, die haben doch so viel erlitten, die sind ein unterdrücktes Volk, kein Wunder, dass sie gewalttätig sind'. Und im selben Atemzug wird mir gesagt, dass die Juden so viel erlitten hätten und so sehr unterdrückt worden seien, dass es wirklich unverständlich sei, wenn sie nach all diesen Erfahrungen mit Gewalt reagieren. Nun, so kommt der Begriff des doppelten Standards wirklich in sehr schlechten Ruf.

Hinzu tritt dann noch diese völlig kitschige und sentimentale Haltung gegenüber der Dritten Welt, die in den europäischen Schuldgefühlen wegen des Kolonialismus wurzeln. Right or wrong, es ist die Dritte Welt, auf ihrer Seite will man stehen. Und Israel wird nicht als der Dritten Welt zugehörig betrachtet. Allgemein wird gesagt, dass die Juden unter den Nazis gelitten haben und die Palästinenser deswegen unter den Israelis Ungerechtigkeit erdulden müssen. Die Leute vergessen aber, dass fast eine Millionen Juden aus den arabischen und islamischen Ländern brutal vertrieben wurden. Nur ihre nackte Haut konnten diese Flüchtlinge retten. Immer wieder wird ein ernsthafter Idealismus, eine legitime Kritik an Israels Politik und ein gewisses Sentiment für die Dritte Welt gleichzeitig von uralten Klischees genährt.

Wir wünschen allen unseren
Leserinnen und Lesern fröhliche,
erholsame Festzeiten und
ein glückliches und gesundes
neues Jahr 2005.

B: Wie kommt es dann aber, dass sich das Engagement dieser Idealisten in erster Linie auf den Nahostkonflikt konzentriert und andere Krisengebiete relativ wenig Beachtung finden?

Oz: Nun, es ist trendy, weil vergleichsweise einfach über den Nahostkonflikt zu berichten. Man kann beinahe ohne jedes Risiko über die israelische Besetzung der palästinensischen Gebiete berichten. Wenn Du den Genozid in Dafur covern willst, dann hast Du es eben nicht so gemütlich wie im American Colony Hotel in Jerusalem, wohin man sich aus Gaza Videocassetten bringen lässt, die man dann senden kann. Aber dies ist die zynischste Ebene, es gibt da noch eine andere, tiefere: Israel hat im Ausland immer sehr hohe und letztlich sehr unrealistische Erwartungen hervorgerufen. Selbst einige der Gründungsväter Israels haben erwartet, dass sich der jüdische Staat eine Medaille im moralischen Hochsprung sichern könne, dass er der

wundervollste, vollkommenste Staat der Welt werden würde. Israel konnte und kann diesen Erwartungen nicht gerecht werden. Von anderen erwartet man viel weniger, etwa von den Russen oder den Tschetschenen, da setzt man ein gewisses Mass an Brutalität als selbstverständlich voraus. Und es gibt dies unterschwellige Bedürfnis nach Appeasement. Die Hoffnung, dass wenn man den arabischen und islamischen Gegnern Israels nicht im Wege steht, man selbst von diesen Militanten verschont bleiben wird.

In Europa ist ein Prozess der ideologischen Delegitimierung Israels im Gange, aber dies stellt keine existenzielle Gefahr dar. Wenn Europa entscheiden sollte, dass Israel es nicht verdient hat zu bestehen, dann wäre das natürlich bedauerlich, doch keine Gefahr für Israels Existenz. Die Tage sind vorbei, da unser Leben in Gefahr ist, weil man uns nicht liebt.

Stenograph finsterner Zeiten

Christian Buckard über die gelebte Zeitgenossenschaft des Arthur Koestler

Rainer Wenzel

Diejenigen, denen zu Arthur Koestler etwas einfällt, werden zumeist an den Renegaten Koestler denken, den Autor von *Sonnenfinsternis* (1940), jenen Roman, der den Mechanismus der Schauprozesse und der Herrschaft Stalins bloßlegte, den militanten Antikommunisten, der 1950 auf dem Berliner *Kongreß für kulturelle Freiheit* um so glaubwürdiger als Repräsentant der „freien Welt“ auftreten konnte, als er selbst einmal die Hoffnung auf eine Selbstbefreiung der Menschheit im Kommunismus geteilt hatte. 1931 war Koestler der KPD beigetreten, anscheinend weniger aus Empörung über soziales Unrecht als bezwungen von der Konsequenz der marxistisch-leninistischen Lehre, ihrem Anspruch auf wissenschaftliche Erkenntnis der Geschichte und rationale Planung der Zukunft. Schon eine 1932/33 unternommene Reise durch die Sowjetunion wirkte auf den hellwachen jungen Journalisten, der sich nicht leicht etwas vormachen ließ, ernüchternd. Es dauerte noch fünf Jahre, bis Koestler 1938

mit der Partei brach, nachdem ein Funktionär von ihm verlangt hatte, die spanischen Trotzlisten als Agenten Francos zu denunzieren. Zwei Jahre zuvor hatte der linksengagierte Journalist aus dem spanischen Bürgerkrieg berichtet, war von den Faschisten verhaftet und zum Tod verurteilt worden. Prominente Fürsprecher drängten die britische Regierung zu einer Intervention, dank der Koestler frei kam. Seine Erfahrungen im Bürgerkrieg und in der Todeszelle von Sevilla verarbeitete er in seinem *Spanischen Testament*. Dass Koestler jedoch nicht gerecht wird, wer ihn auf seine zeitweise Parteinahme für das sowjetische Experiment und sein antikommunistisches Engagement reduziert, läßt sich nun in einer Biographie nachlesen, die Christian Buckard rechtzeitig zur hundertsten Wiederkehr von Koestlers Geburtstag vorgelegt hat.

Der 1905 in Budapest geborene Arthur Koestler wuchs in einer mittelständischen, weitgehend assimilierten jüdischen Familie auf. Während für den



Christian Buckard:
Arthur Koestler. Ein extremes
Leben. 1905–1983, München:
C.H. Beck 2004, 416 Seiten.
26,90 Euro.
ISBN 3-406-52177-0

zwei Jahre jüngeren, im chassidischen Milieu einer galizischen Kleinstadt großgewordenen Isaac Deutscher der Verzehr eines Schinkenbrot ein schauer- voll zelebriertes Sakrileg war, für das der Vierzehn- jährige von einem Lehrling seines Vaters mit aner- kennendem Schulterklopfen belohnt wurde, erhielt der kleine Arthur von seinem Großvater, der dem Enkel bei ihren gemeinsamen Spaziergängen ein Schinkenbrot zu spendieren pflegte, auf die Frage, warum er sich nicht auch eines gönne, die Antwort: „Wenn ich Schinken äße, wäre es ein Unrecht, aber wenn du ihn isst, ist es keins. Ich bin in diesem Vor- urteil erzogen worden.“ (S. 14) Jüdisch zu sein, war im Hause Koestler eine selbstverständliche Gege- benheit, über die man nicht viele Worte verlor. Dass andere das ganz anders sahen, wurde Arthur 1919 klar, als die Familie vor dem antisemitischen Terror der ungarischen Faschisten nach Österreich floh: „Zum ersten Mal in seinem Leben hatte Koestler aus Angst vor einem mörderischen Antisemitismus die Flucht ergreifen müssen. Dabei, so musste er er- kennen, spielte es offenbar gar keine Rolle, dass er sich in erster Linie als Ungar und dann erst als Jude fühlte, dass ihm die Zugehörigkeit zur jüdischen Religionsgemeinschaft eine Nebensache war: Be- droht war er unabhängig davon, was er fühlte, tat oder dachte.“ (S. 23f.) Die Erfahrung dieser Aus- stoßung, so macht Buckard klar, hinterließ eine Wunde, die sich nie wirklich schließen sollte. Koest- ler blieb, ob freiwillig oder unfreiwillig, Emigrant.

Sich aus dem Streit der Welt halten und die kur- ze Zeit ohne Furcht verbringen, auch ohne Gewalt auskommen, all das konnte und wollte er nicht. Koestlers lebenslanges politisches Engagement be- ginnt 1922 in Wien mit dem Beitritt zu einer schla- genden zionistischen Studentenverbindung. In die- sen Jahren früher Rebellion machte er sich ein jüdi- sches Selbstverständnis zu eigen, das die Diaspora radikal negierte und die traditionsgebundene Le- bensweise ostjüdischer Prägung ebenso aggressiv ablehnte wie den assimilierten Lebensstil westeuro- päischer jüdischen Bürger. Die Suche nach den „neuen Juden“ führte ihn an die Seite Vladimir Ja- botinskys und machte ihn zum Parteigänger der von diesem angeführten Revisionisten. Dass man in diesen Kreisen willens war, rabiat mit der jüdischen Tradition zu brechen, veranschaulicht die Forde- rung, das hebräische Alphabet zu latinisieren, wo- bei anzumerken ist, dass Koestler ein Erbe aus- schlug, über das er nicht gerade viel wußte. 1926

machte sich der junge Zionist, der dazu aufgerufen hatte, den Bankrott der Galutexistenz zum Beginn eines neuen Lebens zu machen und „neue Werte“ zu schaffen, auf den Weg nach Palästina. Er ver- suchte sich als Orangen erntender Pionier im Kib- buz *Chefzibah*, musste aber erkennen, dass er für ein solches entbehrungsreiches Leben nicht ge- schaffen war. Insgeheim verfolgte der durch und durch urbane Koestler ohnehin das Ziel, ein schriftstellernder Globetrotter zu werden. Nach einem prekären als Hungerleider verbrachten Jahr wurde Koestler Nahost-Korrespondent des Ull- stein-Nachrichtendienstes, eine Arbeit, bei der er sich für die zionistisch-revisionistische Sache nützlich machen konnte. Einem Freund erklärte er in diesen Jahren: „Wir müssen ein Volk werden mit Staat, Fahnen, Gesandten, Taschendieben, Huren, ein Herrenvolk mit Muskeln.“ (S. 91) Seiner nur schwer bezähmbaren Lust an überspitzten Formu- lierungen und so provokativen wie extremen For- derungen sollte er sein Leben lang ebenso nachge- ben wie einem Hang zur Rechthaberei. Er verfaßte, wie Buckard sagt, kaum einen Text, den er nicht in den Dienst einer Sache gestellt hätte, und seine propagandistische Begabung erhielt ihren Fein- schliff, als er in den 30er Jahren in Paris mit Willi Münzenberg zusammenarbeitete. Er verfolgte Ziele und hatte politische Gegner, die er bekämpfte. Das arglose Wort musste ihm töricht erscheinen. Nicht allein, dass er die Hoffnungen wie die nicht minder großen Enttäuschungen und Ängste des 20. Jahr- hunderts teilte, er war als geistesgegenwärtiger Zeuge und eingreifender Akteur zugegen, setzte sein Leben ein, entrann und – stenographierte mit.

Auch Koestler durchlebte Zeiten, in denen er öfter als die Schuhe die Länder wechselte. Nach- dem er drei lange Monate am Fuße der Pyrenäen im Lager Le Vernet interniert gewesen war, wurde er dank der Hilfe von Freunden aus der Haft ent- lassen. Die Stationen seiner Flucht vor den vor- rückenden deutschen Truppen waren Paris, Limo- ges, Bayonne, Marseille, Casablanca, Lissabon, Bristol. Als er auf der Flucht durch Frankreich er- fuhr, dass sein Mentor Jabotinsky in New York ge- storben war, notierte er in sein Tagebuch: „Ein großartiger Freund weniger – es sind nicht viele von ihnen übrig, die noch unverletzt und in Frei- heit sind.“ (S. 177) *Noch* unverletzt und in Freiheit. 1941 erreichten Koestler erste Nachrichten über die Deportationen nach Polen, 1942 war es ihm zur

Gewißheit geworden, dass die Deutschen einen organisierten Massenmord an den europäischen Juden verübten. Er entwarf einen Rettungsplan für die Juden in den von den Deutschen besetzten Ländern und zählte zu den ersten, die der Welt klarzumachen versuchten, was in den Lagern geschah. Verzweifelt über den Unglauben und die Teilnahmslosigkeit, mit denen Berichte über die Vernichtung aufgenommen wurden, schrieb er 1944 in einem Artikel: „Bis jetzt sind drei Millionen gestorben. Es ist der größte uns überlieferte Massenmord der Geschichte; und es geht täglich, stündlich weiter; ... Wir sind unfähig, den ganzen Prozess mit unserem Bewusstsein wahrzunehmen.“ (S. 192) Ihn quälte der Gedanke, zufällig verschont und im Londoner Exil in relativer Sicherheit zu sein, während Freunde und Verwandte nicht entrinnen konnten. Noch 1976 sollte er mit *Der dreizehnte Stamm* einen beinahe rührend hilflosen Versuch unternehmen, den Antisemiten das Objekt ihres Hasses zu nehmen. Die osteuropäischen Juden, bemühte er sich nachzuweisen, stammen von den konvertierten Khasaren ab und seien also gar nicht semitischer Herkunft.

1945 traf Koestler in Palästina ein, um für seinen zionistischen Roman *Diebe in der Nacht* zu recherchieren. Zugleich versuchte er zwischen seinen alten revisionistischen Gefährten, die inzwischen in *Lechi* und *Irgun* militärisch organisiert waren und einen Untergrundkrieg gegen die britische Mandatsmacht führten, und der *Haganah* zu vermitteln. Das Kapitel über die Entstehung des jüdischen Staates ist Buckard besonders gut gelungen. Er skizziert kenntnisreich die inneren Auseinandersetzungen der zionistischen Bewegung, die erbittert und auch gewaltsam ausgetragen wurden. Dem Buch kommt es durchaus zugute, dass sein Autor sich nicht scheut, Partei für den jüdischen Staat zu ergreifen. Zugleich kann man die Schilderung der gewaltsamen Auseinandersetzungen, die die Staatsgründung begleiteten, als Kommentar zum aktuellen israelisch-palästinensischen Konflikt lesen, wobei Parallelen wie Differenzen ins Auge stechen. Auf jeden Fall ist dem Buch eine hebräische Übersetzung zu wünschen. „Wenn es je ein Kollektiv gab, von dem Koestler nicht als Out-, sondern als Insider akzeptiert werden wollte“, resümiert Buckard, „dann war dies die jüdische Gemeinschaft in Palästina bzw. Israel.“ Er sieht in Koestlers Zionismus die einzige Konstante seines politischen Engagements,



und wer diese Biographie gelesen hat, wird kaum umhin können, diesem unerwarteten Urteil zuzustimmen.

Zeit lebenslang schwankte Koestler zwischen trotziger Selbstbehauptung und der Sehnsucht, einem Kollektiv nicht nur anzugehören, sondern sich darin zu verlieren und, wie er es sah, zu überschreiten, eine Sehnsucht, die nur in den seltenen Momenten gestillt wurde, in denen ihn das „ozeanische Gefühl“ überschwemmte. Der von Koestler früh gelesene und bewunderte (und 1938 interviewte) Sigmund Freud hatte es kühl als Regression der Psyche in einen Zustand, in dem die bereits erreichte Anerkennung der Geschiedenheit von Ich und Außenwelt aufgehoben ist, analysiert, Koestler war hingegen davon überzeugt, dass diese Erfahrung keine bloße Illusion war und ihn in der spanischen Todeszelle vor dem Wahnsinn bewahrt hatte. Die Antworten der Psychoanalyse befand Koestler anscheinend für ungenügend, jedenfalls war es in seinen späteren Jahren sein Ehrgeiz, aus der Parapsychologie eine anerkannte Wissenschaft zu machen. Im Alter lag ihm, der als junger Redakteur die Leser der *Vossischen Zeitung* mit naturwissenschaftlichen Feuilletons beeindruckt hatte, daran, als Wissenschaftler wahrgenommen und anerkannt zu werden. Auch diesem Teil des Oeuvres widmet Buckard einige Seiten, ohne sich damit allzu lange aufzuhalten. Es scheint als sei Koestlers wissenschaftlichen Studien ein ähnliches Schicksal wie der von seinem Vater in Budapest produzierten „radioaktiven Seife“ beschieden: zu ihrer Zeit ein Renner fragt heute kaum noch einer danach.

Die Versuchung, sich, wie es nicht selten geschieht, für entsagungsreiche biographische Recherchen mit Häme oder Entrüstung zu rächen, hat Buckard anscheinend nicht verspürt, jedenfalls gibt er ihr an keiner Stelle nach. Es gelingt ihm, eine ironische Distanz zu Koestler zu wahren und ihm zugleich unverbrüchlich die Treue zu halten. Er läßt ihn zu Wort kommen, weiß aber auch, Unsinn kenntnisreich zurechtzurücken. Wenn Koestler den Politikern des jungen Staates Israel mangelndes De-

mokratiebewußtsein attestiert und dafür ihre Befangenheit in der Mentalität der osteuropäischen Diaspora verantwortlich macht, kommentiert Buckard das mit den Worten: „Zwar hatte Koestler durchaus recht wenn er ... betonte, dass es eine 2000 Jahre währende „Unterbrechung“ gegeben habe, während der das jüdische Volk keine eigene Politik habe betreiben können ... Doch erforderte das nach dem jüdischen Gesetz geregelte Leben der ostjüdischen Gemeinden gerade deswegen ein hoch entwickeltes politisches und soziales Bewußtsein, weil man das Zusammenleben ohne staatlichen Zwangsapparat organisieren musste. In diesem engeren Sinne hatte sich in den Jahren des Exils durchaus eine politische Tradition entwickelt, wenn auch nicht im nationalen Rahmen.“ (S. 264)

Seinen Freunden und Lebensgefährtinnen machte Koestler es nicht leicht. Er konnte verletzend und bis zur Gewalttätigkeit grob sein. Klatschmäulern bietet sein Privatleben die stets willkommene Gelegenheit sich zu echauffieren, wovon sie denn auch Gebrauch gemacht haben. Buckard gelingt es auch auf diesem Terrain, seine Biographenpflicht zu erfüllen, ohne es an Dezenz fehlen zu lassen. Die Seiten über Koestlers letzte Jahre – er war unheilbar an Parkinson und Leukämie erkrankt – und den Suizid, mit dem er und seine Frau Cynthia

ihrem Leben 1983 ein Ende setzten, sind mit beispielhaftem Takt geschrieben.

Der unsentimentale und oft witzige Ton, den Buckard zu treffen weiß, und seine beiläufig eingestreuten Bemerkungen machen die Lektüre des hervorragend geschriebenen Buches zu einem Vergnügen. An einer Stelle schreibt er: „Es wird wohl ein Rätsel bleiben, warum Koestler der Ansicht war, es gebe Menschen, die es darauf anlegen, der jungen Generation in Deutschland ein Schuldgefühl einzupflanzen.“ Eine Bemerkung, die natürlich genau deswegen nicht überflüssig, sondern gepfeffert ist, weil hierzulande nicht wenige Koestlers „abstruse Vermutung“ teilen. Wer die Quellennachweise in den Anmerkungen liest, bemerkt, dass jahrelange intensive Arbeit in der biographischen Studie steckt. Buckard hat in Israel, England und Deutschland mit Zeitzeugen gesprochen und in den Archiven eine Fülle von bislang unberücksichtigten Dokumenten aufgefunden gemacht. Kurz: Wenn Sie im Begriff sind, eine Biographie zu schreiben, lesen Sie Buckards *Koestler*. Der weiß, wie man das macht. Wenn Sie etwas über das vergangene Jahrhundert und einen seiner maßgeblichen engagierten Intellektuellen lernen und sich dabei intelligent unterhalten und an gutem Deutsch erfreuen wollen, schaffen Sie sich dieses Buch an.

Dreiklang

Musik-CDs zum Jahresausklang

Beata Mache

In der Reihe Edition Wladyslaw Szpilman hat Sony Classical eine weitere CD herausgebracht. Erstmals lernt der interessierte Hörer Werke des durch die Verfilmung seiner Lebensgeschichte (Roman Polanski) bekannt gewordenen Pianisten und Komponisten Wladyslaw Szpilman kennen. Sein Oeuvre, abgesehen von den in Polen sehr populären Songs, ist zwar nicht besonders umfangreich, dafür aber um so vielfältiger. Die CD präsentiert seine Werke für Klavier und Orchester: Concertino, Klaviersuite, Walzer, Mazurka, Ballettszene, drei Volksliedsuiten und eine Introduction zu einem Film. Es spielen die sehr erfolgreiche Pianistin Ewa Kupiec und das Rundfunk-Sinfonieorchester

Berlin unter Leitung von John Axelrod.

Der 1911 geborene Komponist studierte in Warschau und Berlin, ohne dass seine Werke zeitgenössisch gebunden wären. Im Geleitwort zur Gesamtedition schreibt Krystian Zimerman: „Er komponierte Musik, um sich auszudrücken, ohne darüber nachzudenken, ob er sich damit einer Richtung anschloß oder ob seine Aussagen auf dem Markt Karriere machte. Die Musik diente ihm eher als Ausdruck der Freude am Dasein und nicht als Möglichkeit zur Anwendung erlernter Techniken.“ Gerade diese Freude eines Menschen, dessen Lebensweg so leidvoll war, zeigt die unerschütterliche Kraft der Kunst die seltene Stärke und Haltung des

„On wings of Jewish songs“ bringt Kompositionen von Joseph Achron (1886–1943), Joel Engel (1868–1927), Michail Gnesin (1883–1951), Alexander Krejn (1883–1951), Pesach Lvov (1880–1913), Moshe Milner (1886–1953), Solomon Rosowsky (1878–1962), Lazare Saminsky (1882–1959) und Alexander Weprik (1899–1958).

Künstlers. Das Booklet gibt verständlicher Verwunderung Ausdruck, wenn es dort heißt: „Szpilman's erhaltene Orchester-Kompositionen haben in ihrem biographischen Zusammenhang etwas Verstörendes, denn die Heiterkeit und Lebensfreude, die in ihnen zum Ausdruck kommen, widerspricht dem vehement, was wir im Zusammenhang mit dem Holocaust an Musik zu hören, ja zuzulassen gewohnt sind“. Szpilman's Werke sind undogmatisch, stilistisch vielfältig; in ihnen hören wir Mehrdeutigkeit, Zitate und ironische Brechung. Abwechslungsreich und kurzweilig wechselt die Musik mühelos zwischen den Traditionen von zeitgenössischer Moderne, Jazz und Unterhaltung. Sie nimmt bewusst Einflüsse von Debussy, Strawinsky und Chopin, aber auch Gershwin auf. Szpilman schrieb sie eben nicht für ferne Zeit oder abstrakte Hörer, sondern für seine Zeit, für den Augenblick wohl, aber für den Goethe'schen.

Aufmerksamkeit verdient Hänssler Classic für die in Zusammenarbeit mit dem Südwestrundfunk (SWR) vorbereitete Veröffentlichung der Werke der Musiker der Neuen Jüdischen Schule. Die in Petersburg und Moskau arbeitenden Komponisten entwickelten in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts einen eigenständigen Stil in der Kunstmusik, der sowohl Elemente der traditionellen jüdischen Musik aufnimmt als sich auch von der Moderne beeinflussen lässt. Jascha Nemtsov und Beate Schröder-Nauenburg recherchierten in Russland, Israel und Deutschland, um die seit Jahrzehnten verschollenen Werke dem Publikum wieder präsentieren zu können. Dank ihrer Bemühungen konnten in der Reihe *Neue jüdische Musik* zwei CDs, jeweils mit umfangreichen und informativen Beiheften, erscheinen: *On wings of Jewish songs. Music from the New Jewish School* und *Jewish songs without words*.

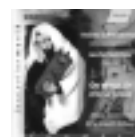
Jewish songs without words bringt Kompositionen für Klavier und Klarinette, die von Jascha Nemtsov und Wolfgang Meyer hervorragend gespielt werden. Im Mittelpunkt stehen Ersteinspielungen der Kompositionen von Grigori Krejn (1879–1957), dessen Werke zu größten Teilen immer noch als Autographe in Moskauer Archiven verbleiben, obwohl der bekannte russische Musikkritiker Leonid Sabanejew sich schon 1960 lobend

geäußert hatte über seine „seltsam geisterhaften Harmonien, die mal hypnotisieren, mal auf eine unheimliche Weise erfreuen“. Grigori Krejn, Schüler von Max Reger, gehörte zu den kompromisslosesten Erneuerern der russischen Musik. Sein Sohn Julian Krejn (1913–1996) erregte mit seinen Kompositionen schon als Dreizehnjähriger Aufsehen. Auch die auf der CD gebrachten *Drei hebräischen Gesänge ohne Worte*, die seine künstlerische Eigenständigkeit bereits hörbar werden lassen, schrieb er als Jugendlicher. Weiter finden wir auf der CD Lieder von Israel Brandmann (1901–1992), Grzegorz Fitelberg (1879–1953), Boris Levenson (1884–1947) und Jakov Weinberg (1879–1956). Diese Kompositionen sind im Gegensatz zu den Liedern von Grigori und Julian Krejn stark folkloristisch geprägt. So präsentiert die CD mit anspruchsvollen Kunstliedern, aber auch traditionellen Melodien die ganze Breite der ästhetischen Positionen von Komponisten der Neuen Jüdischen Schule. Ungeduldig warten wir auf weitere Einspielungen unbekannter Kompositionen von Grigori und Julian Krejn und ihren Mitstreitern.

On wings of Jewish songs. Music from the New Jewish School versammelt Lieder von Komponisten, die vor der Russischen Revolution Mitglieder der Petersburger Gesellschaft für jüdische Volksmusik waren und in ihren Werken Elemente aus Folklore und Synagogenmusik verarbeiteten. Das Programm oszilliert deshalb zwischen Volks- und Kunstlied, mit Texten in Jiddisch, Hebräisch, Deutsch, Ladino und Englisch. Es sind bekannte Texte von Liebes-, Trauer- und Wiegenliedern, aber auch von Gedichten, die die neue sozialistische Gesellschaft lobpreisen. Übersetzungen ins Deutsche und ins Englische findet sich im Booklet. Zurückhaltend begleitet Jascha Nemtsov am Klavier die Mezzosopranistin Helene Schneiderman. Dass eine Opernsängerin den Gesangspart übernimmt, unterstreicht den Kunstcharakter der Stücke; bei den traditionellen Liedern mag dies aber auf Klezmermusik gewohnte Hörer zunächst befremdlich wirken. Die Publikumserwartungen zu frustrieren ist aber ein lobenswerter Versuch, der so häufig zu beklagenden Sentimentalität und Trivialität zu entkommen und stattdessen die Vielfalt jüdischer Musik und die Einzigartigkeit der Kompositionen aus der Neuen Jüdischen Schule zu unterstreichen.



Wladyslaw Szpilman (1911–2000). Works for Piano and Orchestra. Ewa Kupiec, RSO Berlin unter John Axelrod. Sony 2004, SK93516



On wings of Jewish songs. Music from the New Jewish School. Helene Schneiderman, Mezzosopran und Jascha Nemtsov, Klavier. Hänssler Classic, 2002, D-71087



Jewish songs without words. Wolfgang Meyer, Klarinette und Jascha Nemtsov, Klavier. Hänssler Classic, 2003, D-76530

Oum Kalthoum in Israel

Zum 30. Todestag der ägyptischen Sängerin am 3. Februar 2005

Wolfgang Treue

Auch dreißig Jahre nach ihrem Tod vergeht kein Tag, an dem nicht in jedem arabischen Rundfunksender die Stimme von Oum Kalthoum zu hören ist, die seit langem als „Mutter der arabischen Musik“ in die Geschichte eingegangen ist. Ihr Name gilt zurecht als Inbegriff der arabischen Klassik, einer Musikrichtung, die an Alter zwar nicht mit der Wiener Klassik konkurrieren kann, weshalb man sie im europäischen Kontext treffender als „klassische Moderne“ bezeichnen könnte, die aber ihren klassischen Charakter sowohl ihrer fortdauernden Aktualität als auch der Verbindung zu älteren Musiktraditionen verdankt. Maßgeblich an der Entwicklung dieses Stils, der sich in seiner aktuellen Form um die Mitte des 20. Jahrhunderts ausbildete, waren neben der großen ägyptischen Diva auch andere Musiker beteiligt, so der bedeutende Sänger und Komponist Mohammed Abdul-Wahab, der auch die Musik zu mehreren ihrer späten Hauptwerke schuf, oder der unvergessene libanesische „chanteur triste“ Farid al Atrache. Andere Künstler einer jüngeren Generation setzten diese Tradition fort und entwickelten sie mit eigener Akzentsetzung weiter, wie etwa Abdel Halim Hafez, Mayada el-Hennawy und – vor allen anderen – Warda „El Djazairia“ (die Algerierin), die nach dem Tod von Oum Kalthoum als ihre nahezu unbestrittene Nachfolgerin galt, was sie jedoch mit Blick auf ihre künstlerische Eigenständigkeit energisch zurückwies, und deren spektakulärste Werke zum Teil ebenfalls von Mohammed Abdul-Wahab stammen.

Einen Teil ihres durchschlagenden Erfolgs verdankt diese Musik in ihren Anfängen dem etwa zeitgleich erfolgenden Durchbruch der modernen Massenmedien Film, Funk und Fernsehen in den arabischen Ländern, die eine bis dahin unvorstellbare direkte Verbindung zwischen den Metropolen Beirut, Damaskus oder Kairo und dem überwiegend agrarischen Hinterland schufen und ihre Klänge und Bilder bis in die abgelegensten Dörfer übertrugen. Mohammed Abdul-Wahab und Farid al Atrache erlangten ihre Bekanntheit nicht zuletzt als Filmstars und Komponisten von Filmmusik, Oum Kalthoum hatte auf dem Höhepunkt ihres Ruhms

ihre eigene regelmäßige Sendung im ägyptischen Rundfunk.

Zugleich mit dieser starken medialen Präsenz war es jedoch gerade auch die Unmittelbarkeit der Konzertsituation, die Improvisation auf höchstem Niveau im Dialog mit dem Publikum, die zu einem charakteristischen Merkmal der arabischen Klassik wurde und dazu führte, daß die Aufführungsdauer der großen epischen Werke von Oum Kalthoum, Abdel Halim Hafez und Warda – die zumeist live aufgezeichnet wurden – häufig eine Stunde und mehr erreichte. Die Komponisten vieler dieser Stücke sind Mohammed Abdul-Wahab und Baligh Hamdi; die Texte stammen von Dichtern, die sich bewußt im Spannungsfeld von klassischer lyrischer Tradition und Moderne bewegten. Dasselbe gilt für die Kompositionen und Arrangements, die Elemente traditioneller arabischer mit moderner europäischer Musik kombinierten, wobei sie die Möglichkeiten elektrischer und elektronischer Instrumente wie E-Gitarre und Synthesizer gelegentlich in einem Maße ausschöpften, das manchem postmodernen Hörer gar zu sehr als spezifische Ausdruckform der 60er und 70er Jahre erscheinen mag und so das klassische Potential zumindest beim ersten Anhören leicht überdecken kann.

Diese Erkenntnis hat in den letzten Jahren einen interessanten und innovativen musikalischen Impuls bewirkt, der darauf hinzielt, die Werke von Oum Kalthoum unter Beibehaltung ihres ursprünglichen Ausdrucks, aber mit Ersetzung elektronischer durch traditionelle orientalische Instrumente und einem entsprechend veränderten Ensemble, neu zu einzuspielen und so in doppelter Weise – sowohl durch die Re-Interpretation als durch die Wahl der Instrumente – ihren klassischen Charakter manifestiert.

Zwei dieser Aufnahmen stammen aus Israel, einem Land, das sich seit jeher schwer tut, eine kulturelle Identität zwischen Orient und Okzident zu finden, wobei der Antagonismus zu den arabischen Nachbarn häufig auch zu einer Distanz gegenüber deren Kultur führt, während die Zahl der Israelis orientalischer Herkunft zugleich stetig wächst. Die

Sängerinnen, von denen hier die Rede ist, entstammen beide diesem orientalischen Bevölkerungsanteil – ebenso die bekannte, aus einer marrokanisch-jüdischen Familie gebürtige Popdiva Zehava Ben wie die junge Palästinenserin Lubna Salame. Gemeinsam ist ihnen darüber hinaus, dass sie ihre Interpretationen von Werken Oum Kalthoums erstmals im Rahmen von Veranstaltungen vortrugen, die der Verständigung zwischen den Ethnien gewidmet waren, den Friedensfestivals von Jaffa 1996 und Tel Aviv 2003.

Zum musikalischen Vergleich soll zudem noch eine weitere Neuinterpretation aus Ägypten herangezogen werden, das Projekt „Umm Kalthum 7000“ des renommierten Percussionisten Mahmoud Fadl mit der nubischen Sängerin Salva Abu Greisha und weiteren Musikern der Kairoer Musikhochschule, das zum 25. Todestag der Diva auf CD erschien. Die Aufnahme von Lubna Salame mit dem Nazareth Orchestra ist dagegen ihrem 100. Geburtstag gewidmet, während die von Zehava Ben, begleitet vom arabischen Orchester Haifa, auf einen solchen Jubiläumsbezug verzichtet und – nach einem der großen Erfolge Oum Kalthoums, der auch im Mittelpunkt der Einspielung steht – den Titel *Enta Oumri* („Du bist mein Leben“) trägt. Dasselbe Stück, das in seiner Originalfassung etwa eine Stunde dauert und von Ben in einer halbstündigen Fassung wiedergegeben wird, findet sich in noch stärker verkürzter Form auch auf den beiden anderen CDs. Die fast durchgängig praktizierte Kürzung oder ausschnitthafte Wiedergabe der Stücke erscheint im übrigen durchaus legitim, da auch die Diva selbst ihre Werke in unterschiedlicher Ausführlichkeit präsentierte, doch birgt sie zugleich die Gefahr der Aneinanderreihung besonders publikumswirksamer Passagen mit ähnlichem Charakter unter Verzicht auf dramatische und emotionale Höhepunkte. Besonders die Aufnahme von Zehava Ben erschöpft sich trotz hoher Qualität der Ausführenden allzu oft in reiner Rhythmik, was teilweise ein Entgegenkommen an das Live-Publikum darstellen mag, dessen eifriges Mitklatschen auch den Hörer leicht negativ beeinflussen kann. Die größte Dynamik entfaltet zweifellos das Kairoer Ensemble, wofür nicht zuletzt das musikalische Profil seines Leiters verantwortlich ist, während die Aufnahme des Nazareth Orchestra mit seiner Sängerin Lubna Salame sich durch die differenzierteste Interpretation und die durchdachtste Abfolge der Stü-

cke auszeichnet, in der emotionale Gesangspassagen mit instrumentalen Elementen alternieren, frühe und späte Werke zu einem harmonischen Ganzen vereinigt werden. So folgt etwa auf das einleitende Orchestervorspiel zu *Alf Leila we Leila* mit dem von Oum Kalthoum bereits 1937 aufgenommenen *Ifra ya Qalbi* („Freu dich, mein Herz“) ein Stück mit liedhaftem Charakter und kurz darauf ein 17 Minuten langer Auszug aus dem Spätwerk *We Daret el Ayam* („Die Tage sind vergangen“) von 1970, der sich in seiner tragischen Gravität deutlich vom Original und auch von der Interpretation Abu Greishas abhebt, die allerdings nur die eingängigste Sequenz dieser großen Komposition Abdul-Wahabs als Auftakt präsentiert, danach aber auch weniger bekannte Werke wie etwa das vom selben Komponisten stammende *Aghadan Alkak* („Werde ich Dich morgen wiedersehen?“) zu Gehör bringt.

Alle drei Sängerinnen zeichnen sich durch eine souveräne Ausdruckskraft aus, die über jede zwanghafte Imitation erhaben ist. Ihre Stimmlage ist durchweg höher als die des Vorbilds, Lubna Salame wirkt gelegentlich sanfter, Zehava Ben etwas schriller, wogegen bei Salva Abu Greisha – trotz aller Unterschiede – am ehesten die erotische Sprödigkeit anklingt, die für die Stimme Oum Kalthoums charakteristisch ist.

Dank ihres künstlerischen Formats leisten die drei Einspielungen einen wichtigen Beitrag dazu, die Musik der großen Sängerin lebendig zu erhalten, sie einem erweiterten – d.h. auch europäischen – Interessentenkreis zugänglich zu machen und hoffentlich auch den ein oder anderen Hörer zu einer Auseinandersetzung mit dem Original anzuregen.



Zehava Ben, The Haifa Arab Orchestra, *Enta Oumri*. Tanta Music 1995



Mahmoud Fadl, featuring Salwa Abou Greisha, *Umm Kalthum 7000*. Piranha Musik 2000



Lubna Salame, The Nazareth Orchestra, *Oum Kolthoom – The Anniversary Tribute*. Magda Music 2003

Buchlese



Deutsch-jüdische Literatur der neunziger Jahre: die Generation nach der Shoah. Hrsg. von Sander L. Gilman und Hartmut Steinecke (Beihefte zur Zeitschrift für deutsche Philologie; 11). Berlin: Schmidt 2002. 272 Seiten. ISBN 3-503-06125-8 Euro 49,80

Die Beiträge des internationalen Symposiums im Literarischen Colloquium Berlin-Wannsee (2000) haben Sander L. Gilman und Hartmut Steinecke nun herausgeben können. Der Band thematisiert Grundtendenzen der neuen deutsch-jüdischen Literatur, bringt aber auch Werkanalysen ausgewählter Texte. Der einführende Beitrag von H. Steinecke „Deutsch-jüdische“ Literatur heute. Die Generation nach der Shoah rekapituliert die seit Mitte der achtziger Jahre geführte Diskussion über die begriffliche Auffassung dieses Phänomens. Die Wiederholung bekannter Argumente bringt naturgemäß keine neuen Erkenntnisse oder Vorschläge, und der Leser, der spätestens seit dem Erscheinen des *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur* (2000) die Auseinandersetzung um Begriffe für abgeschlossen hielt, fragt sich, wozu sie wieder belebt werden soll.

Eine gelungene Retrospektive auf die Entwicklung der deutsch-jüdischen Literatur nach 1945 legt Stephan Braese vor: *Überlieferungen. Zu einigen Deutschland-Erfahrungen jüdischer Autoren der ersten Generation*. Er kritisiert die bis in die 70er Jahre hinein andauernde „sprachpolitische Tilgung“ der Juden im bundesdeutschen Literaturdiskurs, insbesondere durch das Ignorieren der Jüdischkeit der Autoren. Eine vertane Chance auf einen deutsch-jüdischen Dialog über die NS-Epoche im Medium der Literatur, so Braeses Fazit.

Die Schreibstrategien junger Autoren beschreibt Andreas B. Kilcher in *Exterritorialitäten. Zur kulturellen Selbstreflexion der aktuellen deutsch-jüdischen Literatur*. Kilcher vermutet, dass die Autoren aus einer Randposition gegenüber der nicht-jüdischen Mehrheit schreiben und somit die Dissimilation der Juden in Deutschland unterstreichen. Sehr interessant ist sein Vergleich von Aussagen einzelner Autoren über ihre Beziehung zur deutschen Sprache und ihre Selbstwahrnehmung als entweder jüdische, deutsch-jüdische oder deutsche Schriftsteller.

Eine Analyse der unterschiedlichen ästhetischen Positionen der Schreibenden stellt Dagmar C.G. Lorenz in *Erinnerungen um die Jahrtausendwende. Vergangenheit und Identität bei jüdischen Autoren der Nachkriegsgeneration* vor. Auf die esoterischen und postmodernen Tendenzen der 80er Jahre folgte, so ihre Beobachtung, ein realistisches, polemisches, klare Positionen beziehendes Schreiben. Die Vielfalt der Perspektiven interpretiert sie als ein „Indiz für die wachsende Komplexität“ jüdischer

Standpunkte und Erfahrungen in deutschsprachigen Ländern.

Andere widmen sich den Texten von Robert Schindel, Barbara Honigmann, Esther Dischereit, Daniel Ganzfried und Maxim Biller; sie verbleiben meist im Rahmen gängiger Meinungen über diese Autoren. Überraschend aber ist der Text von Norbert Otto Eke „Was wollen Sie? Die Absolution?“ *Opfertraumata und Täterprojektionen bei Maxim Biller*. Eke interpretiert Billers Roman *Die Tochter* als einen Traktat über Schuld und Sühne, als ein mystisches Modell des Seelenaufstiegs, als den Versuch einer Theodizee. Am Ende wird Biller als der letzte Autor dargestellt, der nach einer neuen Verbindung zwischen Moral und Literatur sucht.

Neue Einsichten vermitteln schließlich auch die den empfehlenswerten Band abrundenden Beiträge zur jüdischen Kultur in der Schweiz, zum Vergleich der jüdischen Literatur in Frankreich und Deutschland und zur deutsch-jüdischen Literatur in Amerika.

Beata Mache

Die deutsche Version von „German Jews. A Dual Identity“ (1999) basiert auf den *Franz Rosenzweig Lectures in Jewish Thought and History*, Vorträge an der Yale University. Dem Buch wurden zwei Kapitel, der deutschen Ausgabe ein zusätzliches Nachwort angefügt: 137 Seiten mit sechs überschaubaren Kapiteln.

Der Konflikt, dem deutsche Juden seit der Aufklärung ausgesetzt waren, die Zerrissenheit zwischen jüdischer Identität und kultureller Loyalität ist bekannt. Mendes-Flohr erörtert, „wie [die deutschen Juden] diese Herausforderung verstanden haben“. Er beschreibt er das Engagement, mit dem sie sich an Bildung und Kultur beteiligten oder sie produzierten, um dem deutschen Bildungsbürgertum anzugehören. Dieses Phänomen, und dies ist symptomatisch für die Geschichte der Juden in Deutschland, führte natürlich nicht unbedingt zur vollständigen Anerkennung, sondern ließ auch negative Stimmen laut werden. Die Annahme, dass „dieses Bündnis mit den liberalen, gebildeten Schichten der deutschen Gesellschaft durch ihr gemeinsames Streben nach Bildung und Kultur besiegelt [sei]“ (S.23) und somit bürgerliche Gleichberechtigung erlangt werde, wurde immer wieder in Frage gestellt oder gar der Zerstörung ausgesetzt. Dieser Konflikt zwischen dem Bestreben anerkannt zu werden, ohne sich vollkommen assimilieren und

somit auflösen zu müssen oder aber die Wendung zu intensiver Religiosität, die aus dem Bedürfnis nach einer vollkommenen Identität resultiert, zieht sich durch nahezu die ganze jüngere jüdische Geschichte bis in die Gegenwart. Dies wird hier fast physisch spürbar.

Mit Zitaten aus Leben und Werk der Dichter und Denker von Heine bis Kafka, über Mendelssohn bis Rosenzweig und Buber, bis zu Cohen und Canetti, erhält der Leser einen Eindruck von immerwährenden, geradezu ontologische Auseinandersetzung mit Identität.

So entstand aus den Bemühungen zur Gleichberechtigung auch das „Trotzjudentum“ wie Theodor Herzl es nannte oder der negative Stolz. Negativ, weil sich diese „jüdische Selbstbejahung aus Trotz gegen die Antisemiten“ (S. 80) entwickelte.

Das Nachwort geht auf die posttraditionellen jüdischen Identitäten ein. Der Konflikt der Juden in der Moderne steht im Zeichen der Identitätsfrage nach der Säkularisierung und dem Holocaust. Wie definiert man sich als säkularer Jude? Ist nicht die „Schwächung der Religion das Problem der jüdischen Identität“? (S.123). Unvermeidlich, dass auch in Folge des Holocaust eine völlig neue Betrachtung und Konfigurierung des jüdischen Seins entstand. So war die Antwort des Philosophen Emil

Fackenheim auf die Shoa ein theologisiertes Trotzjudentum, welches den nationalsozialistischen Peinigern keine Genugtuung gönnen sollte. Doch auch ein derartiger kategorischer Aufruf, welcher an alle Überlebenden und deren Nachkommen gerichtet war, ist mit Problemen behaftet.

„Die Herausforderung“ liege aber darin, „den Mechanismus zu bestimmen, der es uns erlaubt, unsere verwirrende und chaotische Ansammlung von sich selbst vervielfältigenden Identitäten zu würdigen und zugleich ein Maß an jüdischer oder kulturspezifischer Kontinuität zur Verfügung zu stellen“ (S.134). Diesen Mechanismus findet Mendes-Flohr in Assmanns Begriff des „kulturellen Gedächtnis“, einer Form des Wissens, das „sich über Generationen akkumuliert hat und für eine bestimmte Gruppe spezifisch ist“. Kennzeichnend dafür sind das Bedürfnis nach Identität, welches die Mitglieder zu einer bestimmten Erinnerungskultur zieht und die unumstößliche Tatsache, dass das kulturelle Gedächtnis ständig neu konstruiert werden muss, da es sich der Gegenwart und ihren Veränderungen anpasst.

Der Kürze mancher Wiederholung und kleiner Mängel ungeachtet, handelt es sich um an Quellen und Einblicken reichhaltige Vorlesungen.

Michal Bondy



Paul Mendes-Flohr:
Jüdische Identität – Die zwei Seelen der deutschen Juden (MAKOM: Schriftenreihe des Franz-Rosenzweig-Forschungszentrums für deutsch-jüdische Literatur und Kulturgeschichte an der Hebräischen Universität Jerusalem, Bd. 2) aus dem Amerikanischen von Dorte Seifert. München: Wilhelm Fink 2004, 137 Seiten. ISBN: 3-7705-4007-7. EUR 17,90.

Mitteilungen

Eine ‚Liebespflicht‘ nannte Guido Kisch die Mitarbeit zahlreicher Autoren an der von ihm 1963 herausgegebenen Gedächtnisschrift für das Breslauer Jüdisch-Theologische Seminar, das von 1854–1938 eine der bedeutendsten Rabbinerbildungsstätten in Europa war. 2004 hätte diese Anstalt ihr 150-jähriges Bestehen gefeiert.

Das von Jonas Fraenckel (1773–1846) gestiftete Seminar wurde am 10. August 1854 in einem repräsentativen Gebäude in der Wallstraße eröffnet und bis zu seiner gewaltsamen Schließung 1938 von mehr als 700 Studenten besucht, die später als Rabbiner und Gelehrte in Deutschland und benachbarten Staaten wirkten. Das Seminar war Vorbild für weitere Gründungen in Berlin, Budapest und Wien. Sein Konzept wurde von dem ersten und langjährigen Leiter Zacharias Frankel entworfen. Auf den Grundlagen des traditionellen jüdi-

schen Lernens und der Freiheit der Wissenschaft rezipierte das „Breslauer Programm“ überlieferte theologische Lehren wie auch historisch-philologische Forschungen. „Die Worte seien nicht eingegraben (*charut*) in die Tafeln, sondern Freiheit (*cherut*) sei ihnen“, unter diesem Motto sollten Rabbiner und Lehrer ausgebildet werden, um die Gemeinden der Zukunft zu befruchten.

Dank der jüngsten Arbeiten aus dem Steinheim-Institut und seinem Umfeld zu einzelnen Rabbinerpersönlichkeiten und dem neuzeitlichen Rabbinat selbst sieht sich das Institut in der ehrenvollen Pflicht, dieser so bedeutenden Pflanzstätte nicht allein des deutschen Judentums nach 150 Jahren die lang geschuldete Aufmerksamkeit zu widmen.

So laden wir herzlich ein zu „*A labor of love*“. *Das Jüdisch-Theologische Seminar Fränckelscher Stiftung in Breslau erinnern und würdigen:*

Steinheim-Kolloquium, am 31. Januar 2005. Eingeführt durch eine Skizze seiner Geschichte wird das Seminar im Verhältnis zu seinem Umfeld thematisiert: Studentenschaft und jüdische Gemeinde, Bildung und Studieren an der Breslauer Universität wie am Seminar, Studentenleben, ansichten und Lebenswege ehemaliger Schüler. Überlegungen zum pädagogischen Selbstverständnis der Einrichtung und ihrer Bedeutung für die Formung moderner Rabbinerausbildungsstätten runden den Tag ab. Das genaue Programm finden sie auf unserer website. Anmeldung erbeten. *Margret Heitmann*

Die Bischöfliche Akademie des Bistums Aachen veranstaltet mit dem Steinheim-Institut die Tagung „Weimar“ und die Juden – die Juden und die deutschen Dichturfürsten (Freitag, 14. bis Sonntag, 16. Januar 2005. August-Pieper-Haus, Leonhardstr. 18–20, 52064 Aachen, Tel.: +49(0)241-452-243). Goethe und die Juden: ein scheinbar sekundäres Thema in der Rezeption des Werks des Dichturfürsten von Weimar. Aber es behandelt einen der heikelsten Aspekte deutscher Kulturgeschichte, sind Goethes Aussagen zu Juden und Judentum doch höchst ambivalent. Sein Wort „Außerdem waren sie ja auch Menschen“ setzt nicht jenes Maß, das die Entwicklung der deutschen Geschichte im 19. und 20. Jahrhundert hätte zum Guten beeinflussen können. Und dennoch haben Generationen von Juden in Deutschland Goethe gelesen und verehrt. Auch gab es eine bemerkenswerte jüdische Rezeption Schillers, die im Schiller-Jahr 2005 eine Beleuchtung verdient. ‚Weimar‘ und die Juden ist ein Thema, das auf die Tagesordnung deutscher Gedächtniskultur des Jahres 2005 gehört.

2005 wird auch ein „RaSchI-Jahr“ sein – R. Schlo mo bar Jizchak lebte von 1040 bis 1105 – und zu dessen Auftakt verweisen wir auf unseren jüngst erschienenen Sammelband „Der Differenz auf der Spur. **Frauen und Gender** in Aschkenaz“, herausgegeben von Christiane E. Müller und Andrea Schatz.

Was hat RaSchI mit „**Frauen und Gender**“ zu tun? Lesen Sie den ersten Beitrag dieses Bandes: Tal Ilan nimmt sich Raschis berühmten Kommentar zum Talmud vor, u.a. dort, wo er dessen eigenartige Erzählung über Rabbi Meirs Gattin, Frau Bruria, interpretiert. Der verehrungswürdige Gelehrte

muss bisher unbeachtete Züge zeigen und kommt nicht gerade bewundernswert davon. Man erfährt hier höchst eindrucksvoll, welche Macht subjektive Interpretation erlangt und wie folgenreich einzelne „Lesungen“ werden können. Ein Muss keineswegs nur für die feministische Lektüre! Und man ist gespannt darauf, ob und wenn ja welche Folgen Frau Ilans neue Perspektive auf Raschi zeitigen wird. Judith Baskin betrachtet Männer und Frauen, insonders „Fromme Aschkenaz“ –, daraufhin, wie sie jeweils mit der Mikve, wie mit Reinheit und Unreinheit des weiblichen Körpers umgehen: ‚sexual politics‘ pur. Birgit Klein stellt in „Der Mann – ein Fehlkauf“ Entwicklungen im Ehegüterrecht und dessen Folgen für das Verhältnis der Geschlechter und die wirtschaftlich agierende Familie im Spätmittelalter dar. Ruth Berger untersucht ältere jiddische Ratgeber auf ihre Vorstellungen von Autorität und Machtausübung in Haushalt und Familie. Die Doyenne der Jiddistik, Chava Turniansky, sucht nach den Quellen der Erzählungen, die Glückl von Hameln (gest. 1724) in ihren autobiografischen Aufzeichnungen bringt. Das zweite Drittel des Bandes bietet drei Beiträge zu neuerer Zeit: Deborah Hertz zum Berliner Kunst- und Religionsmäzenatentum der Amalie Beer, Mutter von Giacomo Meyerbeer und Michael Beer; Carsten Wilke zu einer rabbinischen Kontroverse des 19. Jh. über das



Der Differenz auf der Spur.
Frauen und Gender in Aschkenaz (minima judaica, Bd. 4),
hrsg. von Christiane E. Müller
und Andrea Schatz.
Berlin: Metropol 2004.
312 Seiten.
ISBN 3-936411-47-6.
Euro 18

IMPRESSUM

Unseren herzlichen Dank sprechen wir dem Bundesministerium des Innern aus, das den Druck dieser Ausgabe ermöglicht hat.

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
Assistenz Alexandra Bertram **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

der jüdischen Ehe zugrundeliegende „Prinzip“; Desanka Schwara ihrerseits wertet Tagebücher junger Menschen in Osteuropa aus.

Im dritten Teil fragen Michael Gluzman, Iris Parush und Astrid Schmetterling danach, „wie Geschlechterverhältnisse wirksam werden, wenn zu den Herausforderungen, die an der Grenze zwischen religiöser, und säkularer, jüdischer und christlicher Welt entstehen, die Hoffnungen und Gefahren treten, die sich mit Nation, Diaspora und Exil im 19. und 20. Jh. verbinden.“ Moderne hebräische Schriftsteller, Mendele Mokher Seforim und Josef Chaim Brenner; David Frischman und Frauen als Autorinnen liefern die Themen für Gluzman und Parush; schließlich Schmetterling: „Charlotte Salomon – Ein Leben jenseits der Assimilation“ mit ihrem unvergleichlichen „Dreifarben Singspiel“, inzwischen weitbekannt unter seiner Überschrift: „Leben? oder Theater?“

Ein überaus sorgsam edierter Band, der den vielen Veröffentlichungen zur Genderthematik eine ganz eigene, eine notwendige, seine sonst nicht wahrzunehmende Perspektive hinzufügt.

Die „Jubiläumsausgabe“ der Gesammelten Schriften Moses Mendelssohns geht allmählich ihrer lang vorbereiteten Vollendung entgegen. So konnte kürzlich Band 20.1 erscheinen, enthaltend: Hebräische Schriften. Deutsche Übertragung.

Die „JubA“, derzeit herausgegeben von Eva Engel (Wolfenbüttel), Michael Brocke und Daniel Krochmalnik (Heidelberg), erschließt mit diesem Band allen Nichthebraisten Moses Mendelssohns „Prediger der Moral“ (Kohélet mussar), die „Erklärung der Termini der Logik“ (des Maimonides), den Kommentar zum Buch des Predigers (d.i. des biblischen Kohélet bzw. Ecclesiastes), treibt die Identifizierung der Pränumeranten (Subskribenten) von Pentateuchausgabe und –übersetzung Mendelssohns weiter voran und bietet weitere Quellen und Materialien zu diesem Schlüsselwerk deutschjüdischer Kulturgeschichte (Vorreden, Approbationen usw.). Das Steinheim-Institut freut sich besonders darüber, dass Übersetzungen und die sie begleitenden Einleitungen von – nun schon ehemaligen – Mitarbeitern des Instituts erarbeitet wurden: Andrea Schatz (Princeton) und Rainer Wenzel (Heidelberg). Weiteres haben beigetragen die Nestoren der Forschung Reuven Michael (Kibbutz Affikim) und Heinrich Simon (Berlin).

Nach nur zweijähriger Bearbeitungszeit hat Barbara Kaufhold ihre Arbeit zum fast 500jährigen „Jüdischen Leben in Mülheim an der Ruhr“ als Buch herausbringen können. Ihre Effizienz und Fleiß fanden die unabdingbare Unterstützung der Stadt Mülheim an der Ruhr, der dortigen Leonhard Stinnes-Stiftung wie der Kollegialität und der Kompetenz des als Herausgeber fungierenden Steinheim-Instituts.

Das ansprechende Buch setzt, über das hinaus, was es mit anderen jüdischen Lokalgeschichtsbüchern an Abläufen und Strukturen zu teilen hat, auch eigene Akzente: Zahlreiche jüdische wie nichtjüdische Zeitzeugen kommen – über Jahre gesammelt – zu Wort und verlebendigen so die entpersönlichende, todbringende jüngere Geschichte. Der Baugeschichte, den Häusern und Wohnungen Mülheimer jüdischer Bürger, wird ebenfalls hohe Aufmerksamkeit in Bild und Wort gezollt, und wer nach persönlichen Daten, nach Namen und Familien sucht, wird hier nicht enttäuscht. Ein umfassendes Buch, das auf der „Mikroebene Stadtgeschichte“ sowohl die Verschmelzung jüdischer und nichtjüdischer Geschichte als die Zerschlagung jüdischen Lebens (nach)zuvollziehen vermag.

Seit über 50 Jahren bildet Mülheim a. d. Ruhr mit Duisburg und Oberhausen eine „Dreigemeinde“, deren Zentrum seit einigen Jahren Synagoge und Gemeindehaus am Duisburger Innenhafen sind. Die jüdische Geschichte dieser drei Städte ist aber dreifach zu entfalten. Mit der Darstellung jüdischen Lebens in Mülheim a. d. Ruhr ist ein neuer Anfang gemacht.

Nachrichten-Portale nutzen sogenannte „Feeds“, um neueste Schlagzeilen schnell bekannt zu machen. Aktuelle Meldungen und Termine aus dem Steinheim-Institut finden Internetnutzer wie gewohnt auf der Seite „aktuell“ unserer Homepage, alternativ aber nun auch als **Newsfeed**, abzurufen mit einem geeigneten *reader*. Wer aber mit dem empfehlenswerten und kostenlosen Webbrowser *firefox* auf Datenreise ist, kann dies Angebot mittels *live bookmarks* („dynamischer Lesezeichen“) besonders einfach nutzen. Details unter www.steinheim-institut.de.

Moses Mendelssohn
Hebräische Schriften
I
Deutsche Übertragung

Bearbeitet von Michael Brocke,
Daniel Krochmalnik, Andrea Schatz,
Rainer Wenzel

Mit Beiträgen von
Reuven Michael und Heinrich Simon

Friedrich Frommann Verlag · Günther Holzboog



Barbara Kaufhold: Jüdisches Leben in Mülheim an der Ruhr. Hg. v. Salomon Ludwig Steinheim-Institut für deutsch-jüdische Geschichte, Duisburg. Mit einem Beitrag von Gerhard Bennertz. Essen, Klartext 2004. 350 Seiten. ISBN 3-89861-267-8 19,90 Euro

Das Märchen vom Krokodil, der schönen Rachel und den fünfzig Kätzlein

Von Arthur Koestler

Es war einmal ein Mohrenfürst, der hatte einen langen, schwarzen Bart und fünfzig Frauen. Die erste Frau hatte rotes Haar, die zweite grünes und die dritte gelbes; die vierte hatte eine Warze auf der Nase, die fünfte einen Buckel; und so weiter. Das war, damit man eine von der andern unterscheiden konnte.

Ferner hatte der König einen Minister, der hiess KI-TSCHAU-TSCHU und war ein Krokodil. Täglich frass das Krokodil eine andere von den fünfzig Frauen und wenn alle aufgefressen waren, da schaffte der König neue an, denn er liebte seinen Minister sehr, obwohl es nur ein ekelhaftes Krokodil war.

Eines Tages erschien Ki-Tschau-Tschu beim König in Audienz, kratzte sich mit seinem langen Schwanz hinter dem linken Ohr, wie es dort bei Hofe Sitte war und sagte:

„Toko – tok, tigi – tig,
König, ich bin hungrig!
Alle Frau'n sind schon verdaut
Befiehl, dass man nach neuen schaut!“

Kaum hörte das der König, als er gleich fünfzig neue Frauen anschaffen liess. Sie wurden in einem Henskerkarren in seinen goldenen Palast geschafft und weinten sehr, weil sie nicht vom Krokodil gefressen werden wollten. Unter ihnen befand sich auch eine Prinzessin aus fernem Lande, die hiess Rachel, hatte nachtschwarzes Haar und feurig flammende Augen; ihr Antlitz war bleich, wie der Mond, und auf der Stirne trug sie ein brillantes Diadem, das strahlte wie die Sonne. Sie war so wunderschön, dass man sie gar nicht lange ansehen durfte, sonst wurde man krank und starb vor Liebe.

Als nun Rachel sah, welch furchtbares Schicksal sie alle erwartete, sagte sie: „Habet keine Angst, ich will zum König gehn und ihn so lange bitten, bis er uns alle frei lässt.“

Also ging die Prinzessin Rachel zum König, machte einen hübschen Knix vor ihm und sprach:“

„König, gib uns die Freiheit, denn wir sind jung und wollen nicht sterben.“

Als der König das hörte, lachte er zuerst nur, und da er sehr dick war, wackelte sein Bauch vom Lachen so sehr, dass der ganze Thronsaal zu zittern anfang. Als er aber die Prinzessin anblickte und sah, wie schön und traurig sie war, da wurde er auch ganz traurig, denn im Grunde genommen hatte er ein sehr gutes Herz, und sagte:

„Sprich mein Kind, wie ist Dein Name und wo liegt das Land, dessen Töchter so schön sind wie Du?“

Prinzessin Rachel aber sprach:

„Ich heisse Rachel und bin vom Volk der Juden und meine Heimat ist Palästina, das Land der Juden. Oh, in meinem Lande ist der Himmel so blau und die Sonne so strahlend, dass die Menschen immerfort lachen müssen, vor Freude auf der Welt zu sein. In meinem Lande sind die Menschen so gut, dass niemals einer dem andern etwas zu Leide tut, und alle einander helfen. Oh, in meinem Lande arbeitet man schrecklich viel; aber die Arbeit ist nicht sauer

und das Faulenzen süss, so wie bei Euch, sondern umgekehrt; und deshalb dürfen auch nur die besonders braven zur Belohnung mitarbeiten, die anderen müssen zuschauen und ärgern sich. Die Stadt in der ich geboren bin, nennt man Tel-Aviv, das heisst „die Stadt des Frühlings“ in der Sprache meines Volkes und sie heisst deshalb so, weil dort immer Frühling ist und weil man das ganze Jahr ohne Winterrock geht. Oh König, lass mich nach Hause, sonst sterbe ich vor Sehnsucht, denn kein anderes Land der Welt ist so herrlich wie das meine!“

Als die Prinzessin Rachel geendet hatte, da wurde der König ganz gerührt und versprach ihr und ihren Gefährtinnen die Freiheit zu schenken, unter der Bedingung, dass sie ihm noch ein lustiges Lied singe. In dem Moment kam Ki-Tschau-Tschu herein und da er des Königs Worte hörte, platzte er fast vor Wut und wurde vor Ärger grün, dass der Leibkoch seinen Schwanz für einen Rettich hielt und abschnitt, um Salat daraus zu machen. Die Prinzessin aber sang:

„Sieh doch das böse Panzervieh,
Oh weh, sein Hunger endet nie,
Zehn Elefanten fasst sein Bauch
Und uns fünfzig Frauen auch.

Doch wenn er dann gefressen hat,
So ist ihm zwar der Magen satt,
Doch seine Sünde, zenterschwer,
Bedrückt sein Herz und quält ihn sehr.

Drum bessre dich, o Ki-tschau-tschu,
Und lass die Mädchen schön in Ruh,
Friss nie mehr eine Frau,
Und sei ein braver Kit-tschu-tschau.“

Den Krokodil-Minister fasste bei diesem Liede solche Reue, dass er riesengrosse Krokodilstränen zu vergiessen begann und weinend in die Wüste zog, um dort als Einsiedler zu leben und in stiller Beschaulichkeit seine Sünden zu bereuen. Es floss aber unterwegs so viel Wasser aus seinen Augen, dass ein reissender Bach entstand, der den ganzen Palast überschwemmte. Alle retteten sich in die Boote; die Prinzessin und der König stiegen zusammen in ein Boot, spannten den Bart des Königs als Segel an den Mast und fuhren geradewegs in die Heimat der Prinzessin, wo sie in grossen Ehren empfangen wurden und noch heute leben, wenn sie nicht gestorben sind.

Mein Märchen ist nun freilich zu Ende, Ihr wollt aber sicher noch wissen, was eigentlich mit den fünfzig Kätzlein los ist, von denen ich Euch zu erzählen versprach. Das bekommt Ihr ein anderesmal zu hören, aber nur wenn Ihr sehr brav seid; dann könnt Ihr auch später, bis Ihr gross seid, ins Land der Juden fahren und die Prinzessin Rachel heiraten; der König wird Brautführer sein und das Krokodil den Hochzeitsmarsch auf der Flöte blasen ...