

KALONYMOS

Gedichte und Geschichte als Weltgericht

Unetanne tokef, Dies irae und Amnon von Mainz

Israel Yuval

Noch immer ist die Dichtung *Unetanne tokef*, „Lasst uns sprechen von der Macht der Heiligkeit dieses Tages“, ein Höhepunkt des Gottesdienstes an Neujahr (*Rosch haSchana*) und Versöhnungstag (*Jom Kippur*) – Inhalt, stilistische Knappheit und eindringliche Schlichtheit zeigen *Unetanne tokef keduschat hajom ki hu nora v'ajom* als klassisches Beispiel nachbiblisch althebräischer Dichtung. Der Pijut hat keinen Reim, was sein hohes Alter nahe legt. Wie dies auch das Fehlen jedweder Auseinandersetzung mit den Weltvölkern tut, wozu doch die palästinische liturgische Dichtung dazu neigte, die Beziehungen zwischen Israel und den Völkern zum zentralen Thema zu machen. Sollte der Hymnus bereits aus dem 3. oder 4. Jh. der Zeitrechnung stammen?

Er beginnt mit der Beschreibung des himmlischen Gerichtshofs, dessen Urteil alle Weltbewohner trifft, womit der Tag des Jahresanfangs wie ein Tag des universalen Weltgerichts wirkt. „Furchtbar ist er und schrecklich“ – das erinnert an das endzeitliche Gericht in Maleachi 3,23: „Sieh, ich sende euch Elija, ... bevor der Tag des Ewigen kommt, der große und furchtbare“. Von hier aus wendet sich der Autor ausdrücklich dem Neujahrstag zu: „Und alle Menschheit wird vor Dir vorüberziehen“, d. h., wie die Mischna (RhSh 1,2) sagt: „die heute Lebenden“ – ohne endzeitliche Bedeutung also. Und so bezieht sich auch die Fortsetzung des Pijut auf die „ehrfurchtgebietenden“ hohen Feiertage: „An Rosch haSchana werden sie (die Menschen) eingeschrieben und an Jom Kippur besiegelt“.

Diese Beschreibung von Neujahr als Tag des Jüngsten Gerichts hat keine aggadische oder talmu-



dische Quelle. Jenes letzte Gericht bleibt außerhalb der Interessensphäre der Rabbinen von Talmud und Midrasch, die sich eher mit den „Tagen des Messias“, nicht aber mit der nachgeschichtlichen Ära des Weltendes befassten; anders als die Christen, die nach dem Kommen des Messias großes Interesse an dessen zweitem Kommen im Gericht entwickelten.

Für die mystische Strömung der *Hechalot*-Literatur der ersten Jahrhunderte d. Z. hingegen findet tagtäglich ein nicht-endzeitliches Gericht in den Himmeln statt, bei dem die Bücher des Lebens und des Todes geöffnet werden und die Menschen Tag für Tag „gerichtet“ werden, nicht nur ein Mal im Jahr. Man wird auch erinnert an die „Geheime Of-

Unzertrennlich ist die Bindung der „Rabbi Amnon“-Erzählung an den Pijut „Unetanne tokef“ und die Bindung seinerseits an die eigenartige Erzählung – Schlüsseltexte für das jüdische Identitätsbewusstsein im Zeitalter der Kreuzzüge des 11. und 12. Jh.

Das Interesse an diesen Zeugnissen wächst weiter; dabei gehen die Auffassungen von Entstehung und Sinn der Erzählung und ihrer Verbindung mit dem älteren Pijut weit auseinander. Auch Autorschaft und Entstehungszeit des berühmten Hymnus sind wieder unsicher: Nicht von Jannaj im 5./6. Jh. verfasst? Früher schon oder doch erst im 8./9. Jh. außerhalb von Aschkenas entstanden?

Wir bringen hier die deutsche Übersetzung und Bearbeitung eines Vortrags des bekannten Jerusalemer Historikers des europäisch-jüdischen Mittelalters, der eine neue Sicht auf Pijut und Narrativ entfaltet. Die vollständige englische Fassung samt allen Belegen wird demnächst in der Fachzeitschrift *Jewish Studies Quarterly* erscheinen. mb

fenbarung“, das letzte Buch des Neuen Testaments, dessen apokalyptische Traditionen jüdisch beeinflusst sind. Johannes beschreibt (Offb 7–10) die Sieben Siegel, die das himmlische Buch verschlossen halten. Allein „das Lamm“ kann sie öffnen – bis hin siebten Siegel des Zeitenendes, das die Engel mit ihren Posaunen begleiten – der Beginn des Jüngsten Gerichts.

Das Buch, das Siegel und seine Öffnung, das Schweigen, die Posaune, die Engel – alle sind zwar der „Offenbarung“ und dem *Unetanne tokef* gemeinsam, doch hat jedes Element jeweils andere Bedeutung. Hier birgt das Buch die Geheimnisse des Kosmos und der Geschichte, dort die Taten der Menschen, gute wie böse. Das Siegel der Offb ist im Pijut „das Siegel von jedermanns Tun“, „Signatur“ der Taten des Menschen. Dort öffnet das Lamm das Siegel, hier ist es Gott, der das Buch öffnet, „das sich von selbst liest“. Die Engel im Pijut sind, anders als die der „Offenbarung“, passiv, denn auch sie stehen zitternd und zagend unter dem Gericht.

Drei Modelle: Tägliches Gericht, jährlich einmaliges und „jüngstes“, letztes Gericht – das Fehlen des endzeitlichen Bezuges in beiden jüdischen Quellen könnte man als Zeichen des Widerspruchs zur christlichen Lehre vom Ende deuten. Wenn Rosch haSchara in der rabbinischen Literatur der Spätantike als „Tag des Gerichts“ gesehen wird, so mag dies ein Bemühen darum sein, die religiöse Aufmerksamkeit wegzulenken vom letzten Gerichtstag am Zeitenende, hin zu einem periodisch wiederkehrenden Ereignis in der Geschichte. So sucht ja auch die Halacha die Erlösung des Menschen mittels seines Tuns im Hier und Jetzt und nicht in der Rettung der Seele als endzeitlichem Akt. Wenn Feste wie Purim, Pessach, Schawuot oder Chanukka klare Parallelen im christlichen Festkalender haben, so finden Neujahrs- und Versöhnungstag kein christliches Gegenüber. Liegt dies an ihrer späteren, nachchristlichen Entwicklung als Tage der Gewissenserforschung und des Gerichtsurteils Gottes?

Was aber geschah mit dem Pijut *Unetanne tokef* im Mittelalter? Wahrscheinlich wurde er im 12. Jh. in die aschkenasische Liturgie aufgenommen, indem damit ein anderer solcher Schluss-Pijut (*silluk*) des Elasar haKallir verdrängt werden sollte und

wurde, der bis dato rezitiert worden war. Die berühmte Geschichte von Rabbi Amnon aus Mainz sei, so J. Yahalom, geschaffen und mit dem Pijut verbunden worden, um die rheinisch-liturgische Neuerung zu rechtfertigen und seine Stellung in der Liturgie zu festigen – eine Verbindung, die bis heute hält.

Die Amnon-Erzählung sei hier knapp zusammengefasst:

Der Bischof von Mainz beschwört R. Amnon – eine offensichtlich imaginäre Figur – zu konvertieren, doch der Rabbi weigert sich. Zwar wird kein Zwang ausgeübt, aber der Bischof lässt nicht von seinem Ansinnen, und so schleicht sich ein Anflug von Zweifel in das Herz des R. Amnon, und er erbittet eine dreitägige Bedenkzeit, (was bereits als teilweise Zustimmung interpretiert werden sein könnte). Unmittelbar darauf bedauert R. Amnon sein leichtfertiges Wort; er kehrt auch nicht wie versprochen zum Bischof zurück und ist, schließlich ihm vorgeführt, bereit, zur Strafe seine sündige Zunge herausreißen zu lassen. Der Bischof aber lässt ihm vielmehr die „unwilligen“ Füße abhacken, Finger und Hände dazu. Wenig später, am Neujahrstag, lässt R. Amnon sich mitsamt den amputierten, in Salz konservierten Gliedern zur Synagoge tragen. Auf dem Höhepunkt der *Keduscha*, der Benediktion des „Heilig, heilig...“, unterbricht er den Vorbeter, um, wie er sagt, den Namen Gottes zu heiligen und rezitiert dazu einen eigenen Text, eben das: „Lasst uns sprechen von der Macht der Heiligkeit dieses Tages...“ Dies *Unetanne tokef* endend wird er vor den Augen aller entrückt, denn Gott hatte ihn zu sich genommen. Drei Tage darauf erscheint er einem Schüler im Traum, lehrt ihn den besagten Pijut, auf dass jener ihn überall verbreiten möge und er so als Zeugnis und zum Gedächtnis diene.

Folgen wir dem Historiker Ivan Marcus, so war Ammons Schwanken dazu gedacht, Identifikation unter seinen Zeitgenossen zu bewirken, die sich der Versuchung zu konvertieren ausgesetzt sahen. Zweck der Geschichte war es, das Problem der Konversion zum Christentum anzusprechen und dem das Modell des *Kiddusch haShem*, der „Heiligung des Namens (Gottes)“, entgegenzustellen. Marcus sieht so in Rabbi Amnon „die kollektive Spiegelung des aschkenasischen Jedermann ... (Er) symbolisiert die ganzheitliche jüdische Kultur, die sich nun der Anziehungskraft einer anderen reifen

Kalonymos hat sich bereits mit der Amnon von Mainz-Erzählung auseinandergesetzt: Siehe den Beitrag von Lucia Raspe, Ein legendärer Sänger – Amnon von Mainz, Kalonymos, Heft 4, 2003, S. 1–5, wo auch die Erzählung deutsch, allerdings in hebräischen Lettern, abgedruckt ist sowie eine Fassung des *Unetanne tokef* (S. 2). Ihr Buch „Jüdische Hagiographie im mittelalterlichen Aschkenas“ erscheint in Kürze (Mohr-Siebeck, Tübingen 2005/6). Jüngste Auseinandersetzung und Darstellung ist der Beitrag von Elisabeth Hollender, Narrative Kreativität in Aschkenas. Die Erzählung(en) über Amnon von Mainz, „Im Gespräch. Hefte der Martin Buber-Gesellschaft“, Nr. 11, Herbst 2005, S. 63–78 (mit weiterer Literatur).



religiösen Kultur, der des lateinischen Christentums, konfrontiert sieht.“ Dies zur inneren Logik der Erzählung.

Ich möchte sie lesen, indem ich zuerst frage, was bewirkte sie für den alten Pijut? Seine Anfangsworte „Lasst uns reden von der Macht der Heiligkeit“ beziehen sich auf metaphysische Heiligkeit; somit war der Pijut nahe der Kedescha-Benediktion passend platziert, d. i. der Lobpreis der himmlischen Mächte, die einander zurufen: „Heilig, heilig, heilig ist der Ewige der Scharen, die ganze Erde füllend Seine Herrlichkeit“ (Jesaja 6,3). Amnons Geschichte aber gibt Heiligkeit neuen Inhalt – es ist nicht länger die Heiligkeit Gottes, der alle seine Geschöpfe richtet, sondern die martyrologische Heiligkeit eines Menschen, der um der Heiligung Seines, Gottes, Namens willen getötet wird. Diese Verbindung wird vom Abschluss des Pijut impliziert: „...und heilige Deinen Namen über denen, die Deinen Namen heiligen“, worin nun aber das Konzept „Jene die Deinen Namen heiligen“ die Bedeutung wechselt – von dem, der den Namen Gottes heiligt, indem er die *Kedescha* rezitiert und die Sprache der Engel spricht, hin zu dem, der den Namen Gottes durch den Tod für seinen Glauben heiligt.

Ist der Inhalt des Pijut von universaler Natur, so ist die ihn nunmehr begleitende Erzählung episodischer, lokaler und partikularer Natur – beider Bezug aufeinander bestätigt Aristoteles’ berühmte Unterscheidung vom Vorzug der Dichtung gegenüber der Geschichte, da Dichtung vom Allgemeinen spreche, Geschichte hingegen vom Besonderen. Die besonderen Zeiten sind die der Kreuzzüge. Europa hatte den Muslimen den Heiligen Krieg erklärt, um das Heilige Grab und das Heilige Land zu erobern. Der Politik jener Tage waren alle Handlungen dazu heilig, und denen, die im Kampfe fielen, bot die Kirche Sühnung der Sünden und das Leben der künftigen Welt. Unter den Freiwilligen waren auch jene, die die Juden, die mit ihnen im Rheintal lebten, vor die grausame Wahl stellten: Taufe oder Tod. So sahen sich die aschkenasischen Juden unbewusst einem eigenen martyrologischen „Kreuzzug“ unterworfen, und ihrer viele wählten den Tod als Märtyrer. Wenn die Kreuzfahrer sich auf die Eroberung des irdischen Jerusalem auf dem Wege hin zum himmlischen Jerusalem ausrichteten, so sehnten die jüdischen Märtyrer sich danach, das

himmlische Jerusalem unmittelbar zu erreichen.

In diesen Zusammenhängen entsteht die Geschichte von Rabbi Amnon. Doch ist sie, ihrer antichristlichen Botschaft ungeachtet, der Welt der christlichen Symbole und Werte weitaus näher, als es der erste Blick vermuten würde.

R. Amnons Benehmen lässt sich unschwer vor dem Hintergrund des Ideals der „imitatio Christi“, der Nachahmung Jesu bis in den Tod, verstehen. Die Marter nicht nur seiner Füße, sondern auch der Hände, erinnert an die des Gekreuzigten. R. Amnon wird in die „himmlische Akademie“ aufgenommen, Jesus sitzt zur Rechten Gottes. Der Apostel Thomas, abwesend als Jesus sich den Jüngern zeigt, verlangt, ungläubig, ein physisches Zeugnis (EvJoh 20,25). Und Amnon hinterlässt seine abgehackten, eingesalzene Glieder (vgl. Levitikus 2,13) als *testimonium* des Geschehens. Am dritten Tag erscheint Jesus den Jüngern und gibt ihnen den Auftrag, aller Welt das Evangelium zu verkünden (Mk 16,15). Amnon wünscht sein Gebet in der gesamten Diaspora verbreitet zu sehen. *Unetanne tokef* ist sein geistliches, die konservierten Glieder sein physisches Zeugnis. Wir befinden uns in einer zauberischen Welt von Polemik mit dem Christentum, einerseits verächtlich zurückgewiesen, andererseits in einigen seiner Grundwerte „judaisiert“ und aufgenommen. Wollen die Juden Deutschlands sich selbst und ihren christlichen Nachbarn sagen: Wir haben unsren eigenen Heiligen, nicht weniger heilig als die christlichen Heiligen es sind?

Die Beziehung zwischen metaphysischer und martyrologischer Heiligkeit, die im Pijut durch seine Verbindung mit der Benediktion der Heiligung und der Märtyrergeschichte erreicht wird, stellt auch ein wichtiges Element der katholischen Messfeier dar: Nach dem Sanctus – parallel zur Kedescha – vereint sich die Gemeinde als ganze mit dem Gedächtnis der Heiligen, die als Blutzugeen starben und erbittet, dass kraft ihrer Gebete ihr eigenes Opfer, das von Brot und Wein, angenommen werde. So erlangt das Sanctus die Bedeutung eines Opfers, das dem Status der Messe als Wiedervergegenwärtigung von Jesu Martyrium am Kreuz entspricht. Wenn das Christentum für seine Gläubigen sowohl auf Menschen weist, die den Tod um ihres Glaubens willen erleiden als auch auf einen Gottmenschen, der leidet, so stellt die jüdische Kedescha-Benediktion dem Beter nur die metaphysische Heiligkeit vor Augen.

Im 12. Jh., dem Höhepunkt der Kreuzzüge, war das Fehlen eines martyrologischen Motivs im jüdischen Begriff von Heiligkeit ein ernstes Defizit – die Erzählung von R. Amnon sollte es beheben.

Wie es das Buch der „Offenbarung“ beschreibt, herrscht Schweigen im Himmel, wenn das siebte Siegel geöffnet und die Geheimnisse des Buches geöffnet werden – Präludium zu den Gebeten der Märtyrer. Ein Engel steht vor dem Altar: „Und der Rauch des Räucherwerks stieg auf mit dem Gebet der Heiligen von der Hand des Engels vor Gott“ (Offb 8,3f). Die Gebete der Blutzeugen, die zu Gott aufsteigen, erflehen Vergeltung an ihren Mördern; unmittelbar danach nimmt der Engel Feuer vom Altar und schüttet es auf die Erde.

Dies ähnelt dem Kontext, den die Rabbi Amnon-Geschichte dem *Unetanne tokef* verleihen will, denn auch sie spricht vom Gebet eines jüdischen Märtyrers, der zu Gott in die Himmel aufsteigt. Das Buch der „Offenbarung“ wurde von Johannes für Christen in Kleinasien geschrieben, die im ersten Jh. um ihres Glaubens willen verfolgt wurden, um sie zu ermutigen, treu ihrem Glauben bleibend den Martyrertod zu erleiden. Aschkenasische Juden des 12. Jh. sahen sich vor einem ähnlichen Dilemma. Erklärt die Ähnlichkeit der Umstände die thematische Ähnlichkeit? Drängen jene Ideen unter die Oberfläche, um auf dem Boden des aschkenasischen Judentums ein Jahrtausend, nachdem sie gesät worden waren, wieder aufzublühen?

Doch haben wir damit die Ähnlichkeiten zwischen dem neuen System der aschkenasischen *Keduscha* und der christlichen Liturgie noch nicht ausgeschöpft. Dem *Unetanne tokef* kann ein anderes christliches Gebet verglichen werden: das so bekannte *Dies irae, dies illa* der Totenmesse, welches ebenfalls das Jüngste Gericht zum Thema hat. Wie das *Unetanne tokef*, so vermag auch die Sequenz *Dies irae* Ehrfurcht und Zagen zu wecken (sei es bei Betern, sei es beim Konzertpublikum). Die Ähnlichkeit der Texte setzt schon zu Beginn ein: „...von der Macht der Heiligkeit des Tages, denn er ist furchtbar und schrecklich“ gegenüber dem „Tag des Zornes, Tag der Zähren“ des *Dies irae*. Das jüdische Gebet hält fest: „Zittern und Schrecken wird sie ergreifen und sie sagen – sieh, das ist der Tag des Gerichts, um die himmlischen Heerscharen zum Gericht zu mustern...“, wo die lateinische Se-

quenz hat: „quantus tremor est futurus, quando iudex est venturus, cuncta stricte discussurus“: „Welch ein Graus wird sein und Zagen, Wenn der Richter kommt, mit Fragen Streng zu prüfen alle Klagen!“ Der Pijut beschreibt den eschatologischen Prozess im Himmel, Gott auf dem Thron des Richtens: „Das große Schofar wird ertönen, eine stille Stimme wird gehört werden“, während die Sequenz ähnliche Ausdrücke gebraucht: „tuba, mirum spargens sonum ...coet omnes ante thronum“, „Laut wird die Posaune klingen, Mächtig in die Gräber dringen, Hin zum Throne alle zwingen.“ Für beide Gebete thront Gott auf seinem Richtstuhl: „Du wirst sitzen darauf mit Wahrheit“ und „Sitzt der Richter dann zu richten....“. Das Buch, das alle Taten der Menschheit enthält, wird vor ihn gebracht: „Wahr ist, Du bist Richter, Sachwalter, Zuschauer und Zeuge, Schreiber und Siegler ... Du erinnerst alles Vergessene, öffnest das Buch der Erinnerungen, und es liest sich von selbst, von der Hand eines jeden Menschen gesiegelt.“ Die christliche Dichtung ihrerseits: „Ein geschrieben Buch erscheint, darin alles ist enthalten, was die Welt nun sühnen soll“. Am Ende steht die Bitte: „Bei den Schafen gib mir Weide, Von der Böcke Zahl mich scheide, Stell mich auf die rechte Seite“ – Matthäus 25, 31–33 aufnehmend: „Wenn der Menschensohn in seiner Herrlichkeit kommen wird..., werden vor ihm alle Völker der Welt versammelt werden. Er wird sie voneinander scheiden, gleichwie ein Hirt die Schafe von den Böcken scheidet, und wird die Schafe zu seiner Rechten stellen und die Böcke zu seiner Linken.“ Das jüdische Gebet zeichnet ein ähnliches Bild: „Alle Menschen ziehen vor Dir vorbei wie eine Herde; der Hirte musternd, bedenkend, rechnend...“ Wohl gibt es biblische Quellen für dieses Bild bei Jeremia (33,13) und Ezechiel (34,12), doch ist dort das Vorbeiziehen der Herde Zeichen des Segen oder des Schutzes, nicht eines der Entscheidung über ihr Schicksal.

Man nahm an, das *Dies irae* sei zu Beginn des 13. Jh. in Italien von dem Franziskaner Thomas von Celano geschrieben worden. Wenn dies auch in Zweifel gezogen wurde, so glaubte doch Armand Kaminka, der schon vor einem Jahrhundert beide Stücke verglich, Thomas sei der Autor des *Dies irae* wie Amnon der des *Unetanne tokef*, und vermutete, dass das christliche Gebet von dem jüdischen beeinflusst worden sei. Ich bin da skeptischer. Gewiss, Thomas von Celano hat eine Zeit in Mainz zuge-

Wir wünschen allen unseren
Leserinnen und Lesern frohe,
erholsame Festzeiten und
ein glückliches und gesundes
neues Jahr 2006.

bracht, doch ist die Möglichkeit des direkten Einflusses als äußerst gering einzuschätzen. Weitaus wahrscheinlicher ist, dass der beiden Religionen gemeinsame Vorrat an Begriffen und Bildern zu diesen Ähnlichkeiten geführt hat. Die Forschung der letzten Jahre hat viel zu den Berührungspunkten zwischen den symbolischen und zeremoniellen Sprachen von Christentum und Judentum während des Mittelalters gesagt, meist mit der Tendenz, untergründige Durchdringung und heimliches Eindringen christlicher Konzepte in die jüdisch religiöse Welt aufzuzeigen, ungeachtet der offen zutage liegenden religiösen Feindseligkeit.

Unser Fall aber liegt anders, da es unmöglich ist, christlichen Einfluss auf das *Unetanne tokef* zu identifizieren. Hingegen kann man die Rezeptionsgeschichte des Pijut in der aschkenasischen Welt gut verfolgen – seine Einfügung in die Liturgie von Rosch haSchana, mit erneuertem martyrologischen Kontext, spiegelt die religiöse Atmosphäre des 12. Jh. wider. Im Verlauf jenes Jahrhunderts haben sich Christen im lateinischen Westen geradezu obsessiv mit dem Jüngsten Gericht befasst, worin Jesus wie ein Märtyrer erscheint, seine Stigmata vorweisend, begleitet von Engeln, die die Marterwerkzeuge tragen. Nicht allein Jesus, auch die Märtyrer spielen eine wichtige Rolle in der Vorstellung vom Jüngsten Gericht, insbesondere für das, was zur Ausbildung der Paradiesesvorstellungen beiträgt. Die Märtyrer dürfen die höchste Stufe des Himmels erreichen und ruhen im Schoß Abrahams, sogar ohne dem Gericht unterworfen zu sein. Es sind dies nicht allein jene Toten der großen Verfolgungen vor Konstantin, sondern auch die Soldaten der Kreuzzüge, die im Kampf um das irdische Jerusalem sterben.

Man darf vermuten, dass solche Tendenzen den Wunsch anregten, die Vorstellung des Jüngsten Gerichts auch auf die jüdische Tagesordnung zu setzen, mit eigenem eschatologisch-martyrologischem Inhalt. Der Pijut allein aber konnte dieses Bedürfnis nicht befriedigen, denn seine Symbole stehen im Kontext eines zyklischen, jährlichen Gerichtstages, damit seine eschatologische Bedeutung neutralisierend. Die Erzählung von R. Amnon sollte diese Lücke füllen. Der jüdische Heilige, der in den Himmel aufsteigt, nimmt das Verhalten des christlichen Heiligen auf, kraft seiner Aufopferung aber verwandelt er es in etwas Jüdisches. Damit erhält die Dichtung, die seinem Mund entströmt, nicht nur martyrologische, sondern auch eschatologische Bedeutung.

Damit habe ich einen Aspekt der mittelalterlichen jüdischen Kultur vorgestellt, der eine Spannung zwischen universellen Inhalten und dem Ringen um den Erhalt jüdischer Einzigartigkeit beinhaltet. Die aschkenasischen Juden erbten einen Pijut, der über Jahrhunderte vernachlässigt worden war. Um ihn herum erzeugten sie eine Erzählung, die sozusagen wie eine Lokomotive funktionierte, die das liturgische Gedicht vom Abstellgleis wieder auf die Bahn der Zeitläufte schickt. Die Zeitläufte, das waren die Kreuzzüge und die Konfrontation mit ihrer Welt eines Märtyrertums, das in der Bereitschaft zu sterben, die höchste religiöse Errungenschaft sah. Die persönliche Geschichte von Rabbi Amnon – wie wahr oder fiktiv auch immer – schloss in sich das ganze Drama der Zeit ein, das Drama der Gesellschaft insgesamt. Die Erzählung und die Zeitumstände, die sie hervorbrachten, verliehen auch dem alten Pijut neue, konkrete Bedeutung. Niemand legte Hand an das Original; die Erzählung aber unterlegte seine alte metaphysische und universale Melodie mit einer neuen, zeitgenössisch martyrologischen Harmonie.

Dieserart war Aschkenas fähig, eine neue Interpretation des Begriffs der Heiligkeit, wie er aus der Rezitation des „Dreimal Heilig“ in der Liturgie gewohnt war, zu bieten. Die ruhig friedfertig universelle Bedeutung der *Keduscha* fand sich ersetzt durch ein dramatisches Narrativ, erfüllt vom Geist der Selbstaufopferung, von Blut, Grausamkeit und dem Hass zwischen Religionen. Zugleich aber erspürt man die ungeheure begriffliche, psychologische und symbolische Nähe zwischen Verfolger und Opfer. Der um seine Identität kämpfende Jude macht Gebrauch von der Sprache des christlichen Märtyrertums, um jeden Verdacht spiritueller Nähe zum Christentum zurückzuweisen. Religiöser Fanatismus ist oft das Ergebnis eher von Nähe als von Ferne, von Reibung eher als von Isolation. Der Hass, den Juden gegenüber dem Christentum verspürten – mehr als gegen den Islam – hatte seine Wurzeln in dem Gefühl, dass das Christentum ihre Identität als Juden weit stärker bedrohte als es der Islam tat: Nicht nur, weil die beiden Religionen gemeinsame Wurzeln hatten, sondern auch weil das Geflecht gegenseitiger Fruchtbarmachung nicht zerriss, selbst nachdem sich ihre geschichtlichen Wege getrennt hatten.

Aschkenasische Märtyrer bezogen sich auf den Tod nicht allein als die letzte Wahl in einer ausweg-

Die hebräischen „Kreuzzugs-Chroniken“ sind soeben, philologisch mustergültig, neu ediert und übersetzt worden: Eva Haverkamp (Hg.): „Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während des Ersten Kreuzzugs“, (Monumenta Germaniae Historica: Hebräische Texte aus dem mittelalterlichen Deutschland), Hannover 2005, 626 S. Siehe S. 374-381 zu Isaak b. David, S. 355-359 zu Rachel.

losen Situation, wie es die Halacha forderte. Für sie war der Tod nicht nur die bewusste Aufgabe eines Lebens, das fortzusetzen einen unerträglichen Preis verlangt hätte, sondern der Tod war zudem von einer unabhängigen rituellen Bedeutung. Während des ersten Kreuzzugs tötete R. Isaak ben David, der Gemeindeleiter (*parnas*) von Mainz seine Mutter, die nicht zum Christentum konvertiert war, und seine zwei Kinder, die ebenfalls nicht getauft worden waren, Er tat dies, nicht um sie vor der Möglichkeit der Konversion zu schützen, denn zum Zeitpunkt dieses Handelns waren die Kreuzfahrer nicht mehr in der Stadt. Er tat es als Ritual der Sühnung seiner eigenen Sünde, da er selbst pro forma zwei Tage zuvor zum Christentum konvertiert war, als die Kreuzfahrer noch in der Stadt wüteten. Diese Tötungen nun haben nichts gemein mit dem akzeptierten halachischen Konzept von *Kiddusch haSchem*. Die einzige Möglichkeit, das Tun dieses Isaak b. David, der das Blut der geschlachteten Kinder

Osias Hofstatter
(geb. 18.12.1905
Bochnia/Galizien)
„Wohin?“
(1968, Tinte auf Papier)



der auf die heilige Lade der Mainzer Synagoge sprengt und sich mit ihr verbrennt, adäquat zu definieren, ist, von rituellem Mord zu sprechen. In dieselbe Kategorie gehört die Tat einer Frau namens Rachel, die das Blut ihrer Kinder aufsammelt, die von ihren Freunden und ihr selbst getötet worden waren. Ähnlich haben auch die Beschreibungen von Juden, die sorgsam das Messer schärften und den Segen vor der Schächtung (eines Tieres!) sprachen, wenn sie sich daran machten ihre Liebsten zu töten, nichts gemein mit *Kiddusch haSchem*. Die Erzählung von R. Amnon bietet uns ein weiteres Beispiel. Keine halachische Forderung vermag zu erklären,

warum Amnon sich weigert, erneut vor den Bischof zu treten, Weigerung, die seinen Tod zur Folge hat. Nehmen wir die Erzählung im Wortsinn, so könnte R. Amnon das Ansinnen des Bischofs persönlich zurückgewiesen und so sein Leben gerettet haben. Dazu wäre er auch verpflichtet gewesen, hätte er den Buchstaben der Halacha beachtet. Aber er suchte Sühnung, so seinen Tod in einen rituellen Tod verwandelnd.

Dies ist eine ungeheuerliche Neuerung, dergleichen man in jüdischer Kultur nicht kennt. Jüngst ist die alte Debatte zwischen Avraham Grossman und Israel Ta-Shma auf der einen, Haym Soloveitchik auf der anderen Seite, wieder aufgebrochen: Hatten die mittelalterlichen deutschen Märtyrer eine alte Überlieferung in Händen, die es ihnen erlaubte, ja von ihnen verlangte, Selbstmord zu begehen und ihre nächsten Verwandten in Zeiten von Religionsverfolgung zu töten oder nicht? Die ersteren behaupten, dass die aschkenasischen Märtyrer dachten, die Halacha verlange dergleichen von ihnen, wohingegen Soloveitchik ihr Tun als Neuerung bezeichnet. Beide Seiten aber sprechen vom Verhalten dieser Märtyrer, als ginge es um *Kiddusch haSchem*, wo doch zumindest bei einigen von ihnen der klare Impuls herrscht, einen rituellen Mord auszuführen, der entsühnende Bedeutung haben sollte, wobei dem menschlichen Blut die Funktion eines Opfers zukäme. Dieses Verhalten als „rituellen Mord“ zu bezeichnen, nähert es einerseits der Sprache christlicher Symbolik an, in der das Blut mächtige Präsenz hat, andererseits aber ist so auch die Eigenartigkeit dieses Verhaltens zu betonen, da die christliche Lehre vom Martyrium nichts kennt, was die Tötung anderer erlaubte, nichts, um solchen Mord in einen Akt der Entsühnung von Sünde zu wenden. In diesem Punkt ging das jüdische Märtyrertum im mittelalterlichen Deutschland weit über die Verhaltensweisen seiner Zeit und seines Raumes hinaus.

Prof. Israel J. Yuval lehrt mittelalterliche jüdische Geschichte an der Hebräischen Universität Jerusalem und leitet ihr „Scholion – Interdisciplinary Research Center in Jewish Studies“.

Jüdische Rechtsautonomie im Mittelalter und ein Bethaus in Duisburg

Birgit E. Klein

Werfen wir einen Blick in ein Kartenwerk zu den „Judenniederlassungen“ im 12. Jahrhundert,¹ so finden wir jüdisches Leben sicher nachgewiesen in „Deutschland“ vor allem entlang des Rheins und des Mains in den Kathedralstädten. Hier lagen die alten Gemeinden Köln, bereits im 4. Jahrhundert dokumentiert, sowie am Mittelrhein die Gemeinden Speyer, Worms und Mainz, deren älteste vermutlich Mainz war; hierhin war im 10. Jh. die Familie Kalonymos aus Lucca in Italien übersiedelt und hatte die jüdische Gelehrsamkeit in Aschkenas begründet.

Duisburg ist nur als hellgrauer Punkt markiert; den Bearbeitern galt die Ansiedlung von Juden in Duisburg als unsicher, und das H hinter Duisburg verweist darauf, dass sie nur von Juden mit dem Herkunftsnamen „Duisburg“ wussten: Die Kölner Schreinsbücher kennen einen Samuel mit dem Herkunftsnamen von „Dusburg“, der um 1175 ein Haus in Köln besaß. Dass dieser Samuel „von Duisburg“ anscheinend einmal auch in Duisburg gelebt hatte, war bislang der früheste Hinweis auf die mögliche Ansiedlung von Juden in Duisburg. Der erste sichere Nachweis jedoch stammte aus einer Reichssteuerverzeichnisse von 1241; damals zahlten die Duisburger Juden dem König 15 Mark Silber als Jahresabgabe – so viel wie die Juden in Aachen oder Oppenheim am Rhein, und fast ein Drittel des Betrags, den damals die Duisburger Stadtgemeinde entrichtete.

Dabei ließen die in Duisburg herrschenden Bedingungen durchaus eine Ansiedlung von Juden bereits im 12. Jh. erwarten: In der Reichsstadt lag eine Königspfalz, die auch die Abhaltung großer Hoftage erlaubte; seit der Regentschaft von Friedrich Barbarossa 1152–1190 fanden in Duisburg zwei Messen jährlich von ein- bis zweiwöchiger Dauer statt; hier traf der Hellweg als wichtigste Ost-West-Handelsverbindung auf die Verkehrsader Rhein. Diese Faktoren förderten Warenhandel wie Geldwechsel und begünstigten damit die jüdische Ansiedlung in Duisburg bereits im 12. Jh.²

Schöffen im Bethaus

Und in der Tat findet sich eine, lange unbekannte, Quelle dafür. Die Mitarbeiter am Trierer Karten-

werk hatten zwar von einem jüdischen Bethaus gelesen, aber die Nachricht, zu Recht, nicht für vertrauenswürdig genug gehalten, um hierauf den Nachweis eines Duisburger Bethauses im 12. Jh. zu gründen. In ihrem Kommentar heißt es unter „Duisburg“: „Gebetshaus in *Bisburk* ..., das von Aptowitzer zu *Disburk* emendiert wird; Interpretation fragwürdig (nicht als Siedlungsnachweis kartiert); ... Synagoge (nicht kartiert)“. Die Nachricht von einem Duisburger Gebetshaus stammt also von Victor Aptowitzer, der 30 Jahre lang bis 1938 am Jüd.-Theol. Seminar in Wien bibl. Exegese, Talmud und Kodizes lehrte und dann fliehen musste. 1938 veröffentlichte er in Jerusalem den Einleitungsband zu seiner Edition des *Sefer Rawjah*, dem Buch des R. Elieser b. Joel ha-levi (ca. 1140 – ca. 1225). Als er 1942 starb, hatte er außer dem Einleitungsband in vier weiteren Bänden den größten Teil des *Sefer Rawjah* veröffentlicht, nicht aber das vollständige Werk. Die Edition wurde seit 1975 von dem Rabbiner David Dvelaitzki fortgesetzt.

Der stellte fest, dass die älteste, einzig vollständige und von ihrer Textüberlieferung her beste Handschrift nicht herangezogen worden war: eine Handschrift, bis 1999 im Besitz des Bet Din London; dennoch legte er auch seiner Edition nicht die älteste, sondern die geläufiger zu lesende Oxforder Handschrift (Opp. 66) zu Grunde, die er nach den besseren Lesarten der Handschrift London (Beth Din 11) korrigierte, oft allerdings ohne Kennzeichnung, ein sehr bedenkliches Vorgehen. Erst 2000 veröffentlichte Dvelaitzki die Abschnitte 969 bis 1047 des *Sefer Rawjah*, hierunter auch ein Duisburger Rechtsstreit, aus dem die Existenz eines Bethauses unzweideutig hervorgeht.³

Denn Ende des 12. Jh. engagierte die Duisburger Witwe Bella den bekannten Bonner Rabbiner und Rechtsgelehrten Rabbi Joel ha-levi (gest. 1199/1200, Vater des Elieser b. Joel ha-levi), um gegen ihren Schwiegersohn Simon vor einem jüdischen Gericht zu klagen.

Das Gericht protokollierte zunächst die Klage R. Joels: Simon habe einen Vertrag gebrochen, den er mit Bella geschlossen hatte: Der Streit drehte sich um ein Pfand in Höhe von 48 Mark Silber, die



Victor Aptowitzer (1871–1942)

והוא שפוט. עכ טענה האתפסות שמתפלג בו. ור' שמואל לא תבע תפוסת היתה תפוסה שלא. ולא הייתה יכולה אלוף. ויהי המסכנת. שא. ער לכתובות
ה דקוקין וסוף דבריה כי אם הויב. כלה וצחק עלה אפס הנוטע האק. ודייטס סחם עב שהאיה שטב טוף יצוה הפסדו טוף אייט סחם ה דקוקין. און ה
השיב האפסיפת קצובי כפך פוחנק כפין / ר' שמואל / ער צמה טוף / אמה הו כרסם פועלם אום צחק עליה בריט מאוסה ווא הויבא נידה פלום. וצמה וידה
כ הגסיותמה מרו און לא השיב ר' שמואל פום אל אמר מה ישים אחר עלו בשטין שכבכה ווינזא אחר אביטמה אחים ככה ער אלטא ווארבהא אלבר
וא היו בריס פועלם ווא הסגה אולם ובאו צדים וצדיקו באומה צצחק על חומר בדייט האוסיות / תל. סטיות ובבית תפולתם אן יושבי טחוקין
באו דייטס וישב כ אפס דרק / הסטיות ובוצא יויה הצרמעות של ער דקוקים ונה בצע אחרי להמע אהיות אשכפיות בהנעת אבה וצמ
שבע ר' שמואל תל. אומה בלא ער כפה. אום קיבא עליו ששורת טפחה ווא שום אחיות אכ הל מנער שרת בוא ונג ר' שמואל הוצאם צוהר עליה
עלמות בהומות פין ובקצאת צדים וצבר על מעי. החיוב ר' שמואל להחזיר הצדיק ה דקוקין. אך שרת בלא אסנים חונק. נאוייה מהבוא שעת בהיה
מנה על בן מר קס חר וססמה אפי. גמבצא אחר אפי. שם אפי. כי יסור בריהוסי. אן רבא כן כפייה פשוטן אפי. צר בדייט אפי. הניא נלהט סביב
אלמא דוקוקה אן אחוקה קאט. ככ. נשי. הכא. וטל פט דקוקים היה פשוטן אפי. כפייה שסור אפי. היה בהיה אפי. שעת. אפי. תקנט. עקי. פסוס ויהי פספון
נשבע ויטל. תקוב בר חורב. גרמס בר יטוף. וקשה בר טחונת.

Ms. Oxford, Opp. 66 (Neubauer 637), fol. 276r.

Mark (köln.) à 234 Gramm, insgesamt also mehr als 16 kg Silber. Dieses wertvolle Pfand, so R. Joel, habe als Sicherheit in Bellas Besitz bleiben sollen, weil Simon ihr das Doppelte geschuldet habe, und zwar solange, bis sie beide ihre wechselseitigen Forderungen vor dem Kölner jüdischen Gericht geklärt hatten; für die Kölner Verhandlung hatten sie bereits einen Termin festgesetzt. Bis dahin verschlossen sie das Pfand in einer Truhe, für die es zwei Schlüssel gab: ein Schlüssel zu Händen von Bellas Sohn, der andere bei Simons Vater.

Doch ohne den Kölner Gerichtstermin abzuwarten, habe Simon vor Vogt und Schöffen in Duisburg seine Schwiegermutter verleumdet mit der Behauptung, Bella habe sein Eigentum auf räuberische Weise gewaltsam in ihren Besitz gebracht. Joel weiter: Simon habe einen Meineid geschworen und so die 48 Mark Silber an sich gebracht. Bella hingegen sei schuldig gesprochen worden, habe durch Simons Verleumdung das Pfand verloren und überdies mit 9 Mark Silber König und Schöffen bestechen müssen, „um ihr Leben zu retten“. Beides, sowohl das verlorene Pfand als auch die 9 Mark Silber, fordere Bella nun von Simon zurück.

Simon, nun selbst vom Gericht vernommen, wies dies rundweg zurück; selbstverständlich habe er nicht gegen seine Schwiegermutter bei den Schöffen Klage erhoben und folglich auch keinen Meineid geschworen. Vielmehr habe seine Schwiegermutter sich etwas von ihm angeeignet, und um sein Pfand ihr wieder zu entziehen, habe er selbst drei Mark verloren.

Daraufhin entgegnete ihm R. Joel ha-levi, hiermit habe er sich selbst überführt: Weil er nämlich gegen Bella bei Vogt und Schöffen geklagt habe, habe er diese 3 Mark verloren. Simon fiel einige Tage später noch ein anderer Grund ein, warum er mit diesen 3 Mark die Richter habe bestechen müssen: Bella habe seine Pfänder im Dorf Wesel mit Arrest belegen lassen, und die Aufhebung des Arrests habe ihn 3 Mark Silber gekostet.

Einige Tage später jedoch kamen einige Zeugen vor das jüdische Gericht, die aussagten, Simon habe tatsächlich gegen seine Schwiegermutter wegen des Raubs Klage geführt, und *in das Bethaus der Duisburger* seien Schöffen („sedomitische Richter“) gekommen, vor denen er unter Eid ausgesagt habe, Bella habe ihm die 48 Mark Silber auf räuberische Weise entwendet. Auf diese Art habe Simon das Pfand an sich gebracht.

Der geschilderte Vorfall ist zwar nicht datiert; da aber Bellas Anwalt R. Joel ha-levi 1199/1200 gestorben ist, hat sich der Streit in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts zugetragen. Und anders als in Aptowitzers Vorlage, der Hs. London Montefiore, ist nach Dvelaitzkis Edition anstelle von „Bisburk“ in den älteren Handschriften London und Oxford zweifelsfrei „Tusburk“ zu lesen, eine Namensform für Duisburg, die auch aus der mittelalterlichen obrigkeitlichen Überlieferung bekannt ist.

Ein wichtiger Schauplatz des Streits war das jüdische Bethaus in Duisburg, eine bemerkenswerte Information, wenn wir uns erinnern, wo im 12. Jh. jüdisches Leben in Mitteleuropa bisher nachgewiesen war. Wir können auf den Trierer Karten nunmehr Duisburg ergänzen als den am weitesten im Nordosten liegenden Siedlungspunkt im 12. Jh.

Das Bethaus lässt uns einige Rückschlüsse auf das jüdische Leben ziehen. So ist nun davon auszugehen, dass Juden in einer immerhin so großen Zahl in Duisburg lebten, dass sie regelmäßig Gottesdienste abhalten konnten, wozu der *minjan*, das „Quorum“ von zehn religionsmündigen Juden, erforderlich ist. Dass hier aber von einem „Bethaus“, hebr. *bet tefilla*, im Unterschied zum sonst geläufigen Begriff „Synagoge“ (hebr. *bet ha-knesset*) die Rede ist, könnte darauf hinweisen, dass die Gemeinde weder ein eigenes Synagogengebäude noch Funktionsträger wie Vorsänger und als Rechtsgelehrte tätige Rabbiner hatte. Die Duisburger Gemeinde gehörte zum Einzugsbereich der Kölner Gemeinde; aus Duisburg und Umgebung wandte man sich bei Rechtsstreitigkeiten an das Kölner Rabbinatsgericht; man studierte an der Kölner Talmudhochschule, vielleicht begrub man auch die Toten auf dem Kölner Friedhof.

Rechtsautonomie

Das erste, vermutlich Kölner Gericht, das den Her gang im Duisburger Bethaus protokollierte, war sich unsicher, welche Strafe gegen Simon zu verhängen sei; daher wurden, wie so oft, auswärtige Gutachten eingeholt, die Aptowitzer in seinem Einleitungsband nur sehr knapp zusammenfasst. Wie das Bethaus, so waren auch diese auswärtigen Gutachten der Forschung so gut wie unbekannt. Gerade diese Rechtsgutachten machen den hohen Wert dieser Quelle aus, denn sie werfen ein neues Licht

Handwritten text in a medieval script, likely Hebrew or Yiddish, written in black ink on parchment. The text is arranged in approximately 10 horizontal lines, with some characters appearing to be in a different script or dialect than the main body of text. The ink is dark and the parchment shows some signs of age and wear.

Ms. London, Beth Din 11, fol. 318r

auf die Frage, für wie wichtig man die jüdischen Rechtsautonomie im MA erachtete.

Dass überhaupt der Stellenwert jüdischer Rechtsautonomie anlässlich dieses Falls zur Debatte stand, überrascht um so mehr, als es doch als rechtsgeschichtliches Faktum gilt, dass jüdische Rechtssachen ausschließlich vor einem jüdischen Gericht verhandelt wurden. So heißt es in einer Studie zu den Kölner Juden: Juden, die sich christlicher Behörden für ihre eigenen Zwecke bedienten, hätten sich „wohl mehr oder weniger deutlich von der Rechts- und Solidargemeinschaft der Juden entfernt“. Und weiter: „Das Ausscheren ... aus der jüdischen Gemeinde gipfelte schließlich ... darin, daß eine innerfamiliäre Zwistigkeit um den Besitz eines Hauses ... vor dem Schreinsgericht der christlichen Bürger von St. Laurentz ... ausgetragen wurde. Solche Anrufungen eines christlichen Gerichtes galten in der jüdischen Welt des Mittelalters als höchst verwerfliche Verletzungen der autonomen jüdischen Rechtssphäre!“⁴ Der Autor könnte sich auf eine breite Forschungstradition stützen: So galt auch für Guido Kisch, den Experten für jüdisches Recht und Judenrecht, als ausgemacht, dass spätestens im 12. Jh. ausschließlich das jüdische Gericht der ordentliche Gerichtsstand für Streitsachen unter Juden war. Daher kritisierte Kisch den großen Gelehrten Ismar Elbogen, dass der 1929 auch einen „außerordentlichen Gerichtsstand bei dem Gericht des Territorialherrn“ in Erwägung gezogen und vorsichtig formuliert hatte: „... die Frage der wirklichen Ausübung der jüdischen Gerichtsbarkeit, des Verhältnisses des jüdischen Gerichts und des Stadtgerichts ist so wenig geklärt, daß auch der kleinste Beitrag dazu Beachtung verdient.“⁵

Aber auch die antiken Voraussetzungen schließlich sind keineswegs so klar. Es gibt kein eindeutig aus der Schrift abzuleitendes Verbot, das die Anrufung nichtjüdischer Gerichte untersagte. Im Talmud (Gittin 88b) heißt es zwar: „Und dies die Rechtssachen, die du vor sie bringst‘ [Ex 21,1] vor sie – aber nicht vor Nichtjuden“. Dieses Verbot soll aber nur den Satz der Mischna erklären, von nichtjüdischen Gerichten erzwungene Scheidebriefe seien ungültig; das Verbot erlangte in der Antike also nicht den Rang einer allgemein verbindlichen Rechtsnorm mit entsprechenden Sanktionen. Und auch der berühmte Exeget R. Salomo b. Isaak, Raschi, aus Troyes und Worms, konnte in seinem Kommentar zu Ex 21,1 nur folgern: „Wer jüdische

Rechtssachen vor Nichtjuden bringt, entweicht (*mechallel*) den Namen [Gottes] und ehrt den Namen von Götzen zu deren Lobpreis“. Nichtjüdische Rechtspflege rückte so zwar in die Nähe des Götzendienstes, lieferte aber keinen strafbaren Tatbestand.

Raschis Enkel R. Jakob b. Meir, auch Rabbenu Tam genannt (gest. 1171) aus Ramerupt in der Champagne, tat den ersten Schritt, die theoretischen Ausführungen seines Großvaters Raschi in die Rechtspraxis umzusetzen. Unter Rabbenu Tams Federführung wurde eine Verordnung der nordfranzösischen Gemeinden erlassen, die unter Androhung des Banns den Rekurs an nichtjüdische Gerichte bei jüdischen Streitfällen verbot; ausgenommen waren nur Fälle, bei denen beide Streitparteien vor Zeugen ihre Zustimmung gegeben hatten. Gelangte ein Streitfall ohne direkte Einflussnahme einer Partei an die Obrigkeit, so hatte derjenige, dessen Position von der Obrigkeit unterstützt wurde, den anderen wieder vom Prozess zu entbinden, um ihn vor Schaden zu bewahren sowie ihm den entstandenen Schaden zu ersetzen, wie es ihm die „Sieben Ältesten seiner Stadt“ auferlegten.⁶

Gutachten

Das von R. Joel ha-levi angerufene Kölner Gericht entschied, Simon habe seiner Schwiegermutter Bella das Pfand von 48 Mark Silber durch Verleumdung entzogen und müsse es ihr zurückerstatten.

Dem Kölner Gericht war aber unklar, wie hinsichtlich der 9 Mark Silber zu verfahren, mit denen Bella die Schöffen hatte bestechen müssen. Sie fragten also bei dem Mainzer Gericht um ein Gutachten nach. Darin plädierten die drei bekannten Mainzer Gelehrten R. Juda b. Kalonymos, Moses b. Mordechai und Moses b. Salomon ha-kohen gleichfalls für die Rückgabe des Pfandes, sahen aber Simon nicht zum Schadensersatz der 9 Mark Silber verpflichtet. Aber auch die Mainzer waren sich in der Frage des Schadensersatzes unsicher und baten daher ihren Wormser Kollegen R. Elasar b. Jehuda ha-rokeach (Sohn des Mainzer Gutachters Juda b. Kalonymos) um eine Stellungnahme; Elasar berief sich wie die Kölner auf einen Fall im Talmud (Bawa kamma 117a): der Streit um ein Netz, das schließlich einer der Streitenden dem Statthalter des Königs übergab, worauf Rawa den Bann über ihn verhängte. Elasar von Worms erklärt, im Text heiße es nicht ohne Grund »man bannt ihn«, bis er

sich einem jüdischen Gericht stelle, und nicht »man verpflichtet ihn [zum Schadensersatz]«. Denn der Jude habe durch den Appell an die Obrigkeit nur sein Eigentum zurückerlangen, nicht aber dem anderen böswillig schaden wollen; deswegen werde er nur so lange gebannt, bis er sich dem Spruch des jüdischen Richters unterwirft. Sollte aber beabsichtigt sein, einem anderen Juden Schaden zuzufügen, so sei derjenige, der die nichtjüdische Obrigkeit eingeschaltet habe, auch zum Schadensersatz zu verurteilen. Im vorliegenden Fall hingegen sollten dem Kläger Simon mildernde Umstände gewährt werden, da er nur sein Vermögen habe retten wollen.

Auch aus Speyer kam eine Stellungnahme: Simon sei weder zur Rückerstattung des Pfands noch zum Schadensersatz verpflichtet, denn er habe nur sein Eigentum gerettet, bevor es zum festgesetzten Kölner Gerichtstermin kam. Simon habe weise,

oder salopp ausgedrückt: clever, gehandelt. In der Tat: Nach jüdischem Recht war der aktuelle Besitzer in der vorteilhafteren Position, denn nicht der Besitzer, sondern der Kläger hatte seine Ansprüche zu beweisen. Nachdem Simon mit Hilfe der Schöffen das Pfand in seinen Besitz gebracht hatte, stand Bella unter der Beweislast und nicht, wie ursprünglich, Simon. Simon, so die Speyerer, habe sich also nur sein Recht geholt im Fall eines möglichen Verlustes. Keine Spur von Tadel, dass Schöffen, „sedomitische“ Richter, eingeschaltet worden waren!

Das ging sehr weit, und R. Joel ha-levi sah sich zu heftigem Widerspruch gegen das Speyerer Gutachten

herausgefordert. Und da die Speyerer verwundert darüber waren, dass er selbst bislang kein Rechtsgutachten abgegeben habe, beschloss Joel ha-levi, sein Schweigen zu brechen, das er sich als Bellas Anwalt auferlegt hatte. Simons Vorgehen sei ganz und gar nicht weise, sondern sei frevelhaft gewesen. Wäre Simon raffiniert gewesen, hätte er das Pfand an sich gebracht ohne die Gegenwart von Zeugen im Duisburger Bethaus und ohne die Hilfe von Nichtjuden. R. Joel ha-levi führte mehrere Talmudstellen an, aus denen hervorgeht: Derjenige, der von einem anderen etwas aus dessen Besitz an sich bringt, also Simon, ist nicht glaubwürdig, folglich sei das Recht mit Bella, die ja im Besitz des Pfandes gewesen war.

R. Joels Position, der entschieden Eingriffe in die jüdische Rechtsautonomie verurteilte, fand Unterstützung in Regensburg, wo er studiert hatte. Dort lehrten inzwischen die Söhne seiner Lehrer, die einst wiederum Schüler R. Tams gewesen waren. Sie stellten sich auf R. Joels Seite und votierten sowohl für die Rückerstattung des Pfandes, 48 Mark Silber, als auch den Schadensersatz für Bella, 9 Mark.

R. Joels Sohn R. Elieser lehnte sogar kompromisslos jeglichen Eingriff seitens der Obrigkeit in die jüdische Gemeindeautonomie ab: Als um das Jahr 1200 R. Elieser b. Joel ha-levi von der Kölner jüdischen Gemeinde zum Chasan („Vorsänger“) ernannt worden war, wollte ein Gemeindeglied ihm eine besondere Ehre zukommen lassen und bewirkte, dass der Kölner Erzbischof R. Elieser zu sich lud. Der Bischof nahm seine Mitra vom Haupt, setzte sie ihm auf und sprach: „Hier empfangen dein Vorsängeramt.“ Darüber erzürnte R. Elieser sehr und erwiderte: „Mein Herr, mein Recht erlaubt es nicht, von Euch mit dem Dienst an unserem Schöpfer bekleidet zu werden!“ Und R. Elieser nahm das Vorsängeramt als Investitur durch den Bischof nicht an, obwohl er bereits der Kölner Gemeinde zugesagt hatte. Dem Juden, der ihn so ehren wollte, soll er überdies eine Geldbuße auferlegt haben.

Auch gemeinsam mit anderen Gelehrten setzte sich R. Elieser b. Joel ha-levi für die Gemeinde- und Rechtsautonomie ein: Er unterzeichnete die *takkanot schum*, die Verordnungen des jüdischen Städte- und Gemeindebunds Speyer, Worms und Mainz aus dem zweiten und dritten Jahrzehnt des 13. Jh.; er war vielleicht an ihrer Formulierung beteiligt. Die

Sefer Rawjah,
Ms. London, Beth Din 11



takkanot machten das Bestreben, jede Art von Intervention der christlichen Herrschaft in die jüdische Autonomie möglichst zu vermeiden, zur Norm für die jüdische Gemeinde Deutschlands im Spätmittelalter. So heißt es: Dem Bann soll jeder verfallen, der mit der Unterstützung von Nichtjuden einen *chasan* („Vorsänger“) oder einen anderen Gemeindebediensteten (*kol zorche zibbur*) ernennet, ebenso der Ernannete, sowie derjenige, auf dessen Initiative hin ein Nichtjude einen Juden richtet, denn man trägt einen Rechtsstreit allein vor jüdischen Richtern aus (§ 11).⁷ Damit hatte man einen pragmatischen Mittelweg in der Frage der Rechtsautonomie gewählt: Man verhängte zwar den Bann als Druckmittel, wie Elasar von Worms gefordert hatte, verpflichtete aber nicht zum Schadensersatz, wie noch R. Tam und später die Regensburger und R. Joel ha-levi es taten. Die Regel des Wormsers Elasar, zum Schadensersatz solle ein Jude nur verpflichtet werden, wenn er sich böswillig zum Schaden eines anderen Juden an die Obrigkeit gewandt und ihn verklagt hatte, wurde von den späteren rabbinischen Sammelwerken unter dem Begriff *din massor*, „Strafgesetz des Verräters“ zitiert.

Anspruch und Wirklichkeit

Die Kenntnis der weltlichen Rechtsprechung im Bethaus und die aus den führenden Gemeinden erstellten Rechtsgutachten erlaubt uns nun festzustellen, dass in der 2. Hälfte des 12. Jh. die Ansichten weit darüber auseinander gingen, ob ein Verstoß gegen die postulierte jüdische Rechtsautonomie zu ahnden war.

Ein Verbot auf der Grundlage von Ex 21,1 war wegen der Rahmenbedingungen praktisch nicht durchzusetzen; rechtliche Autonomie wurde von der christlichen Obrigkeit zwar gestattet, ihr Maß aber immer wieder neu definiert. Selbst wenn die Obrigkeit in weiten Bereichen der politisch-rechtlichen Selbstverwaltung Autonomie einräumte, so bedeutet dies doch nicht, dass sie auf ihre Rechte und Pflichten gegenüber den Juden verzichtet hätte.

Vielmehr delegierte sie diese unter gewissen Bedingungen an die Juden selbst oder ihre Vertreter. Die Obrigkeit bestand aber in der Praxis meist darauf, die von der Judenschaft gewählten Vertreter in ihrem Amt zu bestätigen, oder bestimmte bereits in den Privilegien des ausgehenden 11. Jh., dass gegen die Entscheidungen jüdischer Gerichte an den Herrscher appelliert werden konnte.

Als 1603 in Frankfurt eine Versammlung von Vertretern führender Gemeinden reichsweite Verordnungen erließ, die u.a. die Appellation an obrigkeitliche Gerichte untersagten und einen innerjüdischen Instanzenzug vorschrieben, endete dieser Versuch mit einem Hochverratsprozess gegen die Juden im Reich. Und auch diese *takkanot* von 1603 waren sich der grundsätzlichen politischen Schwäche der jüdischen Gemeinschaft bewusst, indem sie den Rückgriff auf die Polizeigewalt der nichtjüdischen Herrschaft dort einplanten, wo der von ihnen verhängte Bann gegen mögliche Übertreter dieser Verordnungen auf die Grenzen seiner Wirksamkeit stieß.

In der Diaspora herrschte somit grundsätzlich ein Konflikt zwischen obrigkeitlichem Anspruch, dem Ethos einer jüdischen Rechtsautonomie und ihrer pragmatischen und praktischen Verwirklichung. Dieser Konflikt endete erst mit der langen Phase der Emanzipation, denn der Preis für die volle rechtliche Gleichstellung war die Aufgabe der Rechtsautonomie „zugunsten des jetzt im Prinzip auf dem universalen Vernunftrecht basierenden Staatsrechts der Aufklärung“.⁸ Nach dem Verlust der Autonomie wurde ein nostalgisch verklärtes und idealisiertes Bild einer Rechtsautonomie, die in dieser Form nie existiert hat, gezeichnet – sei es vom Autor der Kölner Studie, sei es in der im Staat Israel unter zionistischen Vorzeichen entstandenen Rechtsgeschichte, die den national-religiösen Charakter des jüdischen Rechts in besonderem Maße in dem Verbot erkennt, nichtjüdische Gerichte anzurufen.

Die Wirklichkeit blieb und bleibt jedoch oft hinter dem Anspruch zurück; eine schlichte Einsicht, die uns der Streitfall von Duisburg und auch die Rechtsgelehrten von Köln, Mainz, Worms, Speyer, Bonn, Regensburg und aus der Champagne lehren. Dass es aber dem Judentum immer wieder gelang, zwischen hohem Anspruch und Wirklichkeit zu vermitteln, das hat, darf man sagen, maßgeblich zu seinem eigenständigen und schöpferischen Bestehen beigesteuert.

Der Beitrag unserer Autorin beruht, bearbeitet, auf ihrem Aufsatz „Jewish Legal Autonomy in the Middle Ages – an Unchallenged Institution?“ in unserer niederländisch-deutschen, englischsprachigen Jahrbuch „Zutot: Perspectives on Jewish Culture“ 3 (2003), S. 121–134.

1 Haverkamp, Alfred (Hg.), Geschichte der Juden im Mittelalter von der Nordsee bis zu den Südalpen. Kommentiertes Kartenwerk, Hannover 2002 (Forschungen zur Geschichte der Juden. A: Bd. 14/1–3), hier Teil 2, S. 98.

2 Vgl. Kosche, R., Studien zur Geschichte der Juden zwischen Rhein und Weser im Mittelalter, Hannover 2002 (Forschungen zur Geschichte der Juden. A: Bd. 15), S. 20–24

3 Dvelaitsky, David (Hg.), Sefer rawjah. Teschuwot u-weure sugjot be-injanim schonim; simanim 969–1047, Bne Brak 1999/2000, S. 306–322, Nr. 1031 f. Bereits Aptowitzer hat den Streitgegenstand skizziert (Introductio ad Sefer Rabiah [hebr.], Jerusalem 1938, S. 172–174).

4 Schmandt, Matthias, Judei, cives et incole: Studien zur jüdischen Geschichte Kölns im Mittelalter, Hannover 2002 (Forschungen zur Geschichte der Juden. A: Bd. 11), S. 19.

5 Kisch, G., Relations Between Jewish and Christian Courts in the Middle Ages, Historia Judaica, 1959, S. 105f.; Elbogen, I., Hebräische Quellen zur Frühgeschichte der Juden in Deutschland, ZGJD 1, 1929, S. 34–43, hier S. 38.

6 Finkelstein, L., Jewish Self-Government in the Middle Ages, New York 1964, 153–156.

7 Unter Androhung des Bannes wird angeordnet, niemand dürfe sich mit Hilfe von Nichtjuden von Gemeindeverpflichtungen befreien (§ 15) oder Nichtjuden Geheimnisse enthüllen (§ 16)

8 Guggenheim, Yacov, ‚A suis paribus et non aliis iudicentur‘: jüdische Gerichtsbarkeit, ihre Kontrolle durch die christliche Herrschaft und die ‚obersten rabi gemeiner Judenschaft im heiligen Reich‘, in: Cluse, Chr. u.a. (Hgg.), Jüdische Gemeinden und ihr christlicher Kontext in kulturräumlich vergleichender Betrachtung von der Spätantike bis zum 18. Jahrhundert, Hannover 2003 (Forschungen zur Geschichte der Juden. A: Bd. 13), S. 405–408, 437 (Zitat)

Ganz normale Zuschauer

Horst Sassin

Die alte Menschheitsfrage, wie aus „normalen“ Menschen Mörder werden können, wird von dem Sozialpsychologen Harald Welzer in seiner lesbar, fast flott geschriebenen Studie „Täter“ neu beantwortet. Nach den großen Kapiteln über „Mas-



Harald Welzer: Täter. Wie aus ganz normalen Menschen Massenmörder wurden. S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 2005, 323 Seiten. ISBN 3-10-089431-6. 19,90 EUR.

senmorde und Moral“ und über „Tödliche Situationen“, die auf das „Dritte Reich“ bezogen sind, zieht er einen Vergleich der nationalsozialistischen Massenmorde mit aktuelleren Mordaktionen weltweit (Vietnamkrieg, Bürgerkriege in Ruanda und Jugoslawien). Sein deprimierendes Ergebnis: „Alles ist möglich.“ Welzer greift die bisherigen Ergebnisse der Täterforschung auf (Hilberg, dem das Werk auch gewidmet ist, Browning, Mallmann, Paul u.a.) und führt sie in seinem Feld, der Sozialpsychologie, weiter, indem er die Welt der Täter – wie jede andere – als durch einen jeweils eigenen normativen Referenzrahmen konstruiert bestimmt. Damit stellt er den Werterelativismus der „nationalsozialistischen Moral“ heraus, der es auch Schreibtischtätern wie Himmler (so Breitman) und Eichmann erlaubte, sich selbst bis zuletzt als moralisch integre Personen zu verstehen.

Die „nationalsozialistische Moral“ definierte im Widerspruch zu den der aufklärerisch-liberalen Tradition verdankten allgemeinen Menschenrechten die exklusiven Rechte der „arischen“ Herrenrasse, die ihre Inhaber quasi nobilitierte. Welzer als Nichthistoriker leitet diese „Moral“ historisch nur unzureichend aus dem deutschen Sonderweg im 19. Jahrhundert ab. Hier wäre unter anderem der Bogen zur Konservatismusforschung zu schlagen gewesen, die die traditionelle Standesbindung im Gegensatz zum Gleichheitsideal der französischen Revolution hervorhebt.

Wie die (potenziellen) Täter mit dem Konflikt zwischen ihrer traditionellen, christlich oder humanistisch geprägten Moral einerseits und der Loyali-

tät zum nationalsozialistischen Konzept der Ungleichheit andererseits umgingen, ist gerade dann eine zentrale Frage, wenn man berücksichtigt, dass die übergroße Mehrheit der „normalen“ Männer zu Tätern wurde. Nachdem Chr. Browning Pionierarbeit am Beispiel des Reserve-Polizeibataillons 101 geleistet hatte, rückt Welzer nun das in der Ukraine eingesetzte Reserve-Polizeibataillon 45 in den Mittelpunkt. Er betont hier auch die Prozesshaftigkeit der Verwandlung in Täter über die Stufenfolge Erwartung, Initiation, Ausführung und Anpassung, die zu einer zunehmenden Professionalisierung der Massenmorde und zum Ummünzen ihrer Tätigkeit als „Arbeit“ geführt hätten.

Die Frage ist zu stellen, inwieweit die verbreitete Untertanenmentalität, die in den berüchtigten Kadavergehorsam mündete, hinreichend berücksichtigt worden ist. Bekanntlich haben sich selbst Minister (im Nürnberger Kriegsverbrecherprozess) und führende Schreibtischtäter wie Adolf Eichmann auf ihre bloß ausführende Rolle berufen. Der Autoritätsglaube schiebt die Verantwortlichkeit nach oben ab, weist damit allerdings indirekt die Verantwortungslosigkeit des eigenen Handelns aus. Ergänzend ist zu fragen, ob Welzer die spezifische Situation der als Täter angeklagten Personen vor Gericht hinreichend gewürdigt hat. Endlos ist die Legion der Beispiele, wie unter veränderten politischen Verhältnissen das eigene Verhalten so weit gerechtfertigt, beschönigt, zurecht gebogen wird, bis ein neuer Konformismus erzeugt ist. Dieser Selbstschutzmechanismus lässt die Täter auch nach dem letzten Strohalm greifen, um ihr Tun oder ihr Unterlassen doch noch ins „rechte“ Licht zu rücken. Welzer ist vorzuhalten, dass er hier äußerst einfühlsam die inneren Regungen der Täter nachzuvollziehen versucht, ohne immer plausibel begründen zu können, inwieweit diese Einfühlung die Zeit der Taten oder die Zeugenaussagen während der Jahrzehnte später stattfindenden Prozesse betrifft.

Welzer selbst muss eingestehen, dass sein sozialpsychologischer Erklärungsansatz im Falle amerikanischer Gräueltaten im Vietnamkrieg nicht greift, weil er offensichtlich die Probleme demokratischer Referenzrahmen vernachlässigt. Er lässt es aller-

dings damit bewenden, ohne nach einem anderen, tragfähigen Erklärungsansatz zu suchen.

Bisher ist nur partielle, verhaltene Kritik an Welzers Methodik geübt worden. Ich kann sie in einem Fall verschärfen. Denn Welzer befasst sich nicht nur mit den Tätern, sondern auch mit den Zuschauern, denen er eine affirmative Funktion im Mordgeschehen, etwa bei Massenerschießungen, zuweist. Diese äußere Funktion hat durchaus Sinn, denn den Schützen und den anderen am Mordgeschehen Beteiligten wird sich nicht erschlossen haben, ob die Zuschauer nur neugierig oder gleichgültig waren, oder ob es ihnen, von innerem Entsetzen gelähmt, die Sprache verschlagen hat.

Welzer geht in dieser Sache allerdings weiter. Ohne zwischen der Perspektive der Zuschauer, denen er ausdrücklich eine aktive Rolle zuweist, und der der Täter zu unterscheiden, behauptet er: „Der Vollzug der Tat stiftet Gemeinsamkeit [gemeint ist: zwischen den Tätern und den Zuschauern]; die Zuschauer bestätigen durch ihre Anwesenheit, dass das, was sich in der Arena abspielt, in Ordnung ist“ (S. 148). Mit Mallmann spricht er vom „Antisemitismus der Profiteure“, in den er ausdrücklich den „Voyeurismus“ einreihet (S. 189). So – und durch weitere einschlägige Wendungen – wird der Leser auf einen Abschnitt eingestimmt, der „Voyeurismus“ betitelt ist (S. 203–206). Hier wird Welzers Methode unseriös. Eine kurze Einleitung betont den „Schauwert von offenbar hoher Attraktivität“ an den Erschießungsgruben, so dass die Zuschauer sich an einem „Schauspiel extremer Gewalt“ „delektieren“, während sie von ihm „selber nicht betroffen sind“. Zur Bestätigung und Illustration schließt er an dieser Stelle ein langes Zitat des Bauingenieurs Hermann Friedrich Gräbe an, der seine Beobachtungen und die seines Poliers Mönnikes bei der Ermordung der verbliebenen Juden von Dubno (Wolhynien) am 5. Oktober 1942 für den Nürnberger Militärgerichtshof 1945 niedergeschrieben hatte. Es ist übrigens Welzers einzige Quelle in diesem Abschnitt. Welzer streift Gräbes Entsetzen über diese Mordaktion in einem Aussagesatz von vier Worten, um dann die Faszination an der puren Gewalt, die Befriedigung voyeuristischer Bedürfnisse, das Vergnügen an der Scham der entkleideten Opfer, den „thrill“ an der Vorführung einseitiger Machtausübung wortreich auszubreiten. Wiederum betont Welzer die Funktion der Zuschauer, die allein durch ihre Anwesenheit und ihr angeblich „of-



fenbares Interesse“ einen sozialen Bestätigungsrahmen für die Massenmorde lieferten, während der einzelne Zuschauer sich die Legitimation seiner „Schaulust“ durch die Gegenwart anderer Zuschauer wiederum bestätigen lassen könne.

Das Problematische an Welzers Verfahren ist die Ausbeutung einer historischen Quelle zu Zwecken, die sie nicht hergibt, sondern die ihr vom Autor erst übergestülpt werden. Weder Gräbe noch Mönnikes begaben sich aus Schaulust zu den Gruben. In der von Welzer ausgesparten Eingangspassage der Erklärung spricht Gräbe von Mönnikes' Erschütterung über die Morde. Sie wird auch von einer zeitnah verfassten Notiz Gräbes – „Mönnikes fast wahnsinnig“ – bestätigt, die in das Verfahren gegen den Gebietskommissar Marschall Eingang gefunden hat, von Welzer aber nicht ausgewertet wurde (LG Stade, 9 Ks 1/63). Mitarbeiterinnen von Gräbe haben bestätigt, dass dieser sie zu den Schauplätzen der Liquidationen von Dubno und Ostrog gefahren habe, damit sie später Zeugnis von den Verbrechen ablegen könnten. Welzer deutet Gräbes Quelle nicht aus, sondern legt seine Sicht in sie hinein. Das ist schamlos, weil er Gräbes altruistische Motive, von einer lapidaren Bemerkung abgesehen, nicht nur ausblendet, sondern darüber hinaus noch ihn und Mönnikes den Profiteuren des Antisemitismus und den konformen Voyeuren zuordnet. Das ist einer wissenschaftlich sauberen Umgangsweise mit historischen Quellen nicht angemessen.

Für eine Neuauflage sollte dieser ausschließlich auf Gräbes Quelle gestützte Abschnitt des dennoch anregenden, neue Horizonte eröffnenden Werkes revidiert werden.



Zu Hermann Gräbe siehe auch: Douglas K. Huneke: In Deutschland unerwünscht. Herman Gräbe. Biographie eines Judenretters. Aus dem Amerikanischen von Adrian Seifert und Robert Lasser. Lüneburg: zu Klampen Verlag 2002, 325 Seiten. ISBN 3-934920-19-5. EUR 24.

Horst Sassin: Fritz Gräbe, ein Solinger Bauingenieur im wolhynischen Holocaust, Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins 1999, S. 205–256.

Solo für Bratsche

Daniel S. Katz

Oft übersieht man die Bratsche, die die hohe Sinnesfreundlichkeit der Geige mit der tiefen Weichheit des Violoncellos in einem Instrument zusammenbringt. Wie viel uns damit entgeht, zeigt uns eine CD, die die Bratsche nicht nur im jüdischen, sondern auch im klassischen Kontext betont.

Als ich den Kongress der American Musicological Society in Montreal besuchte, sah ich in der Buch- und Musikausstellung eine CD mit bemerkenswertem Cover: Berge, deren gefaltete Gipfel auch Tuchfalten bildeten. Ein paar der Berge erschienen sogar wie Tallitot (Gebetsschals), deren blaue Streifen mit den Bergwellen sich schließlich mischten. Einige Tallitot-Berge machen gar den Eindruck, dass sie Köpfe bedecken. Eine Reihe roter Blumen wurde zu Stacheldraht und die vermutlichen Israeliten, die vielleicht am Berg Sinai standen oder durch die Wüste zogen, waren zugleich Häftlinge eines KZ.

Im Inhaltsverzeichnis der CD des 1942 geborenen kanadischen Komponisten Brian Cherney fiel mir ein Stück besonders auf: *Shekhinah* (mystischer



In Stillness Ascending
(„Aufsteigend in Stille“).
McGill 750036-2

Begriff für die „Weiblichkeit“ Gottes) auch deshalb, weil es mit einer Dauer von fast 19 Minuten ein Solo für Bratsche ist. Denn hauptsächlich enthält diese Einspielung Klavierwerke, insbesondere fünf von Stéphane Mallarmé inspirierte Stücke mit dem Titel *Dans le crépuscule du souvenir* („In der Abenddämmerung der Erinnerung“) sowie ein Duo für Bratsche und Klavier, das Titelstück der Aufnahme. Doch letzten Endes war es die Verbindung der unbegleiteten Bratsche und des kabbalistischen Titels zu einer erhebenden Komposition, die meine Aufmerksamkeit erregte.

Diese Neugier wird belohnt. *Shekhinah* ist ein einzigartiges Stück. Die Bratschistin Rivka Golani, die zusammen mit dem Pianisten Louis-Philippe Pelletier das Programm interpretiert, hatte Brian Cherney beauftragt, ein Solo zu komponieren. Zufällig sah er in der Zeitung ein Foto von Auschwitz,

das einige vermutlich später ermordeten Kinder und eine Frau zeigte. Über sie schreibt er: „in ihrer Haltung und ihren Gesichtszügen glich sie frappierend Rivka Golani und ich beschloss, ein Werk für die Frau auf diesem Foto, zu ihrem Gedenken, zu komponieren.“

Das Unglück dieser verlorenen jungen Frau ist das Thema des Stücks. Cherney benutzt Motive, die Mutterschaft, Ewigkeit und Tod darstellen. Einige der Motive komponierte er neu für *Shekhinah*. Andere übernimmt er aus eigenen Kompositionen (unter anderem aus dem Duo *In Stillness Ascending*, das der CD seinen Namen leiht) und sogar aus Werken anderer Komponisten. Das berühmteste Zitat stammt aus Schuberts *Der Tod und das Mädchen*. Der Anfang des Streichquartetts a-moll, Op. 29, D. 804 ähnelt, von Schubert wohl nicht beabsichtigt, einem Wiegenlied. Dazu erklärt Cherney: „Die Frau könnte es ihren Kindern gesungen haben, ... wenn sie Kinder gehabt hätte, ... wenn sie gelebt hätte.“

Shekhinah thematisiert auch den Widerstand, mit Tanz und mit musikalischem Zitat der jiddischen Hymne der Partisanen, *Sog nit kejn mol as du geist dem letztn weg*. Oft webt Cherney diese Hymne mit Motiven aus *Der Tod und das Mädchen* zusammen. Der Tanz schließlich bedeutet, „dass die Menschenseele unbesiegbar ist“.

Die originellsten Bestandteile von *Shekhinah* beziehen sich auf die jüdische Mystik, die drei verschiedene Stufen der Seele kennt. Cherney führt drei musikalische Motive ein, die diesen Stufen entsprechen. Seinen Höhepunkt erreicht das Stück mit dem „Gespräch der Seelen“, wenn die Melodien für *Nefesch*, *Ruach* und *Neschama* zusammen wirken.

Shekhinah ist tief empfunden. Es kann schwer auf der Seele liegen, aber in der nachfolgenden Besinnung ruht die Seele, wie im Titel dieser höchst empfohlenen CD, *In Stille Aufsteigend*.

Unser Autor, geboren in New York, ist Rabbiner und promovierter Musikwissenschaftler. Er wirkte in Göteborg (Schweden) und ist seit 2002 Rabbiner der jüdischen Gemeinde Mülheim-Duisburg-Oberhausen.

Buchgestöber

Nordrhein-Westfalen

Den mehr als 450 jüdischen Friedhöfen in NRW widmet sich der Band *Archiv aus Stein*. Alle Fried-



Stefan Bajohr (Hg.): *Archiv aus Stein. Jüdisches Leben und jüdische Friedhöfe in Nordrhein-Westfalen*. Oberhausen: asso 2005. 108 S. ISBN 3-938834-03-X. EUR 19,90.



Grübel, Monika / Mölich, Georg (Hg.): *Jüdisches Leben im Rheinland. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Köln: Böhlau 2005. XIX, 315 S. ISBN 3-412-11205-4. EUR 22,90

höfe der Städte und Ortsteile sind im Einband versammelt, und auch Anmerkungen zum Denkmalschutz finden sich. Dies ermöglicht einen schnellen Überblick, und überhaupt schafft es der „Wegweiser“ mit seinen zahlreichen Abbildungen und praktischen Hinweisen und Erläuterungen, auch Leser ohne alle Vorkenntnisse, ausgehend von den Friedhöfen, zu einer Auseinandersetzung mit jüdischem Leben und jüdischer Kultur einzuladen.

Eine andere Herangehensweise und doch ähnliche Absicht motiviert die Herausgeber des *Jüdischen Lebens im Rheinland*, ist ihr Band doch von den Aktivitäten des Landschaftsverbands Rheinland inspiriert und nicht nur beim Verlag Böhlau,

sondern auch über die Landeszentrale für politische Bildung NRW erhältlich. Hier bieten die Autoren aus ganz unterschiedlichen Perspektiven einen fundierten, detailreichen und lesenswerten Querschnitt. Durchaus bemerkenswert, dass das Sammelwerk, ausgehend vom Mittelalter, über Frühe Neuzeit, Weimar und NS-Zeit mit Micha Guttmanns „Normalisierung“ unter Polizeischutz bis in die Gegenwart reicht. Mehr zu den Beiträge(r)n beider Bände demnächst in der „Literaturdatenbank Deutsch-jüdische Geschichte Nordrhein-Westfalen“ auf den Webseiten des Steinheim-Instituts.

hl

Differenz, Koexistenz, Verständigung

Der 120. Geburtstag von Franz Rosenzweig jährt sich 2006. Grund genug, ein neues Buch über den jüdischen Philosophen hervorzuheben. Die Annäherung der Autorin an Rosenzweigs Denken wird auf selbstkritisch sympathische Weise reflektiert: „Ich selbst habe Rosenzweigs philosophisches Hauptwerk, den *Stern der Erlösung*, zunächst vor allem als ein religiöses Bekenntnis wahrgenommen.“ Kirchner macht klar, wie sehr Rosenzweig gegen das neuhegelianische, neukantianische und den frühen „Primat der Vernunft“ H. Cohens ausspricht: „Rosenzweig suchte die Abgründe, die sich zwischen den Menschen auftun, nicht wegzuerklären, sondern in seiner Beschreibung der Begegnung mit dem fremden Anderen zu erhalten.“ Rosenzweigs Begriff der 'Begegnung' entfaltet die Autorin behutsam im Hinblick auf ein Konzept intersubjektiver und interreligiöser Beziehungen. Überhaupt ist der Impetus Kirchners nicht zu überlesen, sich ihre Leserschaft auf die eigene Argumentationsseite zu ziehen und Rosenzweigs *Theorie der Erfahrung* nicht nur denkerisch erfahrbar werden zu lassen, sondern aktuellen Alltagsüberlegungen fruchtbar zu öffnen. Rosenzweigs Erklärungen der Unterschiede zwischen Judentum und Christentum zeigen „grundsätzliche und unüberwindbare Differenzen“ auf. Die „Unterschiede“, so eine Schlussfolgerung, seien „entscheidend davon geprägt, wie die Gemeinschaften ihr Dasein in der Geschichte erleben“. Dieses „als einen nicht zu negierenden Faktor anzuerkennen“, könne „gerade bei interreligiösen Verständigungsversuchen hilfreich sein“. Denn gerade die 'Begegnung' habe Rosenzweig vor allem als „existentielle Erfahrung beschrieben“. So erhält Rosenzweigs Religionsphilosophie ihre Legitimation gerade nicht abseits der Gemeinschaft unterhält. Ein gelungenes Plädoyer, Philosophie in ihren lebendigen Bezügen zu lesen. Frank König



Kirchner, Katrin J.: *Franz Rosenzweigs Theorie der Erfahrung. Ein Beitrag zur Überwindung totalitärer Denkstrukturen und zur Begründung einer Kultur der Pluralität*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2005. 190 Seiten. ISBN 3-8260-3088-5. EUR 29,80.

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, Karina Küser

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

Mitteilungen

Suchmaschinen im Internet, wie z. B. Yahoo, sind unverzichtbar bei der Nutzung des Web; auch das Angebot des Steinheim-Instituts findet sich über solche Suchmaschinen gut präsentiert. Schwieriger zu recherchieren sind online-Kataloge, deren Inhalte in der Regel hiervon nicht erfasst werden können. Die **Datenbanken** des StI stehen jetzt auch als *Google-Sitemap* bereit. Die in der Bibliothek des Steinheim-Instituts enthaltenen Bücher und auch die Hinweise der *Literaturdatenbank deutsch-jüdische Geschichte NRW* sind so auch durch eine einfache Google-Suche zu finden. Wer dort also eingibt: „An autographic letter by Moshe Wallich“ (ausprobieren!), der mag unter den ersten paar Links auch auf das in den Regalen des Steinheim-Instituts stehende Exemplar des Namensgebers unserer Bibliothek stoßen, Daniel J. Cohen. *hl*



Der Begriff der Erinnerung, schon biblisch ein Schlüsselwort, hat jüdische Geschichte und Kultur geprägt. Sieben mal sieben Beiträge unterschiedlicher Disziplinen (Judaistik/Jüdische Studien, Geschichte, Philosophie, Politologie, Soziologie, Theologie) erkunden in der Festschrift für Michael Brocke die **Wege jüdischen Erinnerns**. Das Thema des Bandes wie auch seine Mehrsprachigkeit spiegeln das Wirken des Geehrten auf das Reichste wider.

Vielfältig sind die Fragestellungen und Zugänge: Medien, deren sich das jüdische Gruppengedächtnis in Mittelalter und Neuzeit bediente (schriftliche Zeugnisse, Orte, Liturgie u.a.), werden ebenso behandelt wie das neuzeitliche Sammeln, Ordnen und Speichern von Quellen. Dabei werden auch unbekannte Quellen ans Licht gehoben (z.B. das Dormitzer Memorbuch) und bislang nur fragmentarisch dokumentierte Quellenkorpora (etwa die mittelalterlichen Grabsteine aus Aleppo) präsentiert. Ein weiterer Schwerpunkt ist die Auseinandersetzung mit biographischen Erinnerungen, mit Werk und Wirkung Einzelner und mit der Form des Nachrufs. Ausführlich thematisiert wird die Dynamik jüdischen Erinnerns, die sowohl in den Formen der Überlieferung zwischen den Polen von Bewahrung und Erneuerung als auch in Debatten um Geschichtsdeutung und jüdische Identität ihren Ausdruck findet.

„Kalonymos“ begrüßt Désirée Schostak M.A. als neue Mitarbeiterin des Steinheim-Instituts. Sie hat u.a. in Würzburg und Düsseldorf Anglistik, Germanistik und Jiddische Kultur, Sprache und Literatur studiert. Als **Sprachwissenschaftlerin** gilt ihr Inter-

esse besonders der Beschäftigung mit literarischen oder poetisch geformten Texten. Frau Schostak verstärkt unser „Epigraphik-Team“. Außerdem ist sie freie Mitarbeiterin der Mahn- und Gedenkstätte Düsseldorf.

Das von der Landesregierung NRW geförderte Forschungsprojekt des Steinheim-Instituts und des Duisburger Instituts für Sprach- und Sozialforschung (DISS) zur jüdischen Publizistik zwischen 1848 und 1871 (vgl. Kalonymos H.2 2005) trifft auf lebhaftes Interesse. Bei der November 2005 vom Kulturwissenschaftlichen Institut (KWI) in Essen ausgerichteten Evaluationskonferenz konnten erste Ergebnisse referiert werden. Es zeigte sich, dass das Projekt mit seiner Methodik und Thematik im Trend des aktuellen Forschungsinteresses liegt und seine historische Ausrichtung in ihrer Bedeutung für die Gegenwart überzeugend vermitteln konnte. Aufgrund der Projekt-Präsentation in Essen haben sich zahlreiche Anknüpfungspunkte mit anderen Projektteams ergeben, die nun einbezogen werden. Diskurshistorische Befunde des ersten Projektteils, der u. a. die diskursiven Kontexte der ca. 300 untersuchten Druckschriften abstecken sollte, betreffen vor allem zwei zeitliche Schwerpunkte. So spiegeln die Schriften das breite, wenngleich unterschiedliche Echo, das christliche Dissidentenbewegungen zwischen 1845 und 1850 in den jüdischen Gemeinden auslösten. Es treten religionsgeschichtliche Entwicklungen hervor, die der Revolution von 1848 zu Grunde lagen und die sich in komplexer Weise mit christlich-jüdischen Konvergenz-Utopien verbinden. Zudem zeichnet sich ab, dass sich nach 1859 im liberalen deutschen Bürgertum ein ambitioniertes, republikanisches **Bündnis zwischen Juden und Christen** bildete, das den modernen Verfassungsstaat anstrebte und damit auf gutem Weg war. Der preußische Krieg gegen Österreich im Jahr 1866 wird vor diesem Hintergrund zum erschütternden, machtpolitischen Umsturz, gegen den sich nur die sozialistische Bewegung über 1871 hinaus durchsetzen konnte. Sichtbarer wird so die erstaunliche Pluralität der öffentlichen Diskursgeschichte vor 1871, aber auch das Ausmaß, in dem die „Gründerjahre“ Pluralität und Freiheit in Deutschland einschränkten. Im Dezember 2005 ist das Duisburger Projektteam bereits in die eigentliche Strukturanalyse eingetreten, die sich nun auf zentrale Druckschriften konzentrieren wird. *Jobst Paul*

Memoria. Wege jüdischen Erinnerns. Festschrift für Michael Brocke zum 65. Geburtstag. In Verbindung mit dem Vorstand des Salomon Ludwig Steinheim-Instituts für deutsch-jüdische Geschichte herausgegeben von Birgit E. Klein und Christiane E. Müller. Berlin: Metropol Verlag 2005, 847 Seiten, ISBN 3-938690-04-6, 36 Euro