Sonderdruck aus:

Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur

Band 2
Co – Ha

Im Auftrag
der Sächsischen Akademie
der Wissenschaften
zu Leipzig

herausgegeben
von Dan Diner

Verlag J. B. Metzler
Stuttgart · Weimar

Im Unterschied zu den Personenstandsregistern sind die nach Hochwalde ausgelagerten historischen Akten zum größten Teil erhalten geblieben. Sie wurden von sowjetischen Truppen sichergestellt und schließlich nach Merseburg in die 1948 dort eingerichtete Zweigstelle des Deutschen Zentralarchivs gebracht. Ein kleiner Teil gelangte auch in das Moskauer Sonderarchiv, von dessen Existenz man im Westen erst 1990 erfuhr. 1950 wurden die in Merseburg befindlichen Bestände des ehemaligen Gesamtarchivs von Werner Sander, dem Kantor der Israelitischen Religionsgemeinde Leipzig, summarisch in einem Verzeichnis erfasst und noch im selben Jahr der Jüdischen Gemeinde zu Berlin übergeben, die sie im Keller der Oranienburger Straße 28, d. h. im Ostteil der Stadt, unterbrachte. Von dort gelangten in den 1950er Jahren größere Mengen nach Israel in ein Archiv, das heute unter dem Namen Central Archives for the History of the Jewish People bekannt ist [8]. Diese Teilverlagerung wurde auf Interventionen von Alex Bein erwirkt, der im Auftrag des jungen Staates Israel die Übernahme sämtlicher in Deutschland verbliebener Altakten jüdischer Gemeinden zu erreichen suchte, was weitestgehend gelang. In Jerusalem wurden die Bestände des Gesamtarchivs mit anderen Materialien aus deutschen Vorkriegsgemeinden zusammengeführt und seit Ende der 1980er Jahre mit Unterstützung der Volkswagen-Stiftung zu großen Teilen verzeichnet. Die Ergebnisse dieses Verzeichnungsprojekts sind auf den Webseiten der Central Archives allgemein zugänglich.

Nach Jerusalem gelangten vor allem die älteren und wertvolleren Unterlagen. Der in Berlin bei der Gemeinde verbliebene größere Rest wurde 1958 nach Potsdam in das spätere Zentrale Staatsarchiv der DDR verbracht. Für diese erneute Fremdverwahrung wurden konservatorische Argumente geltend gemacht. Aus denselben Gründen blieben diese Unterlagen dann auch drei Jahrzehnte für die Forschung praktisch unzugänglich. 1988, ein Jahr vor dem Ende der DDR, stimmte die Partei- und Staatsführung der Öffnung dieser Archivbestände zu. Von nun an wurde intensiv an ihrer Ordnung, Verzeichnung und Restaurierung gearbeitet, so dass schon bald mit der Vorlage zur Benutzung begonnen werden konnte. 1996 erfolgte schließlich die bereits 1988 geplante Übergabe an das Archiv des Centrum Judaicum, das in den ehemaligen Räumlichkeiten des Gesamtarchivs in der Oranienburger Straße 28 eingerichtet worden war. Hier sind die Verzeichnungsarbeiten zum Abschluss gebracht und eine Sicherungsverfilmung vorgenommen worden. 2001 konnte schließlich ein achthundert Seiten umfassendes Inventar veröffentlicht werden. Es bezieht sich auf 230 laufende Meter Archivmaterialen, überwiegend aus der Zeit vom 18. Jahrhundert bis 1945.

Von einzelnen Beständen oder Bestandsteilen, die vor dem Krieg zum Gesamtarchiv gehört haben, ist bekannt, dass sie verloren gegangen sind, dazu gehören die Akten des Berliner C. V.-Büros (↗Central-Verein) aus der Zeit vor 1924. Unterlagen von 77 Gemeinden, die 1950 in der Liste von Sander noch auftauchten, waren vier Jahrzehnte später weder in Jerusalem noch in Berlin aufzufinden. Eine genaue Analyse der Verluste ist ebenso ein Desideratum wie eine ausführliche Geschichte des Gesamtarchivs.

[1] Mitteilungen des Gesamtarchivs der deutschen Juden, 6 Jahrg., Berlin 1909–14, 1926. [2] Quellen zur Geschichte der Juden in den Archiven der neuen Bundesländer, hg. v. S. Jersch-Wenzel/R. Rürup, Bde. 6/1 und 6/2: Stiftung »Neue Synagoge Berlin-Centrum Judaicum«, bearb. v. B. Welker, München 2001. [3] G. Herlitz, Mein Weg nach Jerusalem. Erinnerungen eines zionistischen Beamten, Jerusalem 1964. [4] E. Zivier, Eine archivalische Informationsreise, in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 49 (1905), 209–254.
[5] E. Brachmann-Teubner, Sources for the History of the Jews from the Eighteenth Century to the Twentieth Century in the Archives of the former DDR, in: Leo Baeck Institute Year Book 38 (1993), 391–408. [6] B. Brilling, Das jüdische Archivwesen in Deutschland, in: Der Archivar 13 (1960), 271–290. [7] P. Honigmann, Geschichte des jüdischen Archivwesens in Deutschland, in: Der Archivar 55 (2002), 223–230. [8] D. Rein, Die Bestände der ehemaligen jüdischen Gemeinden Deutschlands in den Central Archives for the History of the Jewish People in Jerusalem, in: Der Archivar 55 (2002), 318–327. [9] B. Welker, Das Gesamtarchiv der deutschen Juden, in: H. Simon/J. Boberg (Hg.), »Tuet auf die Pforten«. Die Neue Synagoge 1866–1995. Begleitbuch zur ständigen Ausstellung der Stiftung Neue Synagoge – Centrum Judaicum, Berlin 1995, 227–234.

Peter Honigmann, Heidelberg

Geschichte

Das jüdische Geschichtsverständnis geht auf seine grundlegende Prägung in der biblischen Ära zurück; über die Epochen hinweg wurde es ebenso tradiert, wie es bedeutende Wandlungen und Neuerungen erfuhr. In biblischer Zeit versahen Juden vergangene Ereignisse mit einer symbolischen Bedeutung, die ihre enge Beziehung zu Gott und ihre Heilserwartung zum Ausdruck brachte. Im Mittelalter reicherten sie die Vergangenheit weiter symbolisch an, wobei sie den grundlegenden Texten der hebräischen Bibel eine neue Schicht von Ritualen, Liturgien und Erinnerungspraktiken hinzufügten. In der Moderne entwickelte sich eine säkulare jüdische Geschichtsauf-

fassung. Dieser neue Zugang war Ausdruck einer umfassenden epistemischen Transformation, nach der die Gültigkeit des Judentums durch historisch-kritisches Urteil bewertet wurde. Dennoch lebte auch in der Moderne die ältere jüdische Tradition fort, historisches Wissen als Anstoß für kollektives Gedenken heranzuziehen.

1. Begriffe
2. Biblische Grundlagen
3. Nachbiblisches Zeitalter
4. Moderne

1. Begriffe

Die Geschichte der Juden ist über die Zeit mit einer Vielzahl von Begriffen bezeichnet worden. Der antike hebräische Ausdruck, der auch der Titel des als *Chronik* bekannten zweiteiligen biblischen Buchs ist, lautet *Divre ha-Yamim* (wörtl. »Geschehnisse der Tage«). Der Begriff wurde auch noch im Mittelalter und bis in die Neuzeit hinein verwendet. So nannte etwa im 16. Jahrhundert Yosef Ha-Kohen seine Geschichte der Könige Frankreichs und des Osmanischen Reichs *Divre ha-Yamim*. Im späten 19. Jahrhundert erhielt die hebräische Übersetzung von Heinrich Graetz' mehrbändigem Geschichtswerk *Geschichte der Juden* den Titel *Sefer Divre Yeme Yisra'el* (Buch der Chronik Israels), die von Simon Dubnows mehrbändiger *Weltgeschichte des jüdischen Volkes* (↗Weltgeschichte) den Titel *Divre Yeme Am Olam* (Chronik des ewigen Volkes).

Wenn Juden im Mittelalter und der frühen Neuzeit ihre Vergangenheit aufzeichneten, erstellten sie häufig eine *shalshelet ha-kabbala* (Kette der Überlieferung), in der sie Genealogien von Weisen und Wege der Wissenstradierung seit der Antike festhielten. Der Ausdruck *kabbala*, mit dem gewöhnlich die mystische Tradition des Judentums bezeichnet wird, bedeutet eigentlich Weitergabe oder Empfang von Wissen aus der Vergangenheit. So trägt Abraham ibn Da'uds wegweisendes Geschichtswerk aus der Mitte des 12. Jahrhunderts den Titel *Sefer ha-Kabbala*.

Im Mittelalter kam auch der biblische Begriff *toldot* in Gebrauch, der sich in der Neuzeit noch stärker verbreitete. In der Bibel bezeichnet der Ausdruck in der Regel die Genealogie der Israeliten und anderer Völker; im Mittelalter wurde er zur Bezeichnung eines historischen Berichts verwendet. Ein Beispiel ist *Toldot Yeshu*, eine legendenhafte und wenig schmeichelhafte Geschichte Jesu und seiner Familie, deren erste Fassung wahrscheinlich im 10. Jahrhundert niedergeschrieben wurde. Der Ausdruck schmückte auch die Hagiographie des großen Kabbalisten Isaak Luria aus dem 16. Jahrhundert, *Toldot ha-Ari*.

Der Übergang von Hagiographie zu Geschichtswissenschaft lässt sich am Ende des 18. Jahrhunderts im Kontext der ↗Haskala beobachten. So initiierte die Zeitschrift ↗*Ha-Me'assef* (Der Sammler) die Reihe *Toldot Gedole Yisra'el* (Geschichte der Großen Israels), die sich der ehrfurchtsvollen Darstellung großer jüdischer Persönlichkeiten aller Epochen widmete. Auch im 19. und 20. Jahrhundert blieb der Ausdruck *toldot* gebräuchlich; nach wie vor ist er ein gängiges hebräisches Wort für »Geschichte«. So verwenden die Institute für jüdische Geschichte an der Universität Haifa und der Bar-Ilan-Universität zu ihrer Eigenbezeichnung *Toldot Yisra'el*.

Bereits in *Ha-Me'assef* findet sich auch das aus dem Lateinischen entlehnte Wort *historya*, das im 20. Jahrhundert zum Standardbegriff für Geschichte wurde. So trägt beispielsweise die Reihe veröffentlichter Vorlesungen über jüdische Geschichte von Joseph Klausner den Titel *Historya yisre'elit* (1909–1924/25). Die zunehmende Abkehr von *toldot* hin zu *historya* kommt auch in den Bezeichnungen der Institute für jüdische Geschichte an der Hebräischen Universität Jerusalem, der Universität Tel Aviv und der Ben-Gurion-Universität in Beer Sheva zum Ausdruck.

Moderne Geschichtsschreibung auf ↗Jiddisch firmierte unterdessen zumeist unter der Bezeichnung *geshikhte*; aber auch *historye* war in Gebrauch. Der erste Ausdruck steht, ebenso wie sein deutsches Ursprungswort, auch für Erzählung oder Legende und fand in diesem Sinne bis ins frühe 20. Jahrhundert hinein in Buchtiteln Verwendung. Zu dieser Zeit nahm *geshikhte* die Bedeutung von Geschichtsschreibung an, wie etwa in der jiddischen Übersetzung von Graetz' populärem Geschichtswerk (*Di yidishe folksgeshikhte*, 1900) oder in Jacob Dinesons *Velt Geshikhte* (1901).

2. Biblische Grundlagen

Simon Dubnow bemerkte einmal, die Juden seien das »›geschichtlichste‹ (historicissimus)« aller Völker. Viele Völker seien später als das jüdische entstanden und viele, die ihr Leben in der Antike begannen, hätten die Weltbühne bereits wieder verlassen. Die Juden seien in ihrer Beständigkeit ohne Beispiel: »Die Geschichte des jüdischen Volkes durchläuft, gleich einer Centralachse, die ganze Geschichte der Menschheit von deren einem Pol bis zum andern« [3.4]. Ganz auf einer Linie mit der auf nationale Besonderheit abhebenden Tendenz der Geschichtsschreibung um die Wende zum 20. Jahrhundert behauptete Dubnow die Einzigartigkeit der Juden, ohne dabei auf Vergleichswissen zurückzugreifen. Fraglos

war der Gang der Juden durch die Geschichte ungewöhnlich lang.

Nach der traditionellen jüdischen Zeitrechnung wurde die Welt – bezogen auf das Jahr 2011 der christlichen Zeitrechnung – vor 5769 Jahren erschaffen. Der Urtext der jüdischen Geschichte, die hebräische Bibel, beginnt mit einer ausgedehnten Erzählung von der Schöpfung, wobei bereits im ersten Satz der Urheber der Geschichte benannt wird: »Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde« (Gen. 1,1). Gott, der am Anfang des Buchs Genesis die Welt erschafft, geht an einer späteren Stelle im Text einen Bund mit den drei als Erzväter der Israeliten bekannten mythischen Figuren Abraham, Isaak und Jakob ein. In Genesis 12,1 ruft Gott Abraham (an dieser Stelle noch Abram) zu sich und weist ihn an, aus seinem Land (Ur im alten Babylonien, im heutigen Irak), wegzuziehen, um ins Land Kanaan zu wandern. Gott verspricht nicht nur, ihn »zu einem großen Volk [zu] machen« (Gen. 12,2), sondern auch, ihm und seinen Nachkommen dieses Land zu übertragen (Gen. 12,7). Der biblischen Zählung nach vierundzwanzig Jahre später erneuert Gott seine Beziehung zu Abram: »Ich schließe meinen Bund zwischen mir und dir samt deinen Nachkommen, Generation um Generation, einen ewigen Bund« (Gen. 17,7). Im Gegenzug fordert er Abram (nun Abraham genannt) auf, seine Zustimmung zu diesem Bund durch die ↗Beschneidung seiner männlichen Nachkommen am achten Tag nach der Geburt kenntlich zu machen. Sowohl der Bund als auch seine körperliche Symbolisierung, die Beschneidung, tragen im Hebräischen die Bezeichnung *brit*.

Die Schließung des ewigen Bundes zwischen Gott und Abraham ist für das Judentum von grundlegender Bedeutung: Erstens ist der Bund die früheste Artikulation der Überzeugung, die alten Israeliten und ihre jüdischen Nachkommen seien das von Gott auserwählte Volk. Auch wenn erst Abrahams Enkel Jakob als Erster den Namen »Israel« annahm, so gilt doch Abraham aufgrund des Bundesschlusses mit Gott als Gründungsvater der Israeliten (in einem anderen theologischen Kontext gilt Abraham als Urahn des Islam.) Zweitens bringt der Bund die theologisch bedeutsame Verwandlung des universalen Schöpfers in den Gott Israels mit sich. Die Folge war die Ermächtigung der Israeliten und später der Juden zu dem Glauben, dass sie, und nur sie allein, auserwählt seien – und somit geschützt und durch die Geschichte hindurch bewahrt werden würden.

Die Auserwählung ist ein Leitmotiv des Pentateuchs, der fünf Bücher Mose. In dieser Hinsicht schuf die Bibel die Grundlage sowohl für den Glauben als auch die Selbstdarstellung der Juden von ihrer heilgeschichtlichen Aufgehobenheit. So erzählt etwa das Buch Exodus von der Befreiung der Israeliten aus der Sklaverei und ihrer Wanderung in ein Land, das sie als ihr Erbe zu betrachten begannen. Die Verfasser der Bibel gestalteten die Erzählung zu einem Epos aus, in dem Gott mit einem anspruchslosen Helden, Moses, zusammenarbeitet, um wunderhafte Taten zu vollbringen, unter denen die Durchquerung des Roten Meeres als die bedeutsamste heraussticht. Auf diese Weise wurden Ereignisse mit symbolischen Gehalten bedacht, die den Juden das Gefühl einer einzigartigen Reise durch die Geschichte vermittelten.

Das große Drama der Exodusgeschichte, die für Juden wie auch für andere Gruppen eine Quelle der Inspiration gewesen ist, lässt das Monumentale der biblischen Erzählung hervortreten. Doch nicht allein diese monumentale Qualität, sondern auch ein penibler Blick für Details verleiht den fünf Büchern Mose ihre literarische und theologische Besonderheit. Das dritte Buch des Pentateuchs, Levitikus, ist voll von ausgiebigen Beschreibungen der priesterlichen Aufgaben und kultischen Handlungen (z. B. Opfern), die die Reinheit des Volkes bewahren und die angemessene Verehrung Gottes sicherstellen sollten. Die Beschreibung dieser Handlungen steht in ihrer Konkretheit in scharfem Kontrast zur narrativen Textur der Bücher Genesis und Exodus.

Dies verweist auf ein weites Spektrum von Ausdrucksmitteln in der Bibel, die zur Darstellung unterschiedlichster Formen von Handlungen und Vorkommnissen, von der peinlich genauen Durchführung von Ritualen bis zur Entfaltung großer Ereignisse von kosmischer Bedeutung Verwendung finden. Die Aufzeichnungen der Vergangenheit an beiden Enden dieses Spektrums betrachteten und gestalteten die Verfasser der Bibel als wesentliche Anleitung zur Erinnerung. Der hebräische Imperativ *zakhor* (erinnere) kommt in der Bibel 169 Mal vor [27.17]. Das beabsichtigte Ergebnis der Textstruktur war ein ritualisiertes Erinnern; in der Zeit Esras (6. Jahrhundert v. d. Z.) wurde dies durch das öffentliche Lesen des Pentateuchs ermöglicht, das bis heute ein regelmäßiger Bestandteil rituellen jüdischen Lebens ist.

Wenn die Bücher Genesis und Exodus das große Drama der heiligen Geschichte darstellen und die Bücher Levitikus und Deuteronomium die rituellen Einzelheiten einer sich entfaltenden Religion, so weist das biblische Korpus noch weitere Erzählstimmen auf, die die zentrale Stellung des Erinnerns weiter verstärken. Neben den fünf Büchern Mose (Tora) besteht die hebräische Bibel noch aus zwei weiteren Teilen, den Prophetenbüchern (*Nevi'im*) und den ver-

mischten anderen Schriften (*Ketuvim*); die Gesamtheit der drei Einheiten wird mit dem Akronym TaNaKh (↗Tanach) bezeichnet.

Die Prophetenbücher sind in frühere und spätere Bücher unterteilt. Die früheren, unter Gelehrten als »deuteronomische Geschichte« bekannt, führen die Erzählung der israelitischen Geschichte nach Moses' Tod fort. Sie berichten von der Epoche zwischen der Eroberung des Landes Kanaan und der Zerstörung von Salomons Tempel im 10. Jahrhundert v. d. Z. mit der vertrauten Mischung von aufgezeichneten Ereignissen und Genealogien einerseits und einer breiten Überlagerung mit göttlicher Lenkung andererseits. Auf diese Weise stellten die Verfasser sicher, dass so gut wie kein Moment, keine Geste und kein Schauplatz ohne theologische Bedeutung blieben.

In den späteren Prophetenbüchern wurde ein stark mahnender Ton eingeführt, der die Juden beschwor, für ihre Übertretungen zu sühnen, um nicht Gottes Zorn auf sich zu ziehen und seine Gnade wiederzugewinnen. Der Preis für Nichtbeachtung dieser Warnungen war göttliche Strafe. Wie Gott die Israeliten in Sicherheit führt, so misst er denjenigen, die sündigen – die Israeliten eingeschlossen –, auch Strafe zu. Das Buch der Klagelieder, das am traditionellen Fastentag ↗Tish'a be-Av gelesen wird, lässt daran keinen Zweifel. »Schwer gesündigt hatte Jerusalem« (Klgl 1,8), was Gottes Zorn entfachte – mit vernichtender Wirkung: Der Erste Tempel wurde 586 v. d. Z. zerstört, die Bewohner Jerusalems gingen ins Babylonische Exil. Dabei ist wichtig zu bemerken, dass der hebräische Ausdruck für ↗Exil, *galut*, sowohl eine geographische als auch eine theologische Entfremdung ausdrückt.

Der mahnende Ton hat sich nicht zuletzt aufgrund der allwöchentlichen Rezitation eines Abschnitts aus einem Prophetenbuch am Morgen des ↗Schabbat tief in das historische Bewusstsein der Juden eingeschrieben. Dadurch wurde ein theologisch-historischer Erklärungsrahmen etabliert, demzufolge Unglück als Konsequenz eigenen Fehlverhaltens zu interpretieren sei. Gerade auch die erlittene Bestrafung, einschließlich der Auswanderung aus dem Gelobten Land Israel, bestärkte die besondere Beziehung zu Gott, die die Juden zu besitzen glaubten. Diese Dynamik schuf einen Bewältigungsmechanismus, der es ihnen ermöglichte, angesichts von Verfolgung und Leiden ihren Glauben zu bewahren. So wurde die Tragödie den Juden zu einer wichtigen Quelle der ritualisierten historischen Erinnerung; sie ist es – in verschiedenen Formen – bis heute geblieben.

Diese Auffassung von Geschichte ist häufig in scharfen Gegensatz zu der Einstellung der alten Griechen zu ihrer Vergangenheit gestellt worden. Yosef Hayim Yerushalmi argumentiert, dass man im alten Israel der Geschichte zum ersten Mal eine »entscheidende Bedeutung« beigemessen habe, indem man sie zu einer heiligen Geschichte machte. Die Juden waren »die Väter des Sinns in der Geschichte« [27. 20], die vergangenen Ereignissen symbolische Bedeutung verliehen, indem sie zwischen ihnen und einem Telos oder zukünftigen Zeitpunkt der Erlösung eine klare Verbindung herstellten, so etwa in der Exodusgeschichte, die von der Sklaverei zur Erlösung führt. Die jüdischen Leser der Bibel sollten diesen linearen Zusammenhang erfassen, um ihren Platz im göttlichen Plan verstehen zu können.

Im Gegensatz dazu betonte die historiographische Tradition der Griechen – wenngleich auch sie nicht vollkommen auf didaktische Momente verzichtete – die Rekonstruktion vergangener Ereignisse nach deren eigenen Maßstäben. Die großen griechischen Historiker wie Herodot und Thukydides fanden Anerkennung für ihre Fähigkeit, Quellen zum Zweck einer plastischen Beschreibung der Vergangenheit zusammenzustellen. Genauigkeit, kunstvolle Gestaltung und Unterhaltung wurden als Kriterien weit mehr geschätzt als in der biblischen Tradition, in der die Zuschreibung symbolischer Bedeutung vorherrschte.

Auf den ersten Blick scheint der griechische Ansatz dem modernen Geschichtsverständnis sehr viel näher zu stehen. Schließlich versuchte das neuzeitliche Projekt des Historismus das einzelne historische Ereignis in seinem spezifischen Kontext so zu verstehen, »wie es eigentlich gewesen«, um es mit Leopold von Rankes berühmtem Ausspruch zu formulieren. Und doch wäre es eine irrige Annahme, dass nur die antike griechische Tradition von Geschichtsschreibung sich in die Gegenwart fortgesetzt hätte. Der aufmerksame Beobachter bemerkt den zählebigen Antrieb moderner Historiker und ihrer Leser, der Vergangenheit tiefergehende Bedeutung zuzuschreiben – häufig unter dem Leitstern der Nation. Wie die Juden der Antike zeichnen auch moderne Menschen, Juden wie Nichtjuden, die Vergangenheit nicht nur zur eigenen Unterhaltung auf, sondern ebenso, um ihren Sinn für eine kollektive Erinnerung zu stärken. Dieses Ziel ist ein charakteristisches Merkmal jüdischen Geschichtsverständnisses von der biblischen Zeit bis zur Moderne.

3. Nachbiblisches Zeitalter

Mit dem Anbruch der griechischen Herrschaft im Vorderen Orient (4. Jahrhundert v. d. Z.) gingen Juden

dazu über, kulturelle Normen der Griechen und später der Römer aufzunehmen, darunter neue Vorstellungen von historischer Kausalität und die Konzentration auf menschliche Handlungen und Motive. Die womöglich folgenreichste Auswirkung der jüdischen Begegnung mit dem Hellenismus war die Septuaginta, die griechische Übersetzung der hebräischen Bibel (↗Bibelübersetzung) – auch im Bereich der Geschichte. Das Buch der Makkabäer etwa ist eine Prosaerzählung (mit einigen poetischen Abschnitten) über den jüdischen Aufstand gegen die Herrschaft der Seleukiden 175–134 v. d. Z. Es spiegelt den Übergang von der biblischen zur nachbiblischen Geschichtsschreibung wider. Obgleich es in der aus der Bibel bekannten Form einer Chronik verfasst ist und seine jüdischen Protagonisten vom Glauben durchdrungen sind, zeigt es kaum Spuren eines eingreifenden Gottes.

Einen entscheidenden Schritt weg von der Bibel vollzog eineinhalb Jahrhunderte später Flavius Josephus (37–100 d. Z.), der sich zunächst als militärischer Anführer des jüdischen Aufstands gegen Rom beteiligte, sich dann aber den römischen Streitkräften ergab. Gefördert von römischen Gönnern, schrieb er sein Geschichtswerk *Der jüdische Krieg*, in dem er die Rebellion gegen die römische Herrschaft in Palästina nacherzählt. Seine mit der Belagerung Jerusalems und der Zerstörung des Tempels durch die Römer im Jahr 70 d. Z. endende Darstellung ist voll von vernichtenden Urteilen, insbesondere über die jüdischen »Zeloten«, denen er die primäre Verantwortung für das Scheitern der Revolte zuschreibt. Sein Werk enthält auch eine Fülle historischer Details über den Kontext und die verschiedenen Fraktionen, worin es in Einklang mit der griechisch-römischen Geschichtsschreibung stand. Josephus beschrieb etwa die vier Strömungen innerhalb des Judentums seiner Zeit: die Pharisäer, die Sadduzäer, die Essener und die Zeloten. Außerdem finden sich bei ihm Verweise auf Jesus Christus, weswegen er als wichtige Quelle jenseits der Evangelien dient. So verweist Josephus' Werk auch auf eine generelle historische Erfahrung der Juden: Zu keinem Zeitpunkt haben sie in Isolation gelebt.

Damit soll nicht bestritten werden, dass die kulturelle Isolation oder wenigstens Abgeschiedenheit ein erklärtes Ideal war. Das Entstehen des Christentums aus der zersplitterten Welt des Judentums in Palästina während des 1. Jahrhunderts veranlasste die neue Führungsschicht nach der Zerstörung des Tempels – die Rabbinen –, die Grenzen der jüdischen Gemeinschaft neu zu bestimmen, indem Mitglieder des neuen christlichen Glaubens als *minim* (Häretiker) bezeichnet wurden. Das rabbinische Bestreben nach kultureller Abgeschlossenheit fand Ausdruck in einem häufig zitierten Midrasch, demzufolge den Kindern Israels die Befreiung aus Ägypten zukam, weil sie die Namen und Sprache ihrer Herrscher nicht angenommen hatten (Midrasch Levitikus Rabba 32, 5). Während die Juden in der Realität durchaus Namen, Sprache und ↗Kleiderordnungen übernahmen, entwickelten sie doch ein historisches Selbstbild, in dem das irdische Dasein in Raum und Zeit transzendiert wurde.

Nach dem endgültigen Verlust politischer Eigenständigkeit und der Zerstörung des Tempels im Jahr 70 d. Z. begannen die Juden, sich zwei Ebenen der historischen Wirklichkeit – und damit gewissermaßen auch zwei separate Sphären von Geschichtsbewusstsein – parallel anzueignen. Die erste, profanere Ebene war die tägliche Interaktion mit ihrer Umwelt, besonders im wirtschaftlichen Bereich, sowie die Ausbildung einer lokalen jüdischen Kultur. Die zweite Ebene spiegelt ihre Überzeugung wider, Teil einer göttlich durchwalteten Geschichte zu sein, wobei Gott sie durch das Wirken eines Messias in ihr angestammtes Heimatland zurückbringen und dadurch das Zeitalter der Erlösung einleiten würde. Die Spannung zwischen diesen beiden Reichen, der *historia profana* und der *historia sacra*, führte zur Entstehung einer politischen Theologie des Judentums. Das Bedürfnis der Juden, ihr Dasein in der Zerstreuung, der Entfremdung von ihrem Land und ihrem Gott (↗Exil) zu erklären, war vom wiederkehrenden Glauben an die Ankunft eines Messias und die Wiederherstellung ihrer Souveränität begleitet. In vereinzelten Fällen führten die Spannungen zwischen diesen beiden Empfindungen zu einem Ausbruch von messianischem Aktivismus, wie er in der frühen Neuzeit bei David Reuveni, Salomo Molcho und am bekanntesten bei Sabbatai Zewi (1626–1676, ↗Smyrna) zu beobachten ist. Gewöhnlich waren die Juden aber bereit, das historische Verdikt des ↗Exils zu akzeptieren, wenn sie nur an ihren religiösen und rituellen Normen sowie an der Überzeugung festhalten konnten, dass sie eines Tages vom Messias aus der Diaspora erlöst würden.

Nach Gershom Scholem führte dieses Glaubenssystem zu einem »Leben im Aufschub« [12. 167]. Doch die Vermittlung zwischen den beiden historisch-zeitlichen Stufen versetzte die Juden nicht in völlige Passivität, sondern hielt sie an, Anpassungsleistungen zu vollbringen. Eine Art der Vermittlung zwischen beiden Ebenen war die Entwicklung neuer literarischer Ausdrucksformen. Als die Juden im Mittelalter Opfer von Verfolgung wurden, wehrten sie sich nicht mit Waffen, sondern suchten Halt und

Stärkung in liturgischen und rituellen Formen, die der Erinnerung an ihre Standfestigkeit angesichts von Hass, eigenen Sünden und Gottes Zorn galten. Im mittelalterlichen ↗Aschkenas wurden *seliḥot* (Bußgebete) in die Gebetbücher aufgenommen, um traumatische Ereignisse aus der Vergangenheit ins Bewusstsein zu rufen und so einen starken Glauben und Gemeinschaftssinn herbeizuführen. Zudem gedachte man der Vergangenheit durch »zweite Purims«, die auf das ursprüngliche Purimfest zurückgingen, das an die gelungene Flucht der Juden des antiken Susa aus den Fängen Hamans erinnert. Ebenso waren in diesen Gemeinden Memorbücher in Gebrauch, in denen die Namen ermordeter Juden sowie herausragender religiöser und politischer Autoritäten festgehalten wurden. Diese Bücher wurden in Gedenkgottesdiensten für die Toten laut vorgetragen, um eine lebendige Verbindung zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart herzustellen.

In diesen Genres konzentrierte sich die Gedenkpraxis der mittelalterlichen Juden. Daneben trat ein schmaler Strom jüdischer Geschichtsschreibung an die Oberfläche. Von besonderem Interesse ist dabei das *Sefer Yosippon*, ein hebräisches Werk, dessen Verfasser sich als der antike Josephus ausgab, tatsächlich aber aus dem Italien des 10. Jahrhunderts stammte. Diese mitreißende Darstellung der antiken Geschichte bis zur Zerstörung des Zweiten Tempels und darüber hinaus fand unter den Juden weite Verbreitung. Der geheimnisvolle biblische Stil verlieh dem Text die Aura klassischer Authentizität.

Das mittelalterliche islamische Spanien brachte ein neues Genre der Geschichtsschreibung hervor. Der jüdische Philosoph und Astronom Abraham ibn Da'ud schrieb im Jahr 1161 das *Sefer ha-Kabbala*, eine historische Abhandlung zur Verteidigung der rabbinischen Tradition gegen die Angriffe der ↗Karäer. Die Legitimierung der jüdischen Tradition war auch das Leitmotiv der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Textform der *shalshelet ha-kabbala* (Traditionskette), in der Genealogien von Weisen und detaillierte Schilderungen der Wissenstradierung aufgeboten wurden, um sich der Altehrwürdigkeit und Überlegenheit der jüdischen Weisheit zu vergewissern.

Von anderem Zuschnitt waren die hebräischen Chroniken, die im Gefolge des christlichen Kreuzzugs 1096 entstanden. Auf dem Weg ins Heilige Land, das sie von den muslimischen »Ungläubigen« befreien wollten, fegten die Kreuzfahrer durch jüdische Gemeinden, wo sie eine Schneise von Tod und Verwüstung hinterließen. Eine Antwort auf die Kreuzzüge war die Gestalt des jüdischen ↗Märtyrers, der die Kontrolle über sein eigenes Schicksal zu wahren suchte, indem er sich das Leben nahm, statt sich zwangsweise zum Christentum bekehren zu lassen. Märtyrertum wurde im Hebräischen als *kiddush hashem*, als Heiligung Gottes bezeichnet und auch so verstanden. Daran knüpfte eine neue Märtyrerliteratur an, die auf der erzählerischen Darstellung der fürchterlichen Gewalt basierte, die den Juden zugefügt wurde. Im Verlauf von zwei Jahrhunderten erschienen – beginnend mit der fast zeitgenössischen Darstellung von R. Salomo bar Samson um das Jahr 1140 – vier Sammlungen von hebräischen Märtyrerchroniken. Die Chroniken erfüllten mehrere Funktionen: Sie schilderten Ereignisse, in denen Juden vor die Entscheidung zwischen Tod und ↗Konversion gestellt waren; sie priesen die Entscheidung für das Märtyrertum; sie zeigten unverhohlen ihre Feindschaft gegenüber dem Christentum; und sie verliehen einer neuen Befremdung über die Abkehr Gottes von seinem Volk Ausdruck.

Diese martyrologische Linie setzte sich bis in die frühe Neuzeit fort, als sich Juden Mitte des 17. Jahrhunderts in der Ukraine heftiger Gewalt ausgesetzt sahen. Mehrere hebräische Chroniken erschienen nach den Chmielnicki-Massakern (↗Kosaken-Verfolgungen). Die bekannteste davon ist Nathan Hanovers *Yewen Meẓula* (1653). Dieser Text lehnt sich in seiner Darstellung an die Kreuzzugschroniken an, indem er nüchtern die brutale Ermordung von Juden durch Chmielnickis Marodeure 1648/1649 erzählt. Hanover suchte seine Leser zugleich zu berühren, zu erzürnen und anzuregen, um ihnen einen Sinn für ihr verstörendes, aber letztlich doch erhabenes Dasein als Märtyrer zu vermitteln. Gleichzeitig bietet der Text einen breiten und aufschlussreichen Einblick in das jüdische Gemeindeleben in der frühneuzeitlichen Ukraine.

In anderen Teilen Europas bildete sich im 16. Jahrhundert unterdessen ein neues historisches Genre und damit einhergehend ein neues Geschichtsdenken unter den Juden heraus. Es ist umstritten, ob diese neue Form von Geschichtsschreibung durch die Vertreibung aus Spanien (1492), die kulturellen und literarischen Maßgaben der Renaissance oder durch eine Kombination beider Aspekte ausgelöst wurde. Die Texte aus diesem Korpus sind darauf ausgerichtet, zu trösten, zu bestärken und sich Gottes zu vergewissern, so wie es auch aus den mittelalterlichen jüdischen Chroniken bekannt war. Dennoch bestehen wichtige Unterschiede zu Letzteren, was Ertrag, Tenor und auch das Bewusstsein für Kausalitäten angeht. Ein bedeutendes Beispiel für ein neues Verständnis ist Salomo ibn Vergas viel gelesenes und übersetztes *Shevet Yehuda* (Judas Zepter, 1554). Ibn Verga reproduzierte nicht einfach die traditionellen Gründe für

die Fortdauer des Exils. Er führte das Kriterium der »natürlichen Ursache« (*ha-siba ha-tiv'it*) ein, um das Unglück der Juden zu erklären, und konzentrierte sich besonders auf den Faktor der internen Konflikte. Wenngleich er die Vorstellung von der göttlichen Lenkung der jüdischen Geschichte nicht gänzlich verwarf, versuchte er doch, weltliche Wirkkräfte in seiner Behandlung historischer Ereignisse, einschließlich der Vertreibung aus Spanien, mit einzubeziehen.

Noch weiter reichen die Bezüge auf weltliche geschichtliche Kräfte im 16. Jahrhundert im Werk des italienischen Rabbiners Azaria de' Rossi *Me'or Enayim* (Licht der Augen, 1573–1575). De' Rossi beschreibt darin nicht nur das jüdische Leben während und nach der Zeit des Zweiten Tempels, sondern richtet auch einen neuen kritischen Blick auf die Legenden und Unstimmigkeiten der rabbinischen Literatur. Am bekanntesten dürfte seine Infragestellung der Legende sein, wonach der römische Kaiser Titus als göttliche Rache für die Belagerung des Tempels in Jerusalem durch das Einnisten einer Mücke im Hirn hingestreckt worden sei. Der Drang, traditionelle Darstellungen durch Verweis auf die Geschichte zu hinterfragen, rief breite Ablehnung unter Rabbinern hervor. So rief Joseph Caro, der große Rechtsgelehrte und Mystiker von ↗Safed, zur Verbrennung des Buchs auf. Caros Reaktion ist ein Indikator dafür, dass de' Rossi in einer Übergangszeit jüdischen Geschichtsdenkens schrieb, die Teil einer sich über Jahrhunderte hinstreckenden Verschiebung der historischen Erklärung von der Vorstellung direkter göttlicher Lenkung hin zu einer komplexeren Mischung göttlicher und menschlicher Wirkkräfte war.

Diese Verschiebung fand einen bedeutenden Ausdruck in David Gans' *Ẓemaḥ David* (Spross Davids, 1592). Das Werk steht in deutlicher Abgrenzung zur mittelalterlichen und frühneuzeitlichen martyrologischen Tradition und weist ein Interesse an der allgemeinen geschichtlichen Entwicklung um ihrer selbst willen auf. So ergänzte Gans seine Chronik der jüdischen Geschichte um eine Geschichte der nichtjüdischen Welt. Zu seiner Verteidigung notierte er im Vorwort, die Absicht dieser Parallelisierung bestehe darin, »das Heilige vom Profanen zu trennen«. Tatsächlich zeigt sich hier aber erstmals eine Neugier gegenüber dem kulturellen Universum der nichtjüdischen Umwelt. Weitere wichtige jüdische Geschichtswerke des 16. Jahrhunderts teilen dieses Interesse, so Eliyahu Capsalis *Seder Eliyahu Zuta*, Joseph Ha-Kohens *Emek ha-Bakha* und Gedalia ibn Yahyas *Shalshelet ha-Kabbala*. Sie alle untersuchen die allgemeine Geschichte mit einem Grad an Faszination und Offenheit, wie es ihn zuvor nicht gegeben hatte.

Gans schrieb *Ẓemaḥ David* in Prag – einer Stadt, in der sich die Juden am kommerziellen, kulturellen und wissenschaftlichen Leben rege beteiligten. Überhaupt waren sie zunehmend in den bedeutenden Metropolen wie Wien und Amsterdam an kulturellen und intellektuellen Entwicklungen beteiligt. Amsterdam entwickelte sich zu einem bedeutenden Zentrum jüdischen Lebens im frühneuzeitlichen Europa. Die portugiesisch-sephardischen Juden – Nachkommen jener, die 1492 aus Spanien vertrieben worden waren – schufen dort im 17. Jahrhundert ein breites Spektrum religiöser, erzieherischer und sozialer Einrichtungen (↗Esnoga).

In Amsterdam wurde auch Benedictus (Baruch) de Spinoza geboren – und 1656 von der jüdischen Gemeinde exkommuniziert. Spinoza gelangte zu der Überzeugung, dass der Pentateuch nicht das von Moses aufgezeichnete Wort Gottes wiedergebe, sondern ein von Menschen geschaffenes Dokument sei, das derselben historischen Kritik unterzogen werden müsse wie andere Texte auch. Spinoza vertritt diese Position in seinem unter Pseudonym veröffentlichten ↗*Tractatus theologico-politicus* (1670). Hier nimmt er auch eindringliche Revisionen der jüdischen grundlegenden Vorstellungen von der Offenbarung und der Auserwählung vor, die seine Distanz zur traditionellen Weltsicht erkennen lassen. Der von ihm neu eröffnete säkulare Raum von unzensiertem Denken und Gewissensfreiheit ermöglichte – und verlangte – ein neues Verständnis von historischer Kausalität.

4. Moderne

Y. H. Yerushalmi hat diesen bei Juden in der Moderne erkennbaren Enthusiasmus für die Geschichte als »Glauben ungläubiger Juden (faith of fallen Jews)« bezeichnet [27.92]. Hierbei zieht Yerushalmi eine scharfe Linie zwischen dem dichten Gewebe vormoderner jüdischer Erinnerung – aufrechterhalten und gehegt durch Rituale, Liturgie und Chroniken – und einer modernen Geschichtsschreibung, die statt Sinngebung genaues Wissen über die Vergangenheit anstrebt. In der Tat führte Spinozas kritische Bibellektüre eine neue säkulare Herangehensweise an die Vergangenheit ein, die von dem alten Glauben, die Juden seien Teil einer heiligen Geschichte, Abschied nahm. Der Abstieg von den Höhen des Auserwähltseins forderte die Juden nach Spinoza heraus, die Welt als Produkt natürlicher und menschlicher Kräfte zu betrachten.

Auch christliche Denker begannen, sich den heiligen Quellen und vergangenen Ereignissen aus einer textkritischen Perspektive zu nähern – mit weitrei-

chenden Konsequenzen für gläubige Christen. Einer der ersten Stöße ging vom protestantisch-deutschen Gelehrten Hermann Samuel Reimarus (1694–1768) in der Debatte um den »historischen Jesus« aus; in einer unveröffentlichten Arbeit (die später in fragmentarischer Form von Gotthold Ephraim Lessing herausgegeben wurde) brach Reimarus mit der christlichen Orthodoxie, indem er Jesus als historischen Menschen mit Haut und Haar beschrieb, der aus dem konkreten Kontext Palästinas im 1. Jahrhundert hervorging.

Ernst Cassirer (↗Kulturphilosophie) konstatierte in *Die Philosophie der Aufklärung*, die starke Konzentration von Denkern der Aufklärung auf die Philosophie bedeutete nicht, wie häufig angenommen werde, dass das Jahrhundert ein »unhistorisches« war. Moses Mendelssohn (1729–1786, ↗Bi'ur), der Vater der jüdischen Aufklärung (↗Haskala), leistete diesem Bild eines »unhistorischen« 18. Jahrhunderts Vorschub. Tatsächlich überwogen für Mendelssohn philosophische Anliegen, besonders die Schaffung einer kohärenten Perspektive für ein in der modernen Welt beheimatetes Judentum, bei weitem sein Interesse an historischen Einzelheiten. Dennoch konnte und wollte er in seinen Schriften nicht auf jeglichen historischen Zugang verzichten. Geschichtsbewusstsein kam in dieser Periode als bedeutender und unentbehrlicher Modus des Weltverstehens auf. So legten Mendelssohns Schüler, die Maskilim (jüdische Aufklärer), ein umso größeres Interesse an der Vergangenheit an den Tag. Dieser Trend lässt sich in ihrer neuen, 1784 in Deutschland erschienenen hebräischen Zeitschrift ↗*Ha-Me'assef* (Der Sammler) beobachten, in der sie Kurzbiographien führender Rabbiner veröffentlichten und dabei das Augenmerk auf »Ort und Zeit ihrer Geburt, die Ereignisse in ihrem Leben und das Gute, das sie für ihre Mitmenschen erwirkt haben«, richteten (*Ha-Me'assef* 1, 1784, 1f.). Diese Mischung aus historischer Kontextualisierung und Lobpreisung sollte ein traditionelles, Hebräisch lesendes Publikum ansprechen und erbauen. So war Geschichte eines der neuen Mittel, derer sich die Herausgeber der Zeitschrift bedienten, um ihre Glaubensgenossen in eine aufgeklärte Welt zu locken. Radikalere Aufklärer wie der aus Böhmen stammende Peter Beer (1758–1838) schlugen schärfere Töne an, wenn sie mit ihren historischen Untersuchungen auf Hebräisch und Deutsch das traditionelle Judentum herausforderten. So verfasste Beer seine Studie über die Geschichte der Sekten und Spaltungen innerhalb des Judentums nicht zuletzt, um damit neue reformerische Strömungen im Judentum seiner Zeit zu legitimieren [2].

Eine für die Verbreitung modernen historischen Bewusstseins unter Juden wesentliche Entwicklung war der Übergang von den autodidaktischen ↗Maskilim des späten 18. Jahrhunderts zur ersten Generation von universitär ausgebildeten Gelehrten im Bereich jüdischen Wissens, die sich im frühen 19. Jahrhundert unter der klangvollen Disziplinbezeichnung ↗Wissenschaft des Judentums versammelten. Während Erstere die Geschichtsschreibung zur Aufklärung der Juden betrieben hatten, standen für Letztere die wissenschaftliche Exaktheit und der kritische Scharfsinn der neuen historischen Methoden im Vordergrund. Leopold Zunz (1794–1886) verfasste 1818 mit seiner Schrift *Etwas über die rabbinische Literatur* die zentrale Programmatik der frühen Wissenschaft des Judentums. Ihr zufolge sollte die Aufgabe kritisch-historischer Gelehrsamkeit darin bestehen, eine Bestandsaufnahme dessen vorzunehmen, was bereits versiegelt worden war: Die klassischen, einst als heilig geltenden Quellen der jüdischen Vergangenheit sollten nun mit derselben Aufmerksamkeit für die jeweiligen historischen Umstände analysiert werden wie andere historische Quellen auch.

Doch ging die von Zunz und seinen Kollegen betriebene Wissenschaft des Judentums über den rein wissenschaftlichen, kritischen Anspruch hinaus. Mit dem systematischen und exakten Studium der jüdischen Vergangenheit verbanden sie auch die Vorstellung, zur Integration in die moderne Gesellschaft beizutragen. Indem man den Reichtum und die Vielfalt der jüdischen Kultur aufzeige, könne man plausibel machen, dass die Juden für die ↗Emanzipation geeignet seien.

Diese beiden Impulse – Wissenschaft als Selbstzweck und als Mittel – haben die moderne jüdische Gelehrsamkeit seither in Bewegung gehalten. Mitte des 19. Jahrhunderts war das wissenschaftliche Studium jüdischer Geschichte ein wichtiges Instrument zur Bestimmung neuer konfessioneller Abgrenzungen in Deutschland. Der Rabbiner und Gelehrte Abraham Geiger (1810–1874, ↗Koran) stützte sich wesentlich auf die Geschichte, um zu zeigen, dass das Judentum keine statische Einheit darstelle, sondern sich ständig verändere – dass es vom strengen Legalismus des Mittelalters und der frühen Neuzeit zur Emanzipation der Gegenwart vorangeschritten sei. Geigers These der historischen Verwandlung ging Hand in Hand mit seiner Forderung nach einer ↗Reform des Judentums; dieses war seiner Ansicht nach erstarrt und bedurfte einer Veränderung in Inhalt und Form. Diese Perspektive fand Anklang bei einer wachsenden Anzahl deutscher Juden, die das Judentum nicht mehr als Religion göttlich verordneter Gesetze und

Betende Juden in der Synagoge an Jom Kippur, Gemälde von Maurycy Gottlieb (1878)

Gebote auffassten, sondern als ein sich historisch auf festen moralischen Fundamenten entwickelndes Gebäude.

Der Aufstieg liberaler und reformistischer Auffassungen führte zu neuen konfessionellen Antworten sowie zu verschiedenen Justierungen der modernen jüdischen Geschichtsauffassung. Traditioneller gestimmt als Geiger und liberaler im Zugriff, begründete der Gelehrte und Rabbiner Zacharias Frankel (1801–1875; ↗Breslau) die »positiv-historische« Bewegung im deutschen Judentum. Diese Bewegung maß der jüdischen Tradition und ihren Ritualen ein größeres Gewicht bei als gestrenge Verfechter einer Reform wie Geiger. Sie teilte mit den Reformern aber die Überzeugung, dass das Judentum nichts Statisches sei, sondern sich mit der Zeit entwickle. Doch für Frankel und Gleichgesinnte sollten Veränderungen im Judentum nur allmählich vonstattengehen. In diesem Sinne war die Bewegung positiv (gegenüber der Tradition) und zugleich historisch eingestellt.

So wie sich die »positiv-historische Bewegung« von der liberal-reformistischen Haltung abgrenzte, so unterschied sie sich auch von der neo-orthodoxen Bewegung in Deutschland (↗Neo-Orthodoxie). Ihr Vordenker Samson Raphael Hirsch (1808–1888) entwickelte in Abgrenzung von beiden Strömungen ein eigentümliches kulturell-religiöses Amalgam. Hirsch ermutigte seine Anhänger, eine Liebe zur zeitgenössischen deutschen Kultur zu entwickeln, bestand aber gleichzeitig darauf, dass sich das Judentum in seinem Wesen nicht ändere und den Launen der Geschichte nicht unterworfen sei; für den Geist des Fortschritts, wie er im 19. Jahrhundert Besitz vom europäischen Kontinent ergriff, sei es nicht empfänglich. Das Ju-

dentum ließ sich laut Hirsch weder auf die Kontextualisierung durch den Historiker reduzieren noch den Vorstellungen von historischer Kontingenz unterordnen.

Diese Ansicht war im 19. und 20. Jahrhundert auch in der viel zahlreicheren Gruppe der eingeschworenen antimodernen Traditionalisten (*ḥaredim*) des östlichen Europa verbreitet. Für diese blieb Gottes Gegenwart die Konstante und das Bestimmende in der Geschichte; sie hielten bewusst an der vormodernen Idee göttlicher Verursachung fest und zogen sie jener an natürlicher Kausalität orientierten Konzeption vor, der Spinoza so klar Ausdruck gegeben hatte.

Eine weitere Strömung innerhalb der deutschen Orthodoxie ging einen anderen Weg als die osteuropäischen Traditionalisten, aber auch als Samson Raphael Hirsch. Diese Strömung, die in ihrer späteren amerikanischen Gestalt den Namen »Modern Orthodoxy« erhielt, stand in Verbindung mit Gelehrten des 19. Jahrhunderts wie David Zvi Hoffmann und Abraham Berliner, die ein reges Interesse an den Methoden moderner Geschichtsforschung entwickelten und sie auch, wenngleich mit Vorsicht, auf die religiösen Quellen des Judentums (mit Ausnahme des Pentateuchs) anwandten. Institutionalisiert wurde diese Auffassung im neuen, im Oktober 1873 in Berlin eröffneten orthodoxen ↗Rabbinerseminar unter der Leitung von Rabbiner Esriel Hildesheimer.

Alle drei in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf deutschem Boden gegründeten Rabbinerseminare stehen für einen der konfessionellen Hauptstränge des deutschen Judentums: Die positiv-historische Bewegung hatte ihre Institution im Jüdisch-Theologischen Seminar in ↗Breslau (gegründet 1854) gefunden, während die reformorientierte ↗Hochschule (Lehranstalt) für die Wissenschaft des Judentums 1873 im gleichen Jahr wie Hildesheimers Seminar in Berlin eröffnet wurde. In diesen drei Einrichtungen fanden akademisch ausgebildete Vertreter der Jüdischen Studien ihr berufliches Zuhause, die an deutschen Universitäten zwar studieren durften, aber keine Professuren erhalten konnten.

Geschichte blieb jedoch nicht auf die Räume der Rabbinerseminare beschränkt. Dass sie ihren Weg in die breitere deutsch-jüdische Öffentlichkeit fand, ist zu nicht geringem Teil Heinrich Graetz (1817–1891, ↗Historiographie) zu verdanken. Graetz, der als Professor am Jüdisch-Theologischen Seminar in Breslau lehrte, war der Verfasser des im 19. Jahrhundert populärsten und bekanntesten Werks zur jüdischen Geschichte, der elfbändigen *Geschichte der Juden* (1853–1875). Graetz identifizierte sich mit dem »positiv-historischen« Ansatz Frankels; sein Erzählstil war reich und farbig, sein Werk voll von lebhaften Urteilen und mit großer Leidenschaft geschrieben. Unter seiner Feder gestaltete sich Geschichte als moralisch-erbauliche Erzählung zur Demonstration der Standfestigkeit seines geliebten jüdischen Volks, das die ständige Verfolgung überstand, indem es sich ein reiches religiöses und intellektuelles Eigenleben schuf.

Graetz war eine Schlüsselfigur bei der Popularisierung von Geschichtsschreibung in der modernen jüdischen Kultur. Sein eingängiger Stil, der besonders in Kurzfassungen seines Hauptwerks hervortrat, gewann ein großes Publikum in Deutschland sowie in anderen Teilen Europas und in den Vereinigten Staaten, wo seine Bücher bald übersetzt wurden. Dank der Anstrengungen von Graetz und anderen wurde die Beschäftigung mit Geschichte im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts im kulturellen Leben der europäischen und amerikanischen Juden immer bedeutender. Sie zog nicht nur professionelle Gelehrte und ihre Studenten an, sondern inspirierte allgemein das Gedenken an Schlüsselereignisse und Persönlichkeiten der jüdischen Geschichte, einschließlich des neuentdeckten jüdischen Helden Baruch Spinoza.

Daneben entstanden im späten 19. Jahrhundert von Berlin bis Sarajewo Vereine, Clubs und Museen, die sich der lokalen jüdischen Geschichte widmeten. Ein zentrales Motiv für dieses sehr verbreitete Geschichtsinteresse war der Wunsch, die jüdischen Gemeinden als weit in die Vergangenheit zurückreichend und tief in ihren Heimatländern verwurzelt zu präsentieren, zumal in einer Zeit des wachsenden Antisemitismus. In dieser Periode wurden bedeutende Werke über die Siedlungsgeschichte der Juden in verschiedenen Ländern veröffentlicht, darunter die ↗*Germania Judaica* in Deutschland (1903), die *Gallia Judaica* in Frankreich (1897) und die *Monumenta Hungarie Judaica* in Ungarn (1903).

Der Aufstieg des Antisemitismus verstärkte unter Juden nicht nur die Tendenz zur Suche von und Identifikation mit Spuren der eigenen Vergangenheit. Er bestärkte Juden, die nicht länger bereit waren, auf eine vollständige Integration in die europäische Gesellschaft zu warten oder die ↗Emanzipation für gescheitert erachteten. Eine neue Generation passte ihr Verständnis von Vergangenheit den neuen nationalen Strömungen an, die sich Ende des Jahrhunderts in verschiedenen Ländern Europas artikulierten. Während die Gründergeneration der Wissenschaft des Judentums sich als Teil einer religiösen Gemeinschaft verstand und aus dieser Selbstwahrnehmung heraus ihren Blick auf die Geschichte ge-

richtet hatte, schien es dieser späteren Generation angezeigt, die verschütteten Ruinen der jüdischen *Nation* freizulegen. Wenn frühere Gelehrte sich zu sehr auf eine Bildungs- und Leidensgeschichte der Juden konzentriert hatten, wurde nun der Ruf nach einem »soziologischen Korrektiv« laut, das auch dem materiellen Leben der jüdischen Nation gerecht werden würde. Dies war der Auftrag, dem sich Simon Dubnows (1860–1941; ↗Weltgeschichte) gestellt hatte, dessen Eintreten für eine nationale Kulturautonomie der Juden in der Diaspora eine direkte Folge seiner Erforschung der tradionellen, vormodernen ↗Autonomie jüdischer Gemeinschaften war. Seine Studien zu frühen jüdischen Zentren, die in der zehnbändigen *Weltgeschichte des jüdischen Volkes* (1925–1929) gipfelten, veranlassten ihn 1905 zur Gründung der russisch-jüdischen *Folkspartey*, die die Autonomie jüdischer Gemeinden in der Diaspora unterstützte.

Dubnows »Autonomismus« war nur einer von mehreren Ansätzen unter den national-jüdischen Ideen im frühen 20. Jahrhundert. Hauptkonkurrent bei der Wiederbelebung der jüdischen Nation war die zionistische Bewegung in ihren verschiedenen Ausprägungen (↗Basel), deren Anhänger wahlweise den Aufbau eines Zentrums hebräischer Kultur, einer klassenlosen Gesellschaft oder eines jüdischen Staats in Palästina verfochten. Die Zionisten neigten dazu, das Leben in der Diaspora nicht nur als extraterritorial, sondern auch als außerhalb der Geschichte liegend aufzufassen. Nach ihrer Überzeugung setzte ein normales historisches Leben einer Nation ein eigenes Land voraus. Folgerichtig betrachteten sie die Rückkehr der Juden in das Heimatland ihrer Vorfahren als Rückkehr in die Geschichte. Geschichtsschreibung spielte somit für die Zionisten eine wichtige Rolle als Domäne aktiven nationalen Lebens und als Medium, in dem der lange Weg der Nation aus Exil und Zerstreuung zur modernen Wiedergeburt erzählt werden konnte.

Zionistische Denker des frühen 20. Jahrhunderts wie Jakob Klatzkin und Joseph Klausner schufen in der Tat ein neues Bild der jüdischen Vergangenheit, indem sie die Antike als ein Zeitalter der Souveränität und militärischen Stärke darstellten. Umgekehrt tendierten sie dazu, das lange jüdische Mittelalter als Zeit würdeloser nationaler Unterwerfung zu betrachten. Diese Ansichten bestärkten die klassische und weitverbreitete zionistische Haltung, die als »Negation der Diaspora« (*shlilat ha-gola*) bekannt ist. Die damit einhergehende Ansicht, der Zionismus sei die Befreiung aus den Tiefen des ↗Exils, wurde zu einem wesentlichen Bestandteil zionistischer Kulturproduktion, Publizistik und Bildung.

Diese Perspektive fand mit der 1925 in Jerusalem eröffneten ↗Hebräischen Universität ihre institutionelle Gestalt. In der Zwischenkriegszeit entstanden mit der 1919 begründeten ↗Akademie für die Wissenschaft des Judentums in Berlin und dem 1925 in Wilna eröffneten ↗YIVO (*Yidisher Visnshaftlekher Institut*) noch zwei weitere wichtige jüdische Forschungseinrichtungen. Alle drei Institutionen strebten eine neue Fundierung historischer Gelehrsamkeit an, die von strenger, objektiver Wissenschaftlichkeit ohne Werturteile geprägt sein sollte.

Besonders aufschlussreich ist hierbei der Vergleich der Bestrebungen der beiden 1925 eröffneten Institutionen. Der Hebräischen Universität und dem YIVO lag der Wille zugrunde, zu einer neuen Stufe wissenschaftlicher Gediegenheit vorzustoßen. Beide waren als nationale Institutionen konzipiert, wenn auch für verschiedene Tendenzen jüdischen nationalen Selbstverständnisses. An der Hebräischen Universität war eine der Leitideen, dass sich die Geschichte der jüdischen Nation um die geographische und spirituelle Achse des Landes Israel drehte. Gelehrte wie Yitzhak Baer, Ben-Zion Dinur, Yehezkel Kaufmann und Samuel Klein versuchten mit ihren Forschungen zu zeigen, dass Palästina im Mittelpunkt der jüdischen Geschichte stehe. Ein besonders eindrückliches Beispiel dieser Forschungsrichtung ist der von Dinur und Klein herausgegebene Band *Sefer ha-yishuv* (Jerusalem, 1939–1944), der Quellen zur jüdischen Siedlungsgeschichte in Palästina versammelt. Einerseits entsprach das Projekt den um die Jahrhundertwende veröffentlichten Bänden, die die Präsenz von Juden in den europäischen Ländern weit in die Vergangenheit zurückverfolgten. Andererseits war *Sefer ha-yishuv* ein klassisch zionistisches Projekt, das zu beweisen suchte, dass Israel die Heimat der Juden war. Die Produktion von *Sefer ha-yishuv* ging mit einer der liebsten Betätigungen junger Zionisten einher: *yedi'at ha-arez*, der aktiven und genauen Beschäftigung mit Topographie, Flora und Fauna Palästinas (↗Archäologie).

Die Rolle, die die Gelehrten der Hebräischen Universität bei der Herbeiführung einer zionistischen Sicht auf die jüdische Vergangenheit spielten, führte zu ihrer Bezeichnung als »Jerusalemer Schule« jüdischer Geschichtsschreibung. Während der Ausdruck eine einheitliche Schulmeinung nahelegt, bestanden innerhalb der Gründergeneration unterschiedliche Akzentuierungen. So konzentrierten sich Dinur und Klein auf die enge Beziehung zwischen den Juden und dem Land. Das berühmteste und herausragende Mitglied dieser Generation, Gershom Scholem (1897–1982, ↗Kabbala), hatte ein anderes Ziel: Er beabsichtigte die jüdische Geistesgeschichte neu zu schreiben,

indem er die mystische Tradition vom Rand ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückte. Scholem war der Überzeugung, dass die ↗Mystik eine dynamische, manchmal dämonische, aber immer belebende Kraft besaß, die vom Herzen der jüdischen Religion ausging. Der gegen die etablierten jüdischen Verhältnisse gerichtete Zionismus öffnete Scholem den Blick für die aufrüttelnde Macht der Kabbala.

An der ersten Generation der in Europa geborenen »Jerusalemer Gelehrten« ist das Moment der durch eine zionistische Wahrnehmung gebrochenen jüdischen Geschichte deutlich erkennbar. Ihre bleibende Leistung war gleichwohl der Aufbau eines institutionellen Rahmens, der sich zu einem weltweiten Zentrum für die Erforschung der jüdischen Geschichte entwickelte, in der die Zentralität Palästinas zu einer geläufigen Voraussetzung wurde. Das daraus resultierende Narrativ unterschied sich deutlich von dem der ersten Gelehrtengeneration am YIVO.

Während die Forscher an der Hebräischen Universität sich der hebräischen Sprache (↗Hebräisch) verpflichtet fühlten und Palästina in den Mittelpunkt der jüdischen Geschichte rückten, betrachteten die dem Jiddischen zugewandten Gelehrten am YIVO das östliche Europa, das Gebiet mit der größten demographischen Konzentration von Juden, als Kernland der jüdischen Nation. Die historische Abteilung der neuen Institution wurde von Elias Tcherikower (1881–1943) geleitet, der sich der Dokumentation der 1919 in der Ukraine an den Juden verübten Pogrome widmete. In gewisser Weise stand Tcherikower in der jahrhundertealten aschkenasischen martyrologischen Tradition, auch wenn er den kritischen Apparat des modernen Historikers ins Feld führte. Unter seinen Kollegen in der Geschichtsabteilung waren Simon Dubnow, Jacob Shatzky sowie die jüngeren Gelehrten Emanuel Ringelblum (↗Oyneg Shabbes) und Raphael Mahler. Eines der Kennzeichen dieser Gruppe war ihre Konzentration auf die Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der jüdischen Bevölkerung im östlichen Europa. Im Gegensatz zur früheren Wissenschaft des Judentums, die sich auf spirituelle und intellektuelle Entwicklungen konzentriert hatte, versuchte der YIVO, inspiriert von Dubnows nachhaltiger Revision der deutsch-jüdischen Geschichtsschreibung, eine »materielle Wende« in der Historiographie herbeizuführen. Diese Betonung war begleitet von den soziologischen und demographischen Arbeiten, die Jakob Lestschinsky und die von ihm geleitete ökonomisch-statistische Abteilung am YIVO durchführten. Der Hauptsitz des Instituts in Wilna schloss 1941 nach der Invasion der Wehrmacht seine Tore; viele seiner Wissenschaftler wurden ermordet. Der Ableger in New York bildete nach dem Krieg den letzten Außenposten jiddischer Gelehrsamkeit.

Die Hebräische Universität entwickelte sich nach dem Zweiten Weltkrieg zum weltweiten Zentrum Jüdischer Studien. 1947 fand hier der erste Weltkongress für diese Fachrichtung statt. Der Hauptorganisator, Ben-Zion Dinur, erklärte es zur »heiligen Pflicht«, die jüdische historische Gelehrsamkeit nach all der Zerstörung wiederzubeleben – und dies gerade in Jerusalem.

Seit dieser Zeit hat sich das Studium der jüdischen Geschichte über die Hochschulen Israels ausgebreitet, hat tausende Studenten, Generationen von Geschichtslehrern an Grund- und Sekundarschulen erreicht und damit zur Bildung eines nationalen historischen Gedächtnisses in Israel beigetragen. Mit dieser Entwicklung ging die Aufspaltung von jüdischer und allgemeiner Geschichte in getrennte Forschungsstränge und -einrichtungen einher. An der Hebräischen Universität eingeführt, wurde dieses Muster später von allen israelischen Universitäten übernommen. Darin spiegelt sich der privilegierte Status der jüdischen Geschichte in Israel wider.

Diese Aufteilung ließe sich auch als eine Fortführung der viel älteren Unterscheidung zwischen heiliger und profaner Geschichte verstehen, wie sie das vormoderne jüdische Geschichtsdenken bis zu David Gans' *Ẓemaḥ David* so deutlich kennzeichnet. Dies verweist abermals auf die starke Kontinuität von vormodernem im modernen Geschichtsdenken. Yerushalmis berühmte Unterscheidung zwischen vormoderner Erinnerung und moderner Geschichte – verstanden als entgegengesetzte Enden eines Spektrums – ist indes in einer Hinsicht unbestritten. Der moderne Historiker orientiert sich an einer Reihe von Maßgaben, die ihn von der Weltsicht des vormodernen Chronisten trennen: kritische Leidenschaftslosigkeit, Nüchternheit und vor allem Objektivität. Und dennoch ist die moderne jüdische Geschichtswissenschaft seit der Zeit der Wissenschaft des Judentums regelmäßig für individuelle und kollektive Anliegen wie Emanzipation, Reform und von nationalen Bewegungen beansprucht worden.

Das Bemühen, ein kohärenteres Bild der Vergangenheit zu verbreiten, war je nach Kontext in unterschiedlichem Maße erfolgreich. Die heutigen Juden verfügen über kein gemeinsames Verständnis von der jüdischen Vergangenheit. Auch hängen die wenigsten von ihnen der von den Vorfahren überlieferten Auffassung an, nach der Gott eine dauerhafte und dominante Präsenz in der Geschichte darstellt.

Doch sind zwei Ereignisse von epochaler Bedeutung eingetreten, die die historische Perspektive der

Juden festigen, bestätigen und neu justieren: der ↗Holocaust und die Gründung des Staates Israel. Beide Ereignisse sind zu Kristallisationspunkten des kollektiven jüdischen Selbstverständnisses geworden, wobei sie einander komplementär sind: Das eine setzt die ältere, tief eingeschriebene martyrologische Tradition fort, das andere begründet einen neuen Geist der Verjüngung und sogar Erlösung. Die Erinnerung an den Holocaust und die Bekräftigung der Beziehung zum Staat Israel sind zu zwei Hauptsäulen des jüdischen Geschichtsbewusstseins geworden und bedienen sich nicht selten schlummernder Reservoire der Erinnerung.

Fünf Jahre nach Gründung der Hebräischen Universität und des YIVO wurde die erste Professur für jüdische Geschichte an einer amerikanischen Universität geschaffen; Salo W. Baron erhielt 1930 den Nathan-Miller-Lehrstuhl für jüdische Geschichte an der Columbia Universität. Der aus Europa stammende Baron, der auch die ↗*Jewish Social Studies* prägte, sprach sich gegen die Leidenskonzeption der jüdischen Geschichte aus, da das jüdische Leben bis in die frühe Neuzeit hinein keine endlose Reihe von Schicksalsschlägen, sondern relativ zu den Bedingungen, unter denen mittelalterliche Bauern und Vasallen lebten, durchaus stabil und gedeihlich gewesen sei.

In institutioneller Hinsicht leitete Barons Berufung 1930 die Verlagerung der Jüdischen Studien von den Rabbinerseminaren und unabhängigen jüdischen Hochschulen an die Universitäten Nordamerikas ein. Wissenschaftlich war das Studium der jüdischen Geschichte im universitären Bereich nun neuen methodischen Ansätzen und Konzeptionen ausgesetzt. Die gewaltige Zunahme von Lehrstühlen, Zentren und Programmen für Jüdische Studien in Nordamerika seit den 1970er Jahren wurde durch jüdische Philanthropie ermöglicht. Diese Förderung hat wiederum die Prioritäten und Interessen der Gelehrten geprägt, die einen beträchtlichen Teil ihrer Aufmerksamkeit dem Holocaust und der israelischen Geschichte gewidmet haben.

Die zunehmende Verbreitung historischen Wissens und die breite Institutionalisierung der jüdischen Geschichtswissenschaft haben dem Historismus als einer der »größten geistigen Revolutionen« (Friedrich Meinecke) viel zu verdanken. Seit der Zeit Spinozas ist das Projekt der Moderne – und sicherlich der jüdischen Moderne – durch ein säkulares Verständnis historischer Kausalität gekennzeichnet, das die epistemologische Wahrnehmung des modernen Historikers und des modernen Menschen überhaupt justiert.

Die historistische Revolution ist universal ausgerufen worden. Doch sagen kritische Stimmen dem Geschichtsverständnis des Historismus eine zersetzende Wirkung nach. Samson Raphael Hirsch kritisierte das Projekt moderner Geschichtsschreibungen im Ganzen – und das von Heinrich Graetz im Besonderen – dafür, bei der Erforschung der mündlichen Gesetzestradition auf dem menschlichen im Unterschied zum göttlichen Ursprung beharrt zu haben. Traditionelle Juden wandten häufig gegen die moderne Geschichtswissenschaft ein, dass sie zu wenig Ehrfurcht vor der Vergangenheit zeige und ihr Blick fragmentarisch bleibe. Philosophen wie Hermann Cohen (↗Gottesidee) und Franz Rosenzweig (↗Stern der Erlösung) fürchteten, die atomisierenden Tendenzen des Historismus könnten ihre Auffassung des Judentums als etwas, was sich über die weltliche Geschichte erhebt, als inkohärent darstellen. Die dabei zum Ausdruck gekommene Stimmenvielfalt hat für Yerushalmi dazu geführt, von der Geschichte als »Glaube ungläubiger Juden« zu sprechen [27]. Für manche hat die Geschichtsschreibung tatsächlich dazu gedient, Juden – und andere ehemalige Gläubige – aus der traditionellen Verankerung ihres Glaubens zu lösen. Für andere ist sie der Ausdruck einer neuen – religiösen, nationalen oder anderen – Glaubensrichtung geworden. Die vielfältigen Gesichter der modernen jüdischen Geschichtsschreibung offenbaren in erster Linie ihre Allgegenwart als epistemologisches Prisma, durch das das vergangene und gegenwärtige Dasein der Juden unausweichlich gebrochen wird.

[1] S. Baron, A Social and Religious History of the Jews, 18 Bde., Philadelphia 1952–83. [2] P. Beer, Geschichte, Lehren und Meinungen aller bestandenen und noch bestehenden religiösen Sekten der Juden und der Geheimlehre oder Cabbalah, 2 Teile, Brünn 1822/23. [3] S. Dubnow, Die jüdische Geschichte. Ein geschichtsphilosophischer Versuch, Berlin 1898. [4] S. Dubnow, Weltgeschichte des jüdischen Volkes, 10 Bde., Berlin 1925–29. [5] D. Flusser (Hg.), Sefer Yosippon, 2 Bde., Jerusalem 1978–80. [6] Z. Frankel, Darkhe ha-Mishna, Leipzig 1859. [7] A. Geiger, Judenthum und seine Geschichte, Breslau 1865. [8] H. Graetz, Geschichte der Juden, 11 Bde., Darmstadt 1998 [Nachdr. d. Ausg. Leipzig 1853–76]. [9] N. Hanover, Abyss of Despair (Yewen Meẓula), New Brunswick 1983. [10] S. Klein/B.-Z. Dinaburg (Hg.), Sefer ha-yischuv, 2 Bde., Jerusalem 1939–44. [11] A. Neubauer/M. Stern (Hg.), Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge, Berlin 1892. [12] G. Scholem, Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum, in: G. Scholem, Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt a.M. 1970, 121–167. [13] G. Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Frankfurt a.M. 1993. [14] N. Shtif, Di organizatsye fun der yidisher visnshaft, Wilna 1925. [15] L. Zunz, Etwas über die rabbinische Literatur, in: L. Zunz, Gesammelte Schriften 1, Berlin 1875, 1–31.

[16] M. Brenner, Propheten des Vergangenen. Jüdische Geschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhundert, München 2006. [17] J. Ehrenfreund, Mémoire juive et nationalité allemande. Les juifs berlinois à la Belle Époque, Paris 2000. [18] S. Friedländer, Probing the Limits of Representation. Nazism and the »Final Solution«, Cambridge (MA) 1992. [19] A. Funkenstein, Jüdische Geschichte und ihre Deutungen, Frankfurt a.M. 1995. [20] L. Kochan, The Jew and his History, London 1977. [21] M.A. Meyer, The Origins of the Modern Jew. Jewish Identity and European Culture in Germany, 1749–1824, Detroit 1967. [22] D.N. Myers, Re-Inventing the Jewish Past. European Jewish Intellectuals and the Zionist Return to History, New York 1995. [23] D.N. Myers, Resisting History, Historicism and Its Discontents in German-Jewish Thought, Princeton 2003. [24] A. Raz-Krakotzkin, Galut mi-tokh ribbonut [Exil aus Souveränität], in: Te'orya u-vikoret 4 (1993), 23–56. [25] N. Roemer, Jewish Scholarship and Culture in Nineteenth-Century Germany. Between History and Faith, Madison 2005. [26] I. Schorsch, Text and Context. The Turn to History in Modern Judaism, Hanover 1994. [27] Y.H. Yerushalmi, Zachor: Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis, Berlin 1988.

David N. Myers, Los Angeles

Gesellschaft für jüdische Volksmusik

Die Gesellschaft für jüdische Volksmusik (russ. *Obshchestvo yevrejskoj narodnoj muzyki*, jidd. *Gezelshaft far Yidisher Folks-Muzik*, 1908–1920) wurde in Sankt Petersburg unter dem Einfluss der osteuropäischen Haskala begründet. Als erste säkulare jüdische Musikinstitution in Russland förderte sie die Herausbildung eines national-jüdischen Stils in der russischen Kunstmusik und führte zum Zusammenschluss von Komponisten in der Neuen Jüdischen Schule. Die Gesellschaft wurde zum Modell für weitere jüdische Vereinigungen in Ost- und Mitteleuropa, Amerika und Palästina, die die Idee einer jüdischen Nationalmusik weiterentwickelten.

1. Anfänge in Sankt Petersburg
2. Nachfolgegesellschaft in Moskau
3. Die Neue Jüdische Schule in den 1930er Jahren

1. Anfänge in Sankt Petersburg

Die Gründung der Gesellschaft für jüdische Volksmusik war Ausdruck eines neuen nationalen Selbstbewusstseins, das die Juden Russlands in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ausbildeten (↗Maskilim). Es ließ unter den Musikern die Idee einer nationalen, Tradition und Moderne miteinander vereinenden Musik reifen. Als Orientierung dienten ihnen die nationalrussischen Komponisten des »Mächtigen Häufleins«: Alexander Borodin (1833–1887), César Cui (1835–1918), Mili Balakirew (1837/1838–1920), Modest Mussorgski (1839–1881) und Nikolai Rimski-Korsakow (1844–1908) hatten nicht nur einen nationalen, an der eigenen Kultur und Tradition ausgerichteten Stil geschaffen, sondern auch die Folklore als eine reiche Quelle der Erneuerung für die Musik entdeckt. Insbesondere die Kompositionsklasse von Rimski-Korsakow am Sankt Petersburger Konservatorium wurde von vielen jüdischen Musikern besucht.

Ein Klavierstudent des Konservatoriums, Leonid Neswischski (später Leo Abilea, 1885–1984), hatte schließlich die Idee, eine Gesellschaft für jüdische Musik zu gründen. Am 4. März 1908 stellte er zusammen mit zwei Kommilitonen, dem Kompositionsstudenten Solomon Rosowsky und dem Sänger Iosif Tomars, einen Antrag auf Registrierung einer solchen Gesellschaft. Der Komponist Lazare Saminsky (1882–1959), der ebenfalls zur Initiativgruppe gehörte, erinnerte sich: »Drei Mitglieder unserer Gruppe [Neswischski, Rosowsky und Tomars] kamen zum Bürgermeister General Drachevskij, um unsere Gesellschaft für jüdische Musik zu registrieren. Drachevskij überlegte eine Weile und sagte: ›Nein, ich kann eine Gesellschaft für jüdische Musik nicht erlauben. Das ist irreführend. Jüdische Musik existiert nicht, oder sie ist auf alle Fälle umstritten. Warum sollten Sie Ihre Gruppe nicht »Gesellschaft für jüdische Volksmusik« nennen? Da wären Sie auf festem Boden.‹ [...] Der Vorschlag wurde akzeptiert« [1. 12].

Keiner der Beteiligten hatte zunächst eine klare Vorstellung davon, wie sich die Tätigkeit der Gesellschaft gestalten sollte. Zu jüdischer ↗Musik zählte man sowohl die von Komponisten jüdischer Abstammung wie Mendelssohn (↗Matthäus-Passion), Halévy oder Meyerbeer (die in den frühen Dokumenten der Gesellschaft als »jüdische Kunstmusik« bezeichnet wurde) als auch die von jüdischer Musik inspirierten Werke nichtjüdischer Komponisten wie Mussorgski, Rimski-Korsakow oder Balakirew, aber auch jiddische Operetten (↗Pomul verde), Folklore verschiedenster Art oder die Synagogalmusik (↗Orgel).

Mit der Zeit bildete sich das Profil der Gesellschaft heraus. Nach anfänglichen Versuchen verzichteten ihre Mitglieder darauf, »jüdische Kunstmusik« zu fördern, und konzentrierten sich stattdessen auf Volkslieder, die systematisch gesammelt, für Aufführungen bearbeitet und publiziert werden sollten. Einen entscheidenden Beitrag dazu leisteten Susman Kiselgof und Joel Engel. Der Volksliedsammler Susman Kiselgof (1884–1939) war 1907 ins Zentrum des Chabad-↗Chassidismus im Dorf Lubavichi gereist und hatte dort über hundert Volksmelodien notiert; er stellte seine Sammlung der Gesellschaft für jüdische