

MÜNCHNER BEITRÄGE ZUR JÜDISCHEN GESCHICHTE UND KULTUR

Lehrstuhl für Jüdische Geschichte
und Kultur an der
Ludwig-Maximilians-Universität München

JÜDISCHE ARMUT

Beiträge von Martha Keil, Sabine Koller,
Gerhard Langer, Jeffrey Shandler und
Susanne Talabardon

Herausgegeben von
Erik Petry und Evita Wiecki

Jg. 10 / Heft 1•2016



Dieses Heft wurde gefördert von der Israelitischen Kultusgemeinde
München und Oberbayern

Herausgeber: Lehrstuhl für Jüdische Geschichte und Kultur,
Michael Brenner

Gastherausgeber: Erik Petry, Evita Wiecki

Beirat: Martin Baumeister, München – Menahem Ben-Sasson,
Jerusalem – Richard I. Cohen, Jerusalem – John M. Efron, Berkeley –
Jens Malte Fischer, München – Benny Morris, Beer Sheva –
Hans-Georg von Mutius, München – Ada Rapoport-Albert, London –
David B. Ruderman, Philadelphia – Martin Schulze Wessel, München –
Avinoam Shalem, München – Wolfram Siemann, München –
Alan E. Steinweis, Vermont – Norman Stillman, Oklahoma –
Yfaat Weiss, Jerusalem – Stephen J. Whitfield, Brandeis.

Redaktion: Hiltrud Häntzschel, Philipp Lenhard (verantwortlich),
Martina Niedhammer, Norbert Ott, Julia Schneidawind, Nicole
Singer, Ernst-Peter Wieckenberg

Anschrift: Abteilung für Jüdische Geschichte und Kultur an der
Ludwig-Maximilians-Universität München, Historisches Seminar,
Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München.

e-mail: juedische.geschichte@lrz.uni-muenchen.de

Erscheinungsweise: Jährlich zwei Hefte.

Bezugsbedingungen: Die Zeitschrift wird gegen eine Schutzgebühr
von 7,50 € je Einzelheft, von 14 € im Jahresabonnement, zzgl. Porto
abgegeben. Bestellungen werden an die Abteilung erbeten.

Manuskripte: Die Redaktion haftet nicht für unverlangt eingesandte
Manuskripte. Das Formblatt für die Zeitschrift steht als pdf-Datei auf
der Homepage des Lehrstuhls unter dem Stichwort „Manuskript-
gestaltung“ zum Herunterladen bereit.

Umschlagabbildung Bildnachweis:

Foto: Arnold Sueti; Archiv des Jüdischen Museums Hohenems,
Bestand Erwin und Uri Tänzer

Trotz intensiver Bemühungen war es dem Herausgeber nicht möglich, alle
Rechteinhaber der verwendeten Bilder zu ermitteln. Zur Abgeltung evtl. gegebener
Rechte bitten wir die Rechteinhaber, sich an den Herausgeber zu wenden.

© Abteilung für Jüdische Geschichte und Kultur an der
Ludwig-Maximilians-Universität München

Herstellung und Satz: Büro Beck, Kempten

Layout: Peter Mazzetti

Druck und Bindung: Kösel, Krugzell

Das Signet ist der Buchstabe Lamed aus der Schrift Frank-Rühl-Hebräisch
von Rafael Frank (1908). Mit diesem Buchstaben beginnt das hebräische
Wort Limud, das „Lehre“ und „Lernen“ bedeutet.

ISSN 1864-385X

INHALT

<i>Michael Brenner</i> Vorwort	4
<i>Hanno Loewy, Erik Petry und Evita Wiecki</i> Einleitung	6

JÜDISCHE ARMUT

<i>Gerhard Langer</i> „Eigentlich sollte es bei dir keine Armen geben“. Einige Schlaglichter auf das Thema Armut(sbekämpfung) in der rabbinischen Literatur	9
---	---

<i>Martha Keil</i> „... und er gab mir einen Mantel, der für einen Armen passend war“. Armut und Armenfürsorge im mittelalterlichen Aschkenas	19
---	----

<i>Jeffrey Shandler</i> Jüdische Armut in Osteuropa – Reisende berichten	30
--	----

<i>Susanne Talabardon</i> Arme Rebbes – Die Zaddikim und die Armut	41
--	----

<i>Sabine Koller</i> Die Poesie der Bettler. Streifzüge durch die jiddische Literatur	51
---	----

NACHRICHTEN UND TERMINE

Neues von Mitarbeitern und Absolventen	65
Veranstaltungen	66
Neues vom Freundeskreis des Lehrstuhls	68

Die Autorinnen und Autoren	70
--------------------------------------	----

Übersicht der Themenschwerpunkte der bislang erschienen Hefte	78
---	----

Michael Brenner

Vorwort

Mit dem Thema Armut widmet sich dieses Heft einem wichtigen Aspekt der jüdischen Geschichte, der in der Forschung häufig zu kurz kommt. Es ist das Verdienst der Gastherausgeber dieser Ausgabe, hier Abhilfe zu schaffen und den Forschungsgegenstand mit innovativen Fragestellungen epochenübergreifend zu skizzieren.

Die Abteilung für Jüdische Geschichte und Kultur begrüßt im Sommersemester 2016 als Israel Institute–Gastprofessor Natan Sznajder, dessen Lehrveranstaltungen sowohl in der Geschichte wie auch in der Soziologie angeboten werden. Er ist einem breiteren deutschen Publikum durch seine zahlreichen Beiträge in der Tagespresse bereits bekannt und wird auch in öffentlichen Vorträgen in München zu hören sein. Die Aktivitäten des Zentrums für Israel-Studien werden darüber hinaus durch eine Nachwuchstagung zur Beziehungsgeschichte Israel-Diaspora, die auch öffentliche Vorträge der renommierten Professoren Yfaat Weiss (Jerusalem), Derek Penslar (Oxford/Harvard) und Michael Berkowitz (University College London) enthält, sowie durch individuelle Gastvorträge verstärkt. Wir freuen uns, dass die Zusammenarbeit mit dem Center for Advanced Studies, an dem die Tagung stattfinden wird, weiter ausgebaut werden konnte. Zudem stehen in diesem Semester zwei studentische Exkursionen nach Israel auf dem Programm.

Der Schwerpunkt Jiddische Sprache und Kultur ist im kommenden Semester mit zwei öffentlichen Veranstaltungen sowie dem laufenden Kursprogramm wieder gut vertreten. Im Bereich der mittelalterlichen jüdischen Geschichte konnte Frau Prof. Haverkamp renommierte Kollegen und Kolleginnen aus den USA und Israel für Vorträge gewinnen. David Rudermand, ehemaliger Allianz-Gastprofessor mit dem Schwerpunkt auf der jüdischen Geschichte der Frühen Neuzeit sowie Pamela Nadell, die derzeitige Präsidentin der Association for Jewish Studies in den USA, mit dem Schwerpunkt auf der amerikanisch-jüdischen Geschichte werden in einer

Diskussionsveranstaltung zu aktuellen Tendenzen der jüdischen Geschichtsschreibung dazu beitragen, dass in diesem Semester die gesamte Palette der mittelalterlichen und neuzeitlichen jüdischen Geschichte in unserem Programm vertreten ist.

Evita Wiecki, Erik Petry und Hanno Loewy

Einleitung

Während der Sommeruniversität 2014 schlug der amerikanische Forscher Jonathan Boyarin vor, sich einmal mit dem Thema der jüdischen Armut zu beschäftigen. Das Organisationssteam, bestehend aus Vertretern des Jüdischen Museums in Hohenems und der beteiligten Universitäten – Bamberg, Basel, München, Salzburg, Wien und Zürich –, stellte schnell fest, dass es tatsächlich ein hervorragendes Thema für eine Sommeruni sein könnte. So kam es, dass die siebte Sommeruniversität für Jüdische Studien 2015 in Hohenems den Titel: „Arme Juden! Über den Umgang mit Not“ trug.

Das Thema Armut ist einerseits sehr vielfältig, dazu in den sozial- und geisteswissenschaftlichen Forschungen allgemein zentral, in den Jüdischen Studien dagegen bisher wenig präsent. Fallen die Stichworte „Armut“ und „Juden“, tauchen Bilder auf, die dies vermeintlich repräsentieren – das Scheunenviertel in Berlin zum Beispiel oder die Leopoldstadt in Wien, dazu das Shtetl als Symbol der Armut. Kulturwissenschaftlich kommt einem dann vielleicht „If I were a rich man“ aus dem Musical „Fiddler on the Roof“ in den Sinn. Genau dies sind die Bilder, die – festgefahren – den Blick bestimmen. Aber gerade sie sollten nicht die Diskurse in der Forschung prägen. Zwar mögen sie als repräsentativ gelten, aber sie entsprechen in keiner Form einer Realität in solch monolithischen Homogenität. Es galt, neue Forschungsansätze zu diesem Thema zu initiieren.

Wir stellten fest, dass es einfacher gewesen wäre, über das Gegenteil von Armut, nämlich über den – wahren und imaginierten – jüdischen Reichtum zu sprechen. Über Armut, über „arme Juden“ zu forschen, heißt vielfach, „nicht vorhandene“ Spuren zu lesen. Wie Martha Keil in ihrem Beitrag erwähnt: Nicht einmal ihr Tod hinterließ ein Zeichen ihrer Existenz – die einfachen Holztafeln auf dem Friedhof vermoderten schnell und löschten damit diese Erinnerung aus.

Bemerkenswerte Erfolgsgeschichten und schreckliche Katastrophen der jüdischen Geschichte in ihrem gesamten Verlauf lassen die allseits präsente und das Leben der meisten Juden

und Jüdinnen prägende Not in Vergessenheit geraten. Dabei war sie es, die nicht nur den Alltag, sondern auch viele religiöse und kulturelle Traditionen der Menschen formte. Die Lösung dieser existentiellen Problematik wurde immer wieder zum Gegenstand religiöser Texte sowie politischer und gesellschaftlicher Ideen und Diskussionen. Gleichzeitig ist jüdische Armut ein Topos, der nicht schichtenspezifisch konnotiert ist. Die Formel „Unterschicht gleich materiell arm“ greift in der innerjüdischen Auseinandersetzung nur bedingt.

Die Zentralität und Vielfalt sowie die bisher nur wenig vertiefte Forschung zu diesem Thema waren der Grund für die Gestaltung des nun vorliegenden Heftes der Münchner Beiträge. Um sich den Facettenreichtum des Themas besser vorstellen zu können, haben wir uns für fünf kürzere Artikel entschieden. So ist es selbstverständlich, dass manche Fragestellungen von den Autoren nur angerissen werden konnten. Eine Frage scheint sich aber bei allen im vorliegenden Heft publizierten Artikeln durchzuziehen, nämlich der Unterschied zwischen Fremdwahrnehmung und Selbstwahrnehmung der „Armut“. Müssen wir nach den Ergebnissen der Sommeruni und den Beiträgen in diesem Heft nicht mit einer neuen Definition des Phänomens „jüdische Armut“ arbeiten?

Zu Beginn wirft Gerhard Langer einen Blick in die rabbinische Literatur und den darin behandelten Umgang mit Armut. „Eigentlich sollte es [...] keine Armen geben“, aber die rabbinische Literatur ist kein Utopia-Entwurf. Vielmehr akzeptiert sie das Vorhandensein von Armut und damit die Notwendigkeit ihrer Bekämpfung. Den Armen hilft nicht das Versprechen eines Himmelreichs, den Armen helfen Maßnahmen gegen die Armut.

Dass jüdische Armut stark mit jüdischem Leben in Osteuropa assoziiert wird, ist ein Wahrnehmungs-Topos, der vor allem im Blick von außen begründet ist. Jeffrey Shandler erläutert diesen Blick in seinem Artikel über die Besucher Osteuropas und deren Rezeption der sozialen Lage der Juden dort. Dabei nimmt Shandler den Zeitraum vom Ende des 19. Jahrhunderts bis zum Ende des Kommunismus in den Blick. Hier wird noch einmal ein West-Ost-Konflikt deutlich, wenn man es etwas plakativ formulieren möchte.

Der Chassidismus wurde gemeinhin als Volksfrömmigkeitsbewegung angesehen und verstand sich selbst teilweise auch so. Die exponierte Position der Zaddikim brachte sie dazu,

sich immer wieder mit der Armut zu befassen. Susanne Talaardon leuchtet dieses Handeln und Behandeln in ihrem Beitrag aus, definiert dabei auch den Versuch des Chassidismus, sozusagen zwischen Leib und Seele, zwischen materieller Not und spirituellen Bedürfnissen zu vermitteln. Doch dieses Vermitteln, ein allgemeines Bestreben aller religiösen Bewegungen, sollte auch dem Chassidismus nicht gelingen.

Aber nicht nur in Osteuropa war jüdische Armut Realität. Martha Keil zeigt den Umgang mit der Armut und der Wohltätigkeit, der Zedaka, anhand des mittelalterlichen Aschkenas. Gerade die Institutionalisierung der Wohltätigkeit zeigt das Bewusstsein für die Notwendigkeit der Armutsbekämpfung, aber vor allem auch die Notwendigkeit, dies eben nicht einer unberechenbaren Spendenlaune anzuvertrauen.

Die Armut, die sprichwörtliche jüdische Armut in Osteuropa, ist aber nicht nur auf die Organisationen der Zedaka oder auf die religiösen Autoritäten beschränkt geblieben. Sie ist auch ein wichtiges Thema in Kunst und Literatur geworden. Nach einem kurzen Blick auf Marc Chagalls „Über Vitebsk“ zeigt Sabine Koller, wie die Armut Einzug fand in die jiddische Literatur, wie sie Sprachbilder kreierte und prägte, wie Armut aber auch allbestimmend wurde und letztlich nicht bezwungen werden konnte.

Als die Entscheidung für das Thema der Sommeruni, und noch viel mehr des Heftes fiel, konnten wir nicht ahnen, dass nur wenige Monate später die vielfältige Erfahrung von Not so präsent in Mitteleuropa sein würde, und jeden von uns auf seine Weise beschäftigen würde. Bilder von Angst, Flucht, Not und Hunger, aber auch strahlender Freude bei den kleinsten Gesten der Hilfe zeigen uns immer wieder wie aktuell und universell das Thema ist. Wir freuen uns, in dieser Situation ein Heft präsentieren zu können, das anregt, darüber – in Geschichte und Gegenwart – nachzudenken.

Gerhard Langer

„Eigentlich sollte es bei dir keine Armen geben“

Einige Schlaglichter auf das Thema Armut(sbekämpfung)
in der rabbinischen Literatur

1. Die biblische Vorgabe

Armut ist ein Thema, das mitten in Europa angekommen und für weite Teile der Gesellschaft spürbar geworden ist, sei es durch täglich gesehenes Elend, sei es durch eigene Erfahrung. Sie ist so alt wie die Welt, und mit ihr auch die Notwendigkeit, darauf zu reagieren.

Die hebräische Bibel thematisiert Armut auf vielfältige Weise. Bereits der Begriff Hebräer (*Ivri*) signalisiert einerseits als Selbstbezeichnung Demut, andererseits ist er Ausdruck der Gruppe in der Not, der armutsbedingten Wanderschaft und der Angewiesenheit auf Hilfe, die von Gott kommt. Im Dtn 15,12 z.B. ist Hebräer eine Näherbezeichnung eines Schuldklaven. Schon im Begriff drückt sich Bewegung und Wanderschaft (*avar* als das Durchqueren von Räumen) aus.

Wanderschaft ist ein bedeutendes Thema antiker wie aktueller Armut. Über die Ursprünge Israels heißt es in Dtn 26,5: „Mein Vater war ein heimatloser Aramäer. Er zog nach Ägypten, lebte dort als Fremder mit wenigen Leuten und wurde dort zu einem großen, mächtigen und zahlreichen Volk“.

Der Urmythos jüdischer Geschichte besteht aus Wanderung, Auszug und Fremdheitserfahrung. Darauf baut die nachfolgende Armutstradition auf, in der die Erfahrung der Fremdheit motivieren soll, nicht hartherzig zu sein (vgl. Lev 19,33–34). Überhaupt, so heißt es in Dtn 15,4, sollte es in Israel gar keine Armen geben. Wenig später folgt die ernüchternde Erkenntnis der Realität, dass Armut nie ganz verschwinden werde (15,11). Dazwischen bemüht man sich massiv, den Graben zwischen Realität und Ideal durch die Motivation zur Unterstützung durch freigiebige Geldleihe zu überbrücken. Dabei wird auch das Sabbatjahr als Erlassjahr erwähnt, in dem alle Schulden getilgt werden. Man motiviert die Gläubiger, unabhängig vom herannahenden *Schuldenerlass* Geld zu verleihen.



1 Zedaka-Büchse aus Halberstadt, verschollen

In der Praxis dürfte dies sehr schwer gewesen sein, weshalb nach Mischna Scheviit 10 in rabbinischer Zeit eine Bestimmung, der so genannte *Prosbul*, in Kraft gesetzt worden sein soll, welche das Ziel hatte, die Rückzahlung einer geliehenen Summe auch in diesem Erlassjahr zu ermöglichen.

An vielen Stellen ist von Mitteln die Rede, Armut zu verhindern bzw. die Armen zu unterstützen. Dazu gehört etwa die Armensteuer in Dtn 14,29 oder die Freilassung der Schuldklaven in Dtn 15,18, die mit finanzieller Unterstützung verbunden ist, ebenso der Armenzehnt (im dritten und sechsten Jahr), der Eckenlass (*Pea*)¹ sowie das Sabbatjahr. Vor allem aber muss man den mehrfach in der biblischen Tradition genannten zinslosen Kredit erwähnen.² Er ist Ausdruck der geschwisterlichen Solidarität.

In der Folge konzentriere ich mich auf die rabbinische Literatur.³

2. Was ist eigentlich ein Armer oder eine Arme?

Im Unterschied zur Gemeinde am Toten Meer⁴ findet sich in der rabbinischen Bewegung kaum eine Ideologisierung der Armut als Selbstbezeichnung.⁵ Armut wird in der rabbinischen

¹ Vgl. Lev 19,9–10 (ähnlich Lev 23,22) bzw. Dtn 24,19–22. Dieser *Eckenlass* spielt auch im Buch Rut eine Rolle. Darin wird deutlich, dass das Überlassen von Ernteresten nicht nur für Juden gilt, sondern auch für bedürftige Ausländer, selbst wenn sie Angehörige eines feindlichen Volkes sind.

² Vgl. dazu meinen Beitrag: „Der Gerechte: Er leiht nicht gegen Zinsen und treibt keinen Profit ein“ (Ez 18,8). Zum biblischen und rabbinischen Zinsverbot. In: Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden 20,2 (2010), S. 189–213. Vgl. auch Rainer Kessler: Zinsverbot und Zinskritik. Geltungsbereich und Begründung. In: Manfred Dietrich, Oswald Loretz (Hg.): Berührungspunkte. Studien zur Sozial- und Religionsgeschichte Israels und seiner Umwelt. Festschrift für Rainer Albertz (Alter Orient und Altes Testament 350). Münster 2008, S. 133–149.

³ Vgl. dazu jetzt Gregg E. Gardner: The Origins of Organized Charity in Rabbinic Judaism. Cambridge 2015; Yael Wilfand: Poverty, Charity and the Image of the Poor in Rabbinic Texts from the Land of Israel. Sheffield 2014; Rivka und Moshe Ulmer: Righteous Giving to the Poor: *Tzedaka* („Charity“) in Classical Judaism. Piscataway 2014.

⁴ Zum Armutsvokabular als Selbstbezeichnung für die sogenannte qumranische Gemeinde vgl. Benjamin G. Wold, „אביון“. In: Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten, Sp. 13–17; Francesco Zanella, „גזול“. In: Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten, Bd. 1, Sp. 600–602; Ders., „הון“. In: Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten, Bd. 1, Sp. 758–762.

⁵ Armut in einem übertragenen Sinn kann sich auf fehlende Kenntnisse der rabbinischen Lehre beziehen, aber auch auf den vergeblichen Kampf gegen den sogenannten bösen Trieb (*jetzer ha-ra*), der dem Menschen innewohnt.

schen Tradition vielfach sehr realistisch geschildert. Im Grunde lassen sich mehrere Abstufungen von Armut unterscheiden.⁶

Jemand, der 200 Zuz/Denare zur Verfügung hat, befindet sich nach rabbinischer Ansicht an der Grenze zur Armut. 200 Zuz sind die Summe, die ein Mann im Fall einer Scheidung einer Frau zu geben hat, was auch in der Ketubba (= Eheverschreibung) verzeichnet werden muss (mQidduschin 3.2). 200 Zuz können als Jahreseinkommen eines Arbeiters betrachtet werden. Mit dieser Summe konnte man sich zwei Kühe und ein Joch erwerben, um den Boden zu pflügen (mBava Batra 5.1).

Bei Personen, die im Handel tätig sind, also etwa auf dem Markt Produkte verkaufen, wird ein Gewinn angenommen, weshalb auch eine verfügbare Summe von nur 50 Zuz ausreicht, um einen Menschen nicht als hilfsbedürftig zu betrachten (mPea 8.9).

Schlecht geht es dem *Armen in Israel* (*ani be-Israel*). Er arbeitet, hat aber Mühe, seinen Lebensunterhalt zu bestreiten und wird gelegentlich, aber nicht regelmäßig, von der Armenkasse versorgt. Er hat auch Anspruch auf vier Gläser Wein an Pesach (mPesachim 10.1).

Am Ende der absteigenden Leiter befinden sich jene, die keine feste Bleibe haben und unterwegs sind, um ihr Auskommen zu finden. Über ihre Versorgung heißt es unter anderem:

„Man gebe einem Armen nicht weniger als ein Pondionbrot (= 500 Gramm, 1400 kcal) ... übernachtet er, so gebe man ihm eine Schlafstelle, Öl und Hülsenfrüchte, bleibt er über den Sabbat, so gebe man ihm Speise für drei Mahlzeiten, Öl und Hülsenfrüchte, Fisch und Gemüse.“ (tPea 4.8)

In diesem Zusammenhang ist vor allem der Zugriff auf den so genannten *tamchui* von Bedeutung (vgl. mPesachim 10.1). Darunter versteht man eine Ausspeisungseinrichtung („Suppen-

⁶ Vgl. dazu vor allem Ben-Zion Rosenfeld und Haim Perlmutter, „The Poor as a Stratum of Jewish Society in Roman Palestine 70–250 CE. An Analysis“. In: *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 60,3 (2011), S. 273–300.



2 Zedaka-Büchse,
Museum Gailingen

küche“), zu der die Bewohner einer Gemeinde einen täglichen Beitrag leisten. Jede Person, die nicht zweimal am Tag zu essen hat, kann sich dieser Einrichtung bedienen.

Eine andere Institution stellt die *kuppa* dar, eine Armenkasse, in die Geld eingezahlt wird. Arme, die nicht in der Lage sind, sich die Woche über zu versorgen, können darauf zugreifen.

Aus der *kuppa* wird nicht zuletzt jene Gruppe von Menschen versorgt, die ehemals wohlhabend war und nun – durch welche Gründe immer – verarmt ist. Hierzu ein Beispiel. In Levitikus Rabba 34.1 (jPea 8.9,21b; jScheqalim 5.6,49b) heißt es in Bezug auf einen verarmten Bürger:

„Wenn R. Jona einen Sohn von Großen sah, welcher von seinen Gütern (Vermögen) herabgekommen war und sich schämte (Unterstützung) entgegenzunehmen, dann ging er zu ihm und sagte ihm: Da ich gehört habe, dass dir eine Erbschaft in einer Seestadt zugefallen ist, so hast du (hier) das Gewünschte. Wenn du dich wirst erholt haben, kannst du es mir wieder zurückgeben. Wenn er es ihm später zurückgeben wollte, sagte er zu ihm: Ich gebe es dir hiermit als Geschenk (*mattana*).“⁷

Die besondere Rücksicht gegenüber dem verarmten Mitbürger ist auffällig. Spätere Texte stehen dieser Gruppe skeptischer gegenüber, vor allem, weil ihre Versorgung für die Gemeinden beschwerlich wird und man Falschangaben befürchtet. Grundlegend gilt, dass jene Personengruppe von der Gemeinde weitgehend auf dem Niveau unterhalten werden muss, das für sie vor der Verarmung üblich war.

Dabei kritisiert der babylonische Talmud (Ketubbot 67b) das Anspruchdenken eines ehemals Reichen. Dem verarmten Menschen wird durchaus zugemutet, dass er seine Ansprüche herunterschraubt. Es entsteht auch eine Diskussion, was ein verarmter Reicher verkaufen soll, um seinen Unterhalt zu sichern. Worauf soll er verzichten? Der schleichende soziale Abstieg wird darin durchaus greifbar.

⁷ Vgl. Alyssa M. Gray: „The Formerly-Wealthy Poor: From Empathy to Ambivalence in Rabbinic Literature of Late Antiquity“. In: *AJS Review* 33,1 (2009), S. 101–133.

3. Gründe für die Armut

a) Armut kann alle treffen

„Der, der diesen arm machen kann, kann auch reich machen, und der, der diesen reich machen kann, kann auch arm machen“ (Levitikus Rabba 34.4).

Armut und Reichtum sind nach rabbinischer Ansicht in der Regel keine selbstverschuldeten oder selbsterworbenen Güter, sondern unterstehen einerseits der Kontrolle durch Gott und andererseits auch einem irdischen *Kreislauf*. Dazu verwenden die Rabbinen das Bild des Schöpfrades (*galgal*), das sie aus Dtn 15,10 ableiten. Dort heißt es in einem Auftrag, den Armen zu helfen:

„Du sollst ihm etwas geben, und wenn du ihm gibst, soll auch dein Herz nicht böse darüber sein; denn wegen dieser Tat (*ki biglal hadavar ha-ze*) wird dich der Herr, dein Gott, segnen in allem, was du arbeitest, und in allem, was deine Hände schaffen.“

Dies wird von den Rabbinen aufgenommen:

„R. Nachman sagte: ‚Denn um dieser Sache willen (*ki biglal hadavar ha-ze*).‘ Die Welt gleicht einem (Schöpfer)rad (*galgal*) mit Gefäßen, das volle wird ausgelehrt und das leere gefüllt“ (Levitikus Rabba 34.9).

Armut kann alle treffen, sie ist nicht auf jene beschränkt, die falsches Verhalten an den Tag legen oder schlecht wirtschaften. Gerade aus diesem Umstand einer real existierenden Gefahr, dass Armut nicht vermeidbar ist, schließt pGittin 3,7,45a:

„Bar Kappara lehrte: Es gibt niemanden, der dieses Maß (Armut) vermeiden kann – wenn es nicht ihn trifft, dann seinen Sohn, wenn nicht seinen Sohn, dann seinen Enkel.“

In einem gewissen Kontrast zur Schicksalhaftigkeit von Armut steht, dass derjenige, der sich weigert, an der Armenfürsorge teilzunehmen, selber von Armut erfasst werden wird. Dies entspricht der Vorstellung von *midda le-midda* (Maß für

Maß). In mPea 8.9 heißt es dazu, dass jemand, der keine Armenfürsorge unterstützt, selber abhängig von anderen sterben wird. Aber auch der, der sich weigert, Armenunterstützung anzunehmen, wird eines frühen Todes sterben. Die Armenfürsorge ist der verlängerte Arm Gottes, ist Ausdruck des Vertrauens in Gott.

b) Selbstverschuldete Armut

In den Quellen aus Babylonien, die sich von den palästinischen nicht nur in Details unterscheiden, findet man einerseits die Rede vom Schöpfrad und das Denken „Maß für Maß“, andererseits werden aber auch andere Gründe für Armut benannt. So heißt es in bSchabbat 62b:

„Drei Dinge bedingen eines Menschen Armut, und diese betrifft es: jemanden, der nackt vor seinem Bett uriniert, jemanden, der das Gebot der Händewaschung ignoriert, und jemanden, den seine Frau ins Gesicht verflucht.“

Hier geht es also nicht um die Verweigerung der Armenfürsorge, sondern eher um rüdes Verhalten. Weitere Beispiele betreffen die Arroganz (bSchabbat 33a). Nicht zuletzt können Dämonen das Leben schwer machen, wenn man nicht auf Reinheit im Haus achtet (bPesachim 111b), oder aber die Sterne stehen ungünstig. Pränatale Disposition spielt ebenfalls eine Rolle dabei, ob jemand arm oder reich sein wird (bNidda 16b).

Insgesamt kann man die Tendenz feststellen, dass babylonische Texte Armut nicht selten als Folge falschen Verhaltens sehen.

4. Armut als theologische Kategorie

Die rabbinische Lehre macht deutlich, dass der Umgang mit Armut etwas ist, das direkt in Bezug zu Gott gesehen und betrachtet wird.

Wer dem Armen nicht gibt, so heißt es etwa in bBava Batra 10a, begeht Götzendienst. Der Arme wird mit den levitischen Priestern verglichen, die ebenfalls keinen Anteil am Land haben und deshalb versorgt werden müssen. So wie Gott der eigentliche Eigentümer des Landes ist, dem daher die regel-

mäßigen Abgaben vom Ertrag des Landes zustehen, so steht den Armen ihre Fürsorge zu. Leviten, Fremde, Weise und Witwen sind nach Pesiqta de Rav Kahana 11 (100a) die Hausgemeinschaft Gottes. Als Gott die Welt schuf, schuf er sie mit Barmherzigkeit, weshalb Barmherzigkeit auch von Israel geübt werden soll, das damit Gottes Schöpfung nachahmt (bJevamot 79a).

Durch den Einsatz für die Armen vermag sich der Mensch Verdienst bei Gott zu erwerben. Man geht dann sozusagen hinter der Schechina, der göttlichen Gegenwart, her (bSota 14a).⁸ Der Mensch wird durch die Armenfürsorge der Hölle entrissen (bBava Batra 10a) und am Jom Kippur wird ein schlechter Eintrag getilgt (Kohelet Rabba 5.1.6). In der kommenden Welt wird derjenige durch Gottes Tor eingelassen werden, der die Armen speiste, ihnen zu trinken gab und sie bekleidete (Midrasch Tehillim 118.7).

Arme und Besitzende, so das verblüffende Ergebnis, beschenken sich demnach gegenseitig. Der Arme erhält Zuwendung, der Gebende erhält Verdienst und damit eine Eintrittskarte für Gottes Welt.

Man merkt deutlich, dass versucht wird, durch die Betonung der Reziprozität von Arm und Reich und die Theologisierung der Armenfürsorge Motivationen zur Hilfe für Arme zu schaffen.

5. Armut und Würde

In der Antike wird der arme Mensch als niedrig angesehen, während der Reiche gerade durch Wohltätigkeit seinen Status aufbessern kann. Ähnlich ist es wohl auch heute.

Die Rabbinen vertreten das Ideal der selbstbestimmten Person, die nicht abhängig von anderen lebt (bBerachot 6b; bSota 47b etc.). Aus diesem Grund wird sogar den Armen empfohlen, auch Armenunterstützung zu geben (bGittin 7b), weil dadurch ihr soziales Ansehen steigt.

Auf der anderen Seite sollen Arme keineswegs beschämt werden, und es gibt eine Reihe von Beispielen, wo auf die Armen Rücksicht genommen wird, etwa bei Regelungen in Bezug auf Trauer- oder Begräbnisriten.

⁸ Im Übrigen brauchen auch die Engel nach Levitikus Rabba 31.1 Armenfürsorge, was man aus Ez 10,2 ableitet, wo es heißt, dass sie Leinengewänder tragen.

Die Rabbinen erachten Armenfürsorge als allgemeine Verpflichtung und verlangen ihrerseits von den Armen keinen Dank. Diese Wohltätigkeit, die als Verpflichtung erachtet wird, wird gern mit dem Namen *tzedaqa* bezeichnet, ein Begriff, der in der Bibel allgemein noch Gerechtigkeit bedeutet, nun aber in der besonderen Bedeutung der wohlthätigen Spende, früher oft als Almosen übersetzt, verstanden wird. Der Begriff *chesed* wiederum bedeutet gemeinhin so viel wie Liebe oder auch Gnade, kann aber in rabbinischen Quellen oft mit Wohltätigkeit übersetzt werden.

Armenfürsorge ist eine Art Steuer, die gesammelt wird, und keine freiwillige Spende. Man erwartet, dass der Spender nicht im Rampenlicht steht. Damit verbunden ist der Grundsatz, dass niemand sich schämen muss, der Armenfürsorge beansprucht und benötigt.

Bei aller Motivation, die Armen zu unterstützen, wird auch der Missbrauch von Armenfürsorge thematisiert. Grundsätzlich ist die Tendenz spürbar, dass man mit sehr viel Verständnis trotzdem bereitwillig geben soll. Auch Betrügern gegenüber soll man Gutes tun und erwirbt durch sie Verdienst. Der Missbrauch wird schließlich von Gott selbst bestraft werden (z. B. jPea 8.9.21b).

Auf der anderen Seite hat die rabbinische Tradition auch Tipps parat, wie man sich geschickt verhalten soll, wenn man auf Hilfe angewiesen ist. Hier ein Beispiel aus Levitikus Rabba 5.8:

„Rabbi Acha sagte: Eine Frau, die zu fragen weiß, und eine Frau, die nicht zu fragen weiß. Eine Frau, die zu fragen weiß: Sie geht zu ihrer Nachbarin, und obwohl die Tür offen steht, klopft sie an und sagt: Friede dir. Wie geht es dir? Wie geht es deinem Mann? Wie geht es den Kindern? Passt es, dass ich hereinkomme? Könntest du mir diese Vergeltung geben? Die Nachbarin antwortet: Ja. Die Frau, die nicht zu fragen weiß, geht zu ihrer Nachbarin, und obwohl die Tür geschlossen ist, öffnet sie und sagt: Kannst du mir diese Vergeltung geben? Die Nachbarin antwortet: Nein.“

Das Nein bei ungeschicktem Verhalten wird hier nicht negativ gewertet. Allerdings ist durch die rabbinische Tradition sehr wohl durchgängig feststellbar, dass Wohltätigkeit zu jenen Tugenden gehört, die jeder Mensch pflegen soll. Beispiel-

erzählungen drücken dies sehr anschaulich aus.⁹ Drastisch wird etwa das Vorgehen des Nachum aus Gamzu (jPea 8,9,21b; bTaanit 21a) beschrieben: Er bestraft sich selbst dafür, dass er einmal einem Armen nicht rechtzeitig geholfen hat, der dann gestorben war. Aus Sühne lässt er sich Hände und Füße amputieren und die Augen ausstechen und wird so zum körperlichen Lehrtext dafür, was es heißt, Unrecht zu sehen und nicht zu helfen. In Levitikus Rabba 5.4 wird in einem wunderbaren Text – mit dem ich diesen Beitrag schließe – im Anschluss an das Bibelwort „Geschenke verschaffen dem Menschen Raum“ (Spr 18,16) klargemacht, welche positiven Folgen die Wohltätigkeit hat¹⁰:

„Ein Ereignis: Rabbi Eliezer, Rabbi Jehoschua und Rabbi Akiva gingen einmal an den Strand/Hafen (oder das Tal) von Antiochia, um Unterstützung für die Gelehrten einzusammeln. Dort war ein Mann, Abba Judan genannt, der mit einem *guten Auge* seine Pflicht erfüllte (das heißt gern freigiebig war). Er war in seinem Vermögen herabgekommen. Als er die Rabbinen sah, ging er in sein Haus und sah niedergeschlagen aus. Er ging zu seiner Frau, welche ihn fragte: Warum siehst du so niedergeschlagen aus? Er erläuterte ihr: Die Rabbinen sind hier und ich weiß nicht, was ich ihnen gegenüber tun soll. Seine Frau, welche eine Gerechte/Wohltätige (*tzadeqet*) war, was sagte sie ihm? Es ist uns nur noch ein Feld übrig geblieben. Geh und verkaufe die Hälfte davon und gib ihnen. Der Mann ging und verkaufte die Hälfte. Da kamen die Rabbinen zu ihm. Als er es ihnen gab, sagten sie: Möge der ORT (Gott) dir deinen Mangel ersetzen. (Nach einigen Tagen) ging er, (um die verbliebene Hälfte seines Feldes) zu pflügen. Als er so pflügte, tat sich die Erde vor ihm auf, seine Kuh stürzte hinein und brach sich ein Bein. Als er hinabstieg, um sie heraufzuholen, erleuchtete Gott seine Augen und er fand einen Schatz. Da sprach er: Diesen Fund habe ich dem gebrochenen Fuß meiner Kuh zu verdanken. Als unsere Rabbinen wieder einmal

⁹ Vgl. etwa bTaanit 21b/22a; 24a; bKetubbot 67b-68a; Qohelet Rabba 11.1.1 zu Koh 11,1.

¹⁰ Der Text weicht in den Handschriften und im Druck ab. Vgl. dazu Michael M. Satlow: „Fruit and the Fruit of Fruit“: Charity and Piety among Jews in Late Antiquity Palestine. In: The Jewish Quarterly Review 100,2 (2010), S. 244–277.

dorthin kamen, erkundigten sie sich, was Abba Judan mache. Sie bekamen zur Antwort: Wer kann Abba Judan zu Gesicht bekommen? Er ist der Abba Judan der Ziegen, der Abba Judan der Esel, der Abba Judan der Kamele. Er ging ihnen entgegen und sagte ihnen: Euer Gebet hat Früchte über Früchte getragen. Sie antworteten ihm: obwohl ein anderer Mensch mehr als du gegeben hat, haben wir dich doch oben auf die Liste geschrieben. Sie nahmen ihn und wiesen ihm einen Platz neben sich an und wandten auf ihn den Vers an: ‚Geschenke verschaffen dem Menschen weiten Raum‘.“ (Spr 18,16).

BILDNACHWEIS
Abb. 1 Archivfoto Werner
Hartmann
Abb. 2 Foto: Südkurier

Martha Keil

„... und er gab mir einen Mantel, der für einen Armen passend war“

Armut und Armenfürsorge im mittelalterlichen Aschkenas

Armut und Armutsgefährdung sind nicht ausschließlich ein Resultat von Arbeitslosigkeit und mangelnder Bildung und sie betreffen nicht nur eine Minderheit der Bevölkerung. Dieser aktuelle Befund trifft durchaus auch auf das Mittelalter zu. Der israelische Wirtschaftshistoriker Michael Toch schätzt, dass um das Ende des 14. und im Lauf des 15. Jahrhunderts die Anzahl der Nichtvermögenden von einem Viertel der jüdischen Bevölkerung auf die Hälfte stieg, also von 25 auf 50 Prozent.¹ Wie auch in der allgemeinen Geschichtsschreibung ist dieser zahlenmäßig durchaus relevante Teil der Bevölkerung in der Forschung völlig unterrepräsentiert. Zwar trifft zu, dass Unterschichten kaum schriftliche Quellen hinterlassen haben, doch liegt ihre Marginalisierung auch an der mangelnden Wahrnehmung und Bedeutungsgebung durch die Forschung.²

Innerhalb der Gemeinde

Um zu erkennen, wer in einer *Kehilla*, in einem mittelalterlichen jüdischen Gemeindeverband, als arm eingestuft wurde, muss man sich vergegenwärtigen, dass sich diese durch die Gemeinschaft aller Steuerzahler/innen definierte. Ausschlaggebend war also, ob ein Jude oder eine Jüdin in der Stadt gewinnbringende Geschäfte unternahm. Gewinne musste er oder sie vor Ort, manchmal sogar an zwei Orten in einem komplizierten System versteuern. Dieses finanzpolitische Konzept von Gemeinde resultiert aus der simplen Tatsache, dass deren Existenz von der Steuerzahlung an die christliche

¹ Michael Toch: Die Juden im mittelalterlichen Reich. München 2003 (Enzyklopädie deutscher Geschichte. Bd. 44), S. 27.

² Eine Ausnahme ist Rudolf Glanz: Die Geschichte des niederen jüdischen Volkes in Deutschland. Eine Studie über historisches Gaunertum, Vagantentum und Bettelwesen. New York 1968. Der 1939 aus Wien vertriebene Glanz begann sein Werk bereits 1913.

Obrigkeit abhing. Wenn die finanzielle Leistung für den Judenschutz aufgrund eines zu hohen Anteils an Armen zu gering ausfiel, drohte die Vertreibung. Die Aufnahme von Armen bedeutete also eine Belastung, und die *Parnassim*, die Vorstände, mussten den Ausfall an Steuerbeiträgen oft aus eigenem Vermögen ausgleichen. Eine *Kehilla* bestand daher in erster Linie aus einer elitären Schicht von Geldleihern und Geldleiherinnen, untereinander und mit Gelehrten und Vorständen verwandt und verschwägert. Zwar festigte diese Oberschicht das Ethos als „heilige Gemeinde“ (*kehilla keduscha*), die alle Glaubensgenossen und -genossinnen umfassen und auch eine aktive Solidarität zwischen den Schichten zum Ausdruck bringen sollte. Doch bestanden zwischen dieser Elite und der Mittelschicht und noch mehr den Armen schon aus rein materiellen Gründen nicht geringe Spannungen. Der Spagat zwischen dem für die Existenzsicherung der Gemeinde nötigen Finanzbedarf, dem durchaus auch eigennützigen Bedürfnis nach Wohlstand und Sicherheit sowie dem religiös-ethischen Anspruch, für seine Armen zu sorgen, war sicher ein zentrales Merkmal der jüdischen Gemeinde des Mittelalters.

Unter „Arme“ stellt man sich wohl in erster Linie Erwerbs- und Obdachlose, Bettler und Fahrende vor. Überraschenderweise berichten die Quellen aber vor allem von zwei anderen Gruppen von Armen, die zwar aufgrund ihres miserablen Einkommens steuerbefreit, aber in jeder jüdischen Gemeinde allgegenwärtig waren: die männlichen und weiblichen Dienstboten und die – nur männlichen – Kinderlehrer (*Melamdin*).

1) Kinderlehrer

Das lebenslange religiöse Lernen ist neben Gebet und Wohltätigkeit eine der drei Säulen jüdischer Religiosität. Man könnte also gegenüber den Kinderlehrern hohe gesellschaftliche und auch finanzielle Wertschätzung erwarten. Da sich aber die Arbeit der *Melamdin* an eine sozial unbedeutende Gruppe richtete, wurden sie eher als „Kindergärtner“ wahrgenommen und entsprechend schlecht entlohnt. Oft dauerte ihr Dienstverhältnis nicht länger als ein Semester.³ Wie das übrige Hausper-

³ Martha Keil: Gemeinde und Kultur – Die mittelalterlichen Grundlagen jüdischen Lebens in Österreich. In: Dies., Eveline Brugger, Christoph Lind, Albert Lichtblau, Barbara Staudinger: Geschichte der Juden in Österreich (Österreichische Geschichte. Bd. 15), Wien 2006 S. 15–122, hier 55f.



1 Coburger
Pentateuch 1395

sonal waren auch Lehrer im Niederlassungsprivileg des Haushaltsvorstands inkludiert und erhielten von ihm Unterkunft und Verpflegung. Manche Rabbiner schrieben eine Art Krankenversicherung und bei Ableben des Schülers mitten im Semester eine Entschädigung für den Verdienstaufschlag vor – angesichts der hohen Kindersterblichkeit eine realistische Maßnahme. Eine Illustration aus dem Coburger Pentateuch (Abb. 1) veranschaulicht drastisch das Züchtigungsrecht des Lehrers, macht aber auch den Standesunterschied deutlich: Der Schüler trägt Schuhe, der Lehrer geht barfuß. Wenn, wie auch bei den Dienstboten, das Jahreseinkommen zwei Pfund

Pfennig und das Gesamtvermögen fünf Pfund nicht überstieg, erhielten die Lehrer eine Steuerbefreiung und gehörten somit nicht mehr zum Gemeindeverband. Dies bedeutete den Ausschluss von Gemeindeversammlungen und damit kein Mitspracherecht bei Beschlüssen, die nicht zuletzt auch die ärmeren Schichten betrafen. Diejenigen, für die das Unterrichten auf dieser niederen Stufe Hauptberuf war, blieben ihr ganzes Leben lang arm und daher von Vertreibung bedroht.

2) Dienstboten

Von den Lebensbedingungen jüdischer Dienstboten berichten christliche Quellen nur, wenn sie als „Hausgesind“ in Privilegien eingeschlossen oder bei Verfehlungen und Konflikten aktenkundig wurden.⁴ Jüdische Quellen hingegen geben einen Einblick in deren Alltagsleben. Das Zusammenleben unter einem Dach und die materielle Abhängigkeit förderten – eventuell auch genötigte – Beziehungen zwischen Hausherrn und Magd sowie anderen Bewohnerinnen und Bewohnern.⁵ Zumindest entstanden entsprechende Gerüchte: Rabbi Israel Isserlein von Wiener Neustadt (1390–1460) überlieferte einen vermuteten Ehebruch zwischen einer verheirateten Dienerin und einem Diener im selben Haushalt. Bemerkenswert ist, dass diese Frau nicht mit ihrem Ehemann zusammenlebte, vermutlich, weil auch er als abhängiger Dienstbote in einem Haushalt tätig sein musste. Die in Verruf gekommene Frau rechtfertigte sich mit dem schönen deutschen Satz: *Er hot nit recht bei mir gelegen*.⁶ Allgemein warnten die Rabbiner vor der Anstellung lediger Dienerinnen, um die Haushaltsmitglieder nicht in die Gefahr von Unzucht zu bringen.

Dienstboten, Kinderlehrer und andere Mittellose, wie etwa *Bachurim*, Studenten an den *Jeschiwot*, kamen an den Feiertagen und zu privaten Anlässen in den Genuss von Geschenken. Zwar wurden diese, meist Kleidung und Lebensmittel, von

⁴ Privileg der Jüdin Scharlat von 1364 mit ihrem „hausgesind“ in Martha Keil: „Maistrin“ und Geschäftsfrau. Jüdische Oberschichtfrauen im spätmittelalterlichen Österreich. In: Dies., Sabine Hödl (Hg.): Die jüdische Familie in Geschichte und Gegenwart. Berlin, Bodenheim bei Mainz 1999, S. 27–50, hier S. 33f.

⁵ Elliott Horowitz: Jüdische Jugend in Europa: 1300–1800. In: Geschichte der Jugend. Bd. 1: Von der Antike bis zum Absolutismus. Hg. von Giovanni Levi und Jean-Claude Schmitt. Frankfurt am Mai 1996, S. 113–165, hier S. 143–150.

⁶ Keil: Gemeinde (wie Anm. 3), S. 58.

wohlhabenden Gemeindemitgliedern freiwillig geleistet, doch bildeten sie ebenso einen Teil des Systems der Armenfürsorge wie reguläre Zuwendungen aus der Armenkassa.

Die gemeindliche und die nur unscharf davon zu trennende private Armenfürsorge begünstigten allerdings nur Bedürftige, die in der Gemeinde ein Bleiberecht hatten. Gänzlich ohne Anspruch auf Hilfe und damit am unteren Ende der sozialen Leiter standen die Armen ohne Wohnsitz, also die Fahrenden, die in einigen Quellen als „Schalantjuden“ (*Archi u-Farchi*) bezeichnet werden.⁷ Nicht wenige sahen in der Taufe den Weg zu einem gesicherten Lebensunterhalt oder sogar zum sozialen Aufstieg, zumindest lockten die Taufgeschenke. Die finanziellen Motive waren bekannt, dementsprechend groß war das Misstrauen gegenüber der Glaubensstreu dieser „neuen Christen“.⁸

Grundlagen der Armenfürsorge

Im wahrsten Sinn des Wortes fundamental ist die Armenfürsorge bereits in der Bibel angelegt: In Gen. 1, 27 heißt es: „Und Gott schuf den Menschen nach seinem Ebenbild“, und Gott wird folgendermaßen beschrieben: „Der Ewige übt Barmherzigkeit (*Chessed*), Recht (*Mischpat*) und Gerechtigkeit (*Zedaka*) auf Erden“ (Jesaja 9, 23).⁹ Das apokryphe Buch Tobit macht den Nutzen für den Wohltäter klar: „Denn Barmherzigkeit rettet vor dem Tod und reinigt von jeder Sünde. Wer barmherzig und gerecht ist, wird lange leben.“ (Tobit 12, 9). Barmherzigkeit wird somit Garant für das Seelenheil, und ab der Zerstörung des Zweiten Tempels ersetzen die uneigennütigen „Liebeswerke“ (*Gemillut Chassadim*) das Tempelopfer. Als neuer Begriff kristallisiert sich gegen Ende des zweiten Jahrhunderts „Zedaka“ heraus, wörtlich „Gerechtigkeit“. „Zedaka errettet vor dem Tod“ (Sprüche 1,2) – damit ist selbstver-

⁷ Yacov Guggenheim: Von den Schalantjuden zu den Betteljuden. Jüdische Armut in Mitteleuropa in der Frühen Neuzeit. In: Stefi Jersch-Wenzel (Hg.): Juden und Armut in Mittel- und Osteuropa. Köln, Weimar, Wien 2000, S. 55–69, hier S. 55, Anm. 2.

⁸ Siehe Martha Keil: Zwang, Not und Seelenheil. Jüdische Konversionen im mittelalterlichen Aschkenas. In: Hanno Löwy, Hannes Sulzenbacher (Hg.): Treten Sie ein! Treten Sie aus! Warum Menschen ihre Religion wechseln. Hg. für die jüdischen Museen Hohenems, Frankfurt am Main und München von Regina Laudage-Kleeberg und Hannes Sulzenbacher. Berlin 2012, S. 124–132.

⁹ Siehe auch Deut. 10, 17–18, Jesaja 58, 5–7 und Ezechiel 18, 16–17.

ständig der spirituelle Tod gemeint. Sie umfasst alle karitativen Handlungen: Sorge für die Waisen, Ausstattung von mittellosen Bräuten, Besuch und Pflege von Kranken, Freikauf von Gefangenen, Bestattung der Toten und Tröstung der Trauernden.¹⁰

Im Unterschied zum Christentum betet nicht der Beschenkte für das Seelenheil des Gebenden, sondern dessen Taten werden ihm für den endzeitlichen Gerichtstag gutgeschrieben. Analog zu den christlichen Kloster- und Laienbruderschaften gründeten sich schon in talmudischer Zeit *Chevrot*, Gemeinschaften für verschiedene Zwecke der *Zedaka*. Im Mittelalter finden sich die frühesten in Spanien im 13. Jahrhundert, in Aschkenas erst 1564 in Prag. Doch bereits im 13. Jahrhundert erhielten Arme ein Begräbnis auf Kosten der Gemeinde. Die dafür angefertigten Grabmale aus Holz sind nicht mehr erhalten, sodass nicht nur ihr Leben kaum Spuren hinterließ, sondern auch ihr Tod nicht in ein dauerhaftes Gedächtnis einging.

Organisation der *Zedaka*

Während die *Zedaka* in kleineren Gemeinden zentral verwaltet wurde, gründeten sich in großen Gemeinden an den diversen Synagogen selbständige *Zedaka*-Kassen. Größere Aufgaben wie die Auslösung von Gefangenen oder Bestechungsgelder zur Abwendung von Todesurteilen und Vertreibungen wurden auch übergemeindlich und überregional organisiert. In solchen Fällen mussten nicht nur die Mitglieder, sondern auch die Gäste einer Gemeinde mitzahlen.

Die reguläre Armenversorgung gehörte jedoch zu den gemeindlichen Aufgaben, von den Mitgliedern für die Mitglieder. Rabbi Mosche bar Izchak ha-Levi (Maharil) von Mainz verordnete um 1400: „... die Söhne der Stadt sind befugt, eine Armenküche einzurichten etc. Desgleichen können sie die Beiträge für die Armenkasse und die Armenküche nach Belieben ändern. Und sie versorgen davon die Armen der eigenen Stadt und diese haben den Vorzug gegenüber fremden Armen.“¹¹ Hier wird also in einem logischen Schluss argumentiert: Fremde können nicht gezwungen werden, Beiträge

¹⁰ Keil: Gemeinde (wie Anm. 3), S. 41.

¹¹ Jakob Molin (Maharil), *Sche'elot u-Teschuwot*. Hg. von Izchak Satz. Jerusalem 1979, S. 28–30, Nr. 36, hier S. 29.

für die Armenkasse zu leisten, daher ist die Gemeinde nicht verpflichtet, fremde Arme zu versorgen. In jedem Fall hatten die Armen das Nachsehen. Ihre Herkunft schloss sie nicht nur von Wohlstand und von der Teilhabe an der Gemeindeorganisation aus, sondern auch von weltlicher und vor allem religiöser Bildung. Sehr wahrscheinlich waren die meisten Armen trotz des jüdischen egalitären Bildungsideals völlige oder weitgehende Analphabeten und hatten damit auch keine Chance, in der Synagoge die Aufgabe der Toralesung zu übernehmen. Armut bedeutete somit auch einen Ausschluss von öffentlicher religiöser Praxis und der damit verbundenen Ehre und Anerkennung.

Einnahmequellen der *Zedaka*

„Und ich (Jossel von Höchstädt) erinnere mich, dass mir der *Gaon* („Fürst“, Ehrentitel für einen Gelehrten, hier Rabbi Isserlein), Ehre seinem Andenken, erzählte, dass es einen Vorsteher (*Parnass*) in der Neustadt gab, sein Name war Josef Knobloch, Ehre seinem Andenken, der viel Gutes an der Gemeinde getan hat. Und er war in großem Leid, denn seine beiden Söhne waren gestorben. Und es sagte der Parnass zum Gaon: Gib mir einen Rat, was ich noch mehr tun soll. Und der Gaon sagte: Ich kann dir keinen Rat geben, aber auf jeden Fall, wenn du Arme einkleidest, wird das gut tun. Und so tat er, und mir gab er ein Stück Tuch für einen Mantel, der für einen Armen passend war, und so gab er auch den übrigen Armen, und er war nicht mehr im Leid. Und der Gaon sagte am Ende der Erzählung: Mir ist nicht bewusst, was es bewirkte, dass der Parnass nicht mehr traurig war.“¹²

Hier ist außer der Kategorie der privaten Spende nicht nur der psychologische Aspekt interessant, sondern auch die Kennzeichnung eines Armen durch seine Kleidung: Wir haben kein konkretes Bild von einem „Mantel, der für einen Armen passend war“, wissen aber aus mittelalterlichen Bildquellen, dass grobe Stoffe und graue und braune Farbtöne typische Merkmale der Armenkleidung waren. (Abb. 2)

¹² Josef bar Mosche: *Leket Joscher*. Hg. von Jakob Freimann. Berlin 1903, Nachdruck Jerusalem 1964, 2. Teil, S. 40; Keil: *Gemeinde* (wie Anm. 3), S. 59.



2 Altarflügel Steiermark um 1500/1510 (ursprünglich in der Grazer Ordenskirche Maria am Leech)

Wenn solche Spenden öffentlich erfolgten, hoben sie das Ansehen des Gebers und waren daher ein Teil der öffentlichen Ehre. Zu Purim war es üblich, durchaus luxuriöse Lebensmittel an die Armen zu schicken: Fisch, Wein, Zucker, Gewürze und kleine lebende Fische im Wasserglas.¹³ Diese „*Schlachmones*“ sind in Form von süßen Bäckereien wie auch als Essenspakete für Bedürftige heute noch Brauch.

Die Spenden zu den Feiertagen bildeten eine Brücke zwischen privater und gemeindlicher *Zedaka*, die mit der Synagoge verbunden war, zu der der Spender gehörte. Für alle Ehrenämter rund um die Toralesung, also das Ausheben, Auf- und Zubinden der Torarolle und die Lesung selbst gibt man (noch immer) eine Spende. Bereits im Talmud sind die Straf- und Bußgelder geregelt, die für diverse Vergehen gezahlt werden müssen. Für ein als Strafe oder Buße vorgeschriebenes mehrtägiges Fasten

¹³ Keil: Gemeinde (wie Anm. 3), S. 80 und 84; Rainer Barzen: „Was der Arme benötigt, bist du verpflichtet zu geben“. Forschungsansätze zur Armenfürsorge in Aschkenas im hohen und späten Mittelalter. In: Michael Toch (Hg.): Wirtschaftsgeschichte der mittelalterlichen Juden. Fragen und Einschätzungen (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 71). München 2008, S. 139–152, hier S. 145.

war eine entsprechende Ersatzzahlung an die *Zedaka* zu leisten. Ein freiwilliges Fasten, z. B. nach einem Alptraum, konnte man in Österreich mit vier Pfennigen pro Tag ablösen. Auch von der im Mittelalter noch häufig praktizierten Geißelung oder Prügelstrafe konnte sich der Delinquent freikaufen. Dass dieser Ersatz nur Begüterten möglich war, bedeutete wiederum eine Entehrung der Armen durch die demütigende Prügelstrafe. Doch waren diese Buß- und Strafgelder eine bedeutende Einnahme, ohne die die *Zedaka* ihre Aufgaben nicht hätte erfüllen können.

Eine Zahlung an die *Zedaka* befreite auch von nicht eingelösten Gelübden, die gegen das Gebot, den Namen Gottes nicht „zur Falschheit“ auszusprechen (Ex. 20, 7; Lev. 19, 12), verstoßen. Auch für positive Gelübde, zum Beispiel für eine Genesung, leistete man eine entsprechende Spende: „Ich erinnere mich“, schreibt Jossel von Höchstädt, „dass das Geld, das jemand für die Genesung eines Kranken gelobte, sofort einem anderen Kranken am selben Ort gegeben wurde, oder alten Menschen, die für gewöhnlich auch krank sind, denn alte Menschen sind einfach krank“.¹⁴ Wenn mittellose Angehörige einen Kranken nicht selbst pflegen konnten, bezahlte die *Zedaka* einen Pfleger. Damit leistete sie eine zweifache Unterstützung: zum einen Hilfe für den Kranken und zum anderen die Schaffung einer Verdienstmöglichkeit für den Diener, die effektivste Form der Armenfürsorge. Mithilfe der *Zedaka* versorgte man auch die mittellosen *Bachurim*, die sich die Studiengebühren nicht leisten konnten. Diesem Zweck konnte man eigens Spenden widmen.¹⁵

Neben diesen unregelmäßigen und unsicheren Einnahmen konnte sich die *Zedaka* auch auf reguläre Einkünfte stützen. Grundlage ist der biblische Zehnte, allerdings mit einem adaptierten Prozentsatz. Rabbi Mosche Minz setzte 1469 für Mainz den vierzigsten Teil (2,5 Prozent) des Vermögens fest, und diesen leistete man monatlich. Die jeweiligen Verfügungsformen wurden in den Gemeindeverordnungen (*Takkanot*) festgeschrieben.¹⁶ Die Armenkasse einer größeren Gemeinde konnte so durchaus über maßgebliche Summen verfügen. Davon durfte sie ihren Mitgliedern Darlehen geben, die das innerjüdische Zinsverbot dadurch umgingen, dass die Begünstigten re-

¹⁴ Leket Joscher (wie Anm. 12), 2. Teil, S. 83.

¹⁵ Keil: Gemeinde (wie Anm. 3), S. 42f. und S. 99.

¹⁶ Ebd., S. 42; Barzen: Was der Arme benötigt (wie Anm. 13), S. 142.

gelmäßige Beiträge an die Armenkasse leisteten, deren Summe dann das Darlehen überstieg. Wohltätige Zwecke waren aber ohnehin vom Zinsverbot ausgenommen, man konnte damit wirtschaften und so die Erträge erhöhen.¹⁷

Die neuen Armen

Gegen Anfang des 13. Jahrhunderts taucht in den Quellen ein neuer Begriff auf, nämlich „Gast“ (*oreach, inwoner, incola*), der vorerst noch keinen Aufschluss über den materiellen Status dieser Person gab. Gäste konnten Kaufleute oder sonstige Reisende sein, die eine Herberge benötigten und für diese auch zahlten. Sie konnten aber auch Vaganten und Bettler sein, die für eine gewisse Zeit aus der Armenkasse versorgt wurden und dann weiterzogen und sich in der nächsten Gemeinde durchfüttern ließen. Da ihre Zahl rapide zunahm, reichte die private Barmherzigkeit bald nicht mehr aus. Bereits im *Sefer Chassidim* um 1230 sind ein *Bet Anaim*, ein Armenhaus, und ein *Bet Ospanchia*, ein Hospiz, erwähnt, in christlichen Quellen aus Regensburg 1210 ein *hospitale Judeorum*. Darin fanden nicht nur Arme, sondern auch unversorgte Kranke Aufnahme, aber auch Vermögende, die die Armen mitfinanzierten. Diese Einrichtungen werden in den hebräischen Quellen als *Hekdesch* bezeichnet, wörtlich: etwas Geweihtes, Gewidmetes. Derartige Hospitäler, zuweilen private Stiftungen, gab es in allen größeren Gemeinden.¹⁸

Unter der Prämisse, dass sich eine *Kehilla* als Gemeinschaft von Steuerzahlern definierte, wird verständlich, warum Arme als „Fremde“ angesehen wurden. Es ist daher nicht immer klar zu entscheiden, ob es sich bei den „Gästen“ und „Fremden“ im Hospital tatsächlich um Ortsfremde handelte. Die meisten waren vermutlich mittellose Einheimische, deren materieller Status, aus dem im Mittelalter so gut wie niemals ein Aufstieg möglich war, sie zu Unzugehörigen machte. Im

¹⁷ Martha Keil: Vom Segen der Geldleihe. Zinsennehmen in jüdischen Quellen des spätmittelalterlichen Österreich. In: Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden 20, 2 (2010). Themenschwerpunkt: Jüdisches Geldgeschäft im Mittelalter. Hg. von Eveline Brugger und Birgit Wiedl, S. 215–237, hier S. 227f.

¹⁸ Barzen: Was der Arme benötigt (wie Anm. 13), S. 149f. Zu Stiftungen im interkulturellen Vergleich siehe grundlegend Michael Borgolte (Hg.): Enzyklopädie des Stiftungswesens in mittelalterlichen Gesellschaften, 1. Band: Grundlagen. Berlin 2014; 2. Band: Das soziale System Stiftung. Berlin 2015.

besten Fall versorgt, aber nicht anerkannt und ohne jede Partizipation, zeigte sich ihre räumliche Separierung von der Gemeinde im Hospital, einer sozialen Enklave innerhalb der religiösen Enklave des Judenviertels einer mittelalterlichen Stadt.¹⁹

Fazit

Arme, darunter auch die Dienstboten und Kinderlehrer, bildeten den Großteil der jüdischen Bevölkerung des Spätmittelalters. Ihre Versorgung ist bereits in der Bibel vorgeschrieben, der Anspruch darauf wird als *Zedaka*, Gerechtigkeit, bezeichnet. Die jüdischen Gemeinden, die sich als „heilige“ Gemeinschaften verstanden, entwickelten verschiedene Formen der Armenfürsorge: private Spenden und Gaben, für bestimmte Zwecke gewidmete Fürsorgekassen und die zentral verwaltete Wohltätigkeitskassa, gespeist durch die Einnahmen aus Ehrenämtern, Spenden, Straf- und Bußgeldern. Die Empfänger waren jedoch von Gremien und Beschlussfindungen ausgeschlossen, da sie keinen Steuerbeitrag zur Existenzsicherung ihrer Gemeinde leisten konnten.

Eine Stufe unter diesen sesshaften, unter dem Schutz einer Gemeinde lebenden Armen befanden sich die „Fahrenden“, die unmittelbar von der Existenzvernichtung bedroht waren. Die Zuflucht zur Taufe verhalf allerdings nur wenigen zum sozialen Aufstieg. Vor allem an ihrem Beispiel zeigt sich, dass die christlichen Quellen nur einen begrenzten Einblick in Lebenswelten und Überlebensstrategien bieten können. Oft beschreiben sie das Scheitern: einen Gerichtsprozess, eine Vertreibung, ein Todesurteil. Die gründliche Auswertung von sowohl obrigkeitlichen, christlichen als auch innerjüdischen Quellen hinsichtlich Armenschicksalen und Armenfürsorge bietet für zukünftige Forschungen noch ein ergiebiges Betätigungsfeld.

BILDNACHWEIS

Abb. 1 British Library
London

Abb. 2 Wien, Schatzkammer des Museums
Deutscher Orden

¹⁹ Ebd., S. 151f.

Jeffrey Shandler

Jüdische Armut in Osteuropa – Reisende berichten

In seiner *Geschichte der jiddischen Literatur des 19. Jahrhunderts* von 1899 leitet Leo Wiener, Professor an der Universität Harvard, das Kapitel über die Maskilim, die Schriftsteller der jüdischen Aufklärung, wie folgt ein:

„Zu Beginn dieses Jahrhunderts [d. h. 1800] lebten die Juden des russischen Zarenreichs unter Bedingungen, die an asiatische Barbarei grenzten. Jahrhundertelange Verfolgung hatte die breite Masse auf das unterste Existenzniveau gedrückt, ihnen nahezu alle Merkmale zivilisierten Lebens genommen und so das Ziel erreicht, sie zu den Ausgestoßenen zu machen, die sie tatsächlich waren. Ihre Häuser waren unglaublich verschmutzt, sie selbst unsauber, unwissend und noch abergläubischer als die abergläubischsten unter ihren nichtjüdischen Nachbarn, unehrlich und betrügerisch nicht nur gegenüber anderen, sondern sogar mehr noch gegenüber ihrer eigenen Gruppe, so boten sie ein trauriges Schauspiel einer geknechteten Rasse. Man braucht nur zu später Stunde in irgendeine kleine Stadt zu fahren, weit weg von Eisenbahnen und Landstraßen, in der Juden dicht an dicht zusammenleben, um eine Vorstellung davon zu bekommen, wie ganz Russland ein Jahrhundert zuvor aussah, denn in diesen abgelegenen Orten leben die Menschen immer noch so wie einst ihre Großväter. Nur hier und da gelang es Einzelnen dem Reich der Dunkelheit zu entkommen, um mittels der Haskala Mendelsohns ein besseres Leben kennenzulernen.“¹

Wiener hatte 1898 Osteuropa bereist, um mit jiddischen Schriftstellern zusammenzukommen und aus eigener Anschauung etwas über das kulturelle Umfeld zu erfahren, auf

¹ Leo Wiener: *The History of Yiddish Literature in the Nineteenth Century*. New York 1899, S. 131.

dem ihre Gedichte und Prosawerke basierten. Mit seiner Darstellung, die eine Beziehung zwischen der intellektuellen Verarmung der osteuropäischen Juden und ihrem wirtschaftlichen Elend herstellte, beginnt ein Bericht darüber, wie die Hasskala in Osteuropa Einfluss gewann und die Autoren inspirierte, „Unwissenheit und Aberglauben zu beseitigen“².

Wiener empfiehlt seinen Lesern, abgelegene Städte in Russlands westlichen Provinzen zu besuchen, um die vielen armen Juden als eine noch sichtbare Spur jener Zustände wahrzunehmen, die noch ein Jahrhundert zuvor dort herrschten – also eine Zeitreise zu unternehmen, um die Lebensverhältnisse kennenzulernen, die diese Bevölkerungsgruppe nicht nur zugrunde richteten, sondern andererseits jiddische Autoren dazu motivierten, dagegen anzukämpfen. Zwar war der Vorschlag zu reisen, um jüdische Armut kennenzulernen, damals eher eine Denkfigur als Realität, doch wurden in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen viele solcher Reisen unternommen. Jüdische Besucher aus Amerika und Europa verfolgten damit ganz unterschiedliche Absichten, und sie dokumentierten ihre Reisen auf vielfältige Weise: als journalistische Schilderungen, als statistische Berichte oder als erzählende Literatur, aber auch als Zeichnungen, Photographien und Filme.

Diese Berichte haben einige gemeinsame Merkmale: Erstens ist die Beziehung zwischen den jüdischen Betrachtern und den verarmten Juden, die betrachtet werden, ambivalent, birgt sie doch eine Spannung zwischen der Ungleichheit, die beide Parteien trennt (auf der Ebene der Geographie, der Ökonomie, der Bildung oder der Ideologie) einerseits und der Verbundenheit andererseits, die sie als Glaubensgenossen vereint. Zweitens ist diese ambivalente Beziehung von dem Unbehagen belastet, die anderen in ihrem elenden Zustand zum Gegenstand der Betrachtung zu machen, gleichgültig ob man sich entschließt, das Problem zu bekämpfen, oder ob angesichts der tiefen Armut ein Gefühl der Hilflosigkeit aufkommt. In jedem Fall wird die wirtschaftliche Armut mit anderen Problemen – politischen, sozialen, kulturellen, intellektuellen oder spirituellen – verknüpft, mit denen die Juden dort konfrontiert waren. Drittens sind diese Reisen sowohl wegen ihres Erkenntnisinteresses als auch in der Form ihrer Dokumentation genuin moderne Unternehmungen.

² Ebd., S. 146.

In den 1920er und 1930er Jahren besuchten nicht wenige Juden, die als gebürtige Osteuropäer ihre Kindheit und Jugend – vor ihrer Auswanderung nach Amerika – dort verbracht hatten, ihre Heimatstädte, vor allem um Verwandte und Freunde wiederzusehen, von denen sie über viele Jahre getrennt waren. Die meisten hielten ihre Reiseeindrücke in Briefen und Photographien fest; einige machten sogar Filme. Diese Dokumentationen waren meist privater Natur: Man teilte sich einem näheren Bekanntenkreis in Amerika mit. Doch gab es unter diesen Reisenden auch einige Schriftsteller und Künstler, deren Reiseberichte für die Öffentlichkeit bestimmt waren. Der Autor Chone Gottesfeld zum Beispiel besuchte Mitte der 1930er Jahre seine Heimatstadt Skala und publizierte eine Schilderung dieses Aufenthalts unter dem Titel *Meine Reise durch Galizien*. Gottesfeld beschreibt, wie er bei seiner Ankunft in Skala von Verwandten und ehemaligen Nachbarn belagert wurde – Begegnungen, die sich oft als verstörend erwiesen:

„Da kam ein wild aussehender Mann mit einem riesigen Bart. [...] Er stand regungslos da und starrte mich aufmerksam an; ich überlegte, wer er wohl war.

„Erinnerst du dich nicht an mich?“ fragte er schließlich.

„Nein, ich kann mich nicht erinnern.“

Er kam näher heran und löste das Rätsel: „Ich bin dein alter Jugendfreund Pinchas.“ Da fiel mir wieder ein, dass Pinchas in unserer Stadt „Der Liebhaber“ genannt wurde, weil er dazu neigte, sich auf den ersten Blick in Mädchen zu verlieben und ihnen passende Verse von Friedrich Schiller vorzusprechen. Was für eine Verwandlung! Sein Anblick machte mich traurig und ängstigte mich. Wäre ich in Skala geblieben, grübelte ich, dann würde ich vielleicht auch so elend und greisenhaft aussehen.“³

Manche Beschreibungen Gottesfelds sind typisch für Reisen an die Orte der Kindheit, wie zum Beispiel die Entdeckung, dass dem Erwachsenen nun alles viel kleiner erscheint. Spezifischer ist seine Wahrnehmung der Armut der Stadt im Vergleich zu seinen eigenen Lebensumständen. Zugleich musste er feststellen, dass die Juden in Skala unrealistische Erwartun-

³ Chone Gottesfeld: *Tales of the Old World and the New*. New York 1964, S. 259f.

gen an seine Freigiebigkeit als Amerikaner hatten: In ihren Augen musste er reich sein. Ein Verwandter schlug ihm vor, die Reparaturen für das Haus seiner Kindheit zu bezahlen, und eine Frau bat ihn, die Mitgift ihrer Tochter zu finanzieren. Besonders bemerkenswert sind Gottesfelds Vorstellungen darüber, wie sein Leben wohl verlaufen wäre, hätte er Skala nicht verlassen. Er begegnete Männern, die er als Jugendlicher bewundert hatte und sah jetzt in ihnen den verarmten, unterdrückten, provinziellen Juden, zu dem er, wäre er nicht ausgewandert, vielleicht selbst geworden wäre. Für Gottesfeld wurde die soziale Landschaft Skalas zum hypothetischen negativen Selbstporträt.

Unter den amerikanischen Juden, die während der Zwischenkriegszeit Osteuropa besuchten, waren viele Repräsentanten von Organisationen, die die jüdische Armut nicht nur studieren, sondern lindern wollten. *Landsmanschaftn* (lokale jüdische Hilfsorganisationen, die Immigranten bei der Ankunft in den USA unterstützten) schickten Delegationen, die die Lebensbedingungen in ihren ehemaligen Heimatstädten untersuchen und von ihren Beobachtungen berichten sollten, in einigen wenigen Fällen sogar in Form von Filmen, die anderen *landslayt* bei Spendenveranstaltungen vorgeführt werden sollten. Ein Film von 1935, der bei einem Bankett der Sędziszówer *landsmanshaft* gezeigt wurde, beginnt mit einem Aufruf an die nach New York immigrierten Juden, über die Vergangenheit ihrer Heimatstädte nachzudenken und, unausgesprochen, sich über deren Zukunft Gedanken zu machen:

„Das Sędziszów, das wir kannten, ist verschwunden. Was davon übrig ist, kämpft inmitten von Leid und Hunger verzweifelt ums Überleben und hat kaum Aussicht auf Abhilfe. Die folgenden Szenen beschreiben einen Ausschnitt der elenden Lebensbedingungen, die dort herrschen. Unsere Kindheitserinnerungen werden uns nun



Abb. 1 Juden von Brzesc nad Bugiem erhalten Geld von Verwandten durch die *landsmanshaft* 1921

an die Orte zurückbringen, an denen unsere Wiege stand. Die Söhne und Töchter dieser Orte, die in unserer Gesellschaft und Wirtschaft hohe Positionen erreicht haben und finanziell erfolgreich waren, haben den Weg zu dieser jetzt hoffnungslosen Gemeinschaft gefunden.“⁴

Während die Delegationen der *landsmanshaftn* nach Osteuropa reisten, um den Glaubensgenossen Spenden, Kleidung und andere Gegenstände zu bringen, entstanden während des Ersten Weltkriegs und kurz danach philanthropische Organisationen, die die wirtschaftliche Verelendung inmitten von Gewalt und politischen Unruhen anzugehen versuchten. Sie nutzten neue Methoden der sozialwissenschaftlichen Forschung, um zu ermitteln, wie Hilfsleistungen im großen Maßstab am effektivsten verteilt werden können. Ein Großteil dieser Forschung wurde vom American Jewish Joint Distribution Committee (JDC) durchgeführt, das 1914 gegründet worden war, um von Armut und Diskriminierung bedrohten jüdischen Gemeinden im Ausland finanzielle Unterstützung, berufliche Ausbildung, medizinische Versorgung und andere Hilfen zu garantieren. In den Zwischenkriegsjahren gab das JDC zahlreiche Studien zur wirtschaftlichen Situation der osteuropäischen Juden in Auftrag, deren Ziel es war, die Sozialgeschichte der Gemeinden in der Vorkriegszeit zu untersuchen und Material über die gegenwärtigen Lebensbedingungen zu sammeln. Neben Forschungsprojekten auf nationaler Ebene wurden in Fallstudien für einzelne Städte zum Beispiel Statistiken über die Konkurrenz zwischen jüdischen und nichtjüdischen Unternehmen in Kalisz erarbeitet oder Untersuchungen über den Gesundheitszustand der Kinder in Ostróg. Nach dieser Studie befanden sich einer Stichprobe zufolge „71% [...] von 386 jüdischen Kindern [...] in unterschiedlichen Stadien der Unterernährung [...], darunter gab es auch Kinder, die dem Hungertod nahe waren.“⁵

Die Bemühungen des JDC, sowohl finanzielle Hilfe zu leisten als auch ein allgemeines Bewusstsein von der Not der osteuropäischen Juden zu schaffen, schlossen auch Öffentlich-

⁴ Jeffrey Shandler: *The Visitor's Gaze Revisited. On American Jews' Films of Travels to Interwar Poland* In: *Museum of the History of Polish Jews* (Hg.): *Letters to Afar*. Warsaw 2013, S. 38.

⁵ Yehuda Bauer: *My Brother's Keeper. A History of the American Jewish Joint Distribution Committee 1929–1939*. Philadelphia 1974, S. 189.

keitsarbeit ein. Die Organisation engagierte den Photographen Roman Vishniac, um Bildmaterial zu erhalten. Seine Arbeit für den JDC begann 1937 und endete mit dem Beginn des Zweiten Weltkriegs. Nach dem Krieg gehörten seine Photographien zu den bekanntesten Bildern des osteuropäischen jüdischen Lebens der Vorkriegszeit, allerdings in einem anderen Bezugsrahmen.

Autoren all dieser Untersuchungen über die Armut osteuropäischer Juden waren ebenfalls aus Osteuropa stammende Juden einschließlich derer, die nach Amerika emigriert waren. Doch auch westeuropäische Juden reisten in den Zwischenkriegsjahren in den Osten, um ihre Glaubensgenossen kennenzulernen. Die Besucher aus Deutschland und Österreich, etwa Alfred Döblin und Arnold Zweig, sahen in den Ostjuden vorwiegend Spuren einer vormodernen Lebensweise: einerseits weniger gebildet und überlebensfähig, andererseits lebendiger, intensiver und authentischer in ihrem Jüdischsein – ein ambivalenter Blick, der ihre Berichte über die Armut der osteuropäischen Juden prägte. Joseph Roths Aufsatz *Das jüdische Städtchen* zum Beispiel, eine Beschreibung seines Besuchs eines galizischen Shtetls um die Mitte der Zwanziger Jahre, enthält eine marxistisch gefärbte Analyse des spezifischen Charakters jüdischer Armut:

„Das bourgeoise Talent der Juden, wohltätig zu sein, hat seinen Grund im Konservatismus des Judentums, und es verhindert eine Revolutionierung der proletarischen Masse. Religion und Sitte verbieten jede Gewaltsamkeit, verbieten Aufruhr, Empörung und sogar offenen Neid. Der arme gläubige Jude hat sich mit seinem Schicksal abgefunden [...]. Empörung gegen den Reichen wäre Empörung gegen Gott.“⁶

Neben den Analysen und Berichten von Sozialwissenschaftlern und Journalisten gibt es auch die eher von Gefühlen geleiteten Wahrnehmungen und Äußerungen von Künstlern. Bildende Künstler kamen aus Amerika, wie zum Beispiel Lionel Reiss, um in den frühen 1920er Jahren mehrfach jüdische Siedlungen in Europa mit dem Skizzenblock zu bereisen, oder aus Westeuropa wie Hermann Struck, der nach dem Ersten Welt-

⁶ Joseph Roth: *Juden auf Wanderschaft*. Berlin 1927, S. 50f.



Abb.2 Filmplakat
„Yidl Mitn Fidl“ 1936

krieg den Schriftsteller Arnold Zweig auf Reisen durch Polen und Litauen begleitete, woraus ihr gemeinsames Buch *Das Ostjüdische Antlitz* (1920) entstand. Der romantisierenden Darstellung von Bauern und Arbeitern in der Tradition des 19. Jahrhunderts folgend, porträtierten sowohl Reiss als auch Struck die Dargestellten als Menschen, die stoisch ihre wirtschaftliche Not ertrugen.

Im Gegensatz zu diesen gewissermaßen ethnographischen Porträts nutzte der Filmemacher Joseph Green in den späten 1930er Jahren Polen als Hintergrund für eine Reihe jiddischer Spielfilme. Der bekannteste, *Yidl mitn fidl* (1937), wurde zum Teil vor Ort in Kazimierz Dolny gedreht, eine Siedlung, die als typische polnische Provinzstadt seit

langem schon Besucher angezogen hatte. Molly Picon, der Star des Films, erinnert sich in ihren Memoiren an das Missverhältnis zwischen diesem pittoresken Bild von Kazimierz, das sich der Film zunutze zu machen sucht, und den tatsächlichen Gegebenheiten der durch die Zerstörungen des Ersten Weltkriegs gezeichneten Stadt. Sie beschreibt Kazimierz als „ein heruntergekommenes, verfallenes Dorf“ und fährt fort:

„Noch nie zuvor hatte ich eine Armut wie diese gesehen – wackelige Holzhäuser zu phantastischen Formen verbogen, mit Außentoilette, und Menschen, die unglaublich schäbig gekleidet waren. Die bis auf die Knochen abgemagerten Kinder mit ihren langen *payess* (Schläfenlocken) und kleinen *yarmulkes* (Käppchen) trugen zerlumpte Hosen und Schuhe, die mit Stricken an ihren Füßen festgebunden waren. Jedes einzelne von ihnen tat mir von Herzen leid.“

Picon nimmt die erschütternde Armut der Stadt – die, ohne dass es explizit wird, im Kontrast zu den komischen Abenteuern der verarmten Musiker steht, die Picon und die anderen Schauspieler in diesem Film darstellen – als eine Verbindung aus religiöser Frömmigkeit und kultureller Naivität wahr, die

sichtbar wurde, sobald die virtuelle Welt des Films mit der realen Welt von Kazimierz zusammenstieß:

„Man brauchte mehr als 30 Stunden, um die Hochzeitszene in *Yidl* zu filmen. Das Essen musste ganz kosher sein, weil wir die orthodoxen Männer, Frauen und Kinder von Kazimierz als Hochzeitsgäste engagiert hatten. Wir filmten und sie aßen, und für die aufeinander folgenden Aufnahmen des Tisches musste das Essen immer wieder von neuem ergänzt werden. Unsere notleidenden Gäste konnten nicht begreifen, was sich abspielte [...]. Als eine Frau fragte, warum es so viel zu essen gab, erklärten wir ihr, dass dies keine echte Hochzeit war, dass wir nur einen Film drehten. Ich glaube nicht, dass sie je einen Film gesehen hatte, aber sie sagte: ‘Warum habt ihr mir das nicht vorher gesagt? Bei soviel Essen hätte ich meine Tochter herbringen können, damit sie in echt heiraten kann. Sie hat einen *chassen* (Bräutigam), aber wir haben kein Geld für eine Mitgift, um eine richtige Hochzeit auszurichten.’”⁷

Der Zweite Weltkrieg setzte den Möglichkeiten, die jüdische Armut im Osteuropa der Zwanziger und Dreißiger Jahre zu besichtigen und zu beschreiben, ein verhängnisvolles Ende. Mit der Nachkriegszeit begann eine neue Sichtweise auf die armen Juden vergangener Zeiten wie der Gegenwart. Die Vorkriegsbilder der verelendeten osteuropäischen Juden erhielten eine neue Bedeutung als Memento mori. In den Publikationen nach dem Zweiten Weltkrieg wurden die Bilder von Lionel Reiss aus der Zwischenkriegszeit neu definiert als Spuren einer *Verschwundene[n] Welt*,⁸ Roman Vishniacs Photos, deren viele einst den osteuropäischen Juden zu einer Zukunft verhelfen sollten, galten nun als ein letzter Blick auf ein todgeweihtes Volk. In den Beschreibungen seiner Bilder verschwieg Vishniac den ursprünglichen Auftrag, der ihn bewogen hatte, viele dieser Aufnahmen zu machen, und charakterisierte sie stattdessen als eine Art Rettungsversuch. 1955 erklärte er in einem Interview:

⁷ Molly Picon: *Molly! An Autobiography*. New York 1980, S. 67f.

⁸ Lionel S. Reiss: *A World at Twilight. A Portrait of the Jewish Communities of Eastern Europe before the Holocaust*. New York 1971.



Abb. 3 Lionel S. Reiss
„Palisades of the Poor –
Chelm“, Radierung 1921

„Meine Freunde versicherten mir, was Hitler sage, sei bloßes Gerede [...]. Aber ich erwiderte, dass er nicht zögern werde, diese Menschen zu vernichten, wenn er die Gelegenheit dazu habe [...]. Ich entschied, dass es für mich als Jude, der unter eben jenen Menschen aufgewachsen war, die jetzt bedroht sind, eine Pflicht gegenüber meinen Vorfahren sei – wenigstens in Photos – eine Welt zu bewahren, die vielleicht bald nicht mehr existieren würde.“⁹

⁹ Eugene Kinkead: „The Tiny Landscape II“. In: New Yorker, 9 July 1955, S. 39f.

Während Vishniac die Verelendung der osteuropäischen Juden mit ihrer politischen Schutzlosigkeit assoziierte, betrachteten andere im Rückblick die jüdische Armut als ein Zeichen für ihre Frömmigkeit – und sahen das auch in Vishniacs Bildern. 1947 erschien sein Bildband *Polish Jews* mit einem Vorwort des jüdischen Philosophen Abraham Joshua Heschel, der darin schrieb:

„Viele lebten in entsetzlicher Armut [...], aber wenn es Nacht wurde und ein Mann sich die Zeit vertreiben wollte [...] griff er zu seinen Büchern oder ging in eine Studiergruppe, die [...] sich ganz der reinen Freude des Studierens hingab. Von der mühevollen Arbeit des Tages körperlich völlig erschöpft, saßen sie vor den aufgeschlagenen Büchern und intonierten die strenge Musik des Talmud. Arme Juden [...] saßen da wie intellektuelle Prinzen. Sie besaßen ganze Schatzkammern von Gedanken. [...] Die Mägen waren leer, das Zuhause viel zu klein – aber der Geist war erfüllt von den Reichtümern der Tora.“

Die Herausgeber des Buches betonten, dass Heschel wie Vishniac ein Volk porträtierten, das „sich unter der Last krasser Armut abmühte, [...] und dem es doch gelang, ein hohes Maß an spiritueller Einheit zu erreichen.“¹⁰

In der Nachkriegszeit waren die jüdischen Gemeinden in Osteuropa kaum für den Westen erreichbar, blieben aber machtvolle Fixpunkte der jüdischen kulturellen Vorstellungswelt. Noch immer fokussierte sich die Wahrnehmung dieser weitgehend hinter dem Eisernen Vorhang verborgenen Juden auf ihre wirtschaftliche Verarmung, nun verschärft durch die Einschränkungen unter dem Kommunismus. Juden aus dem Westen, die in den siebziger und achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts Juden in der Sowjetunion besuchten, thematisierten mit gleicher Intensität den Mangel an materiellen Gütern wie das Fehlen politischer oder religiöser Freiheit. In diesem Zeitraum entstandene Photoessays über jüdisches Leben andernorts in Osteuropa stellten eine arme, dahinschwindende Gemeinde dar, als „die letzten Juden“ oder die „Übriggebliebenen“ charakteri-

¹⁰ Roman Vishniac: *Polish Jews*. New York 1947, S. 10, Rückdeckel.

siert.¹¹ So wie vor dem Krieg die Bilder amerikanischer Juden von jüdischer Armut in Osteuropa häufig – wenn auch unausgesprochen – die Sinnhaftigkeit der Immigration bestätigten, so dienten die Nachkriegsbilder der Verurteilung des Kommunismus. Die osteuropäischen Juden der Nachkriegszeit, nur in einem sehr begrenzten Rahmen überhaupt wahrnehmbar, nach dem Holocaust zudem im Kontext des schmerzlichen Verlusts und der Ängste des Kalten Kriegs, existierten in der westlichen Vorstellungswelt eher als Reste einer Vorkriegsvergangenheit und nicht als tatsächliche, in der Gegenwart lebende Menschen.

Nach dem Untergang des Kommunismus wandelte sich die Beziehung der Juden im Westen zu denen Osteuropas noch einmal durch die Erkenntnis, dass nicht alle in beklagenswerten Umständen lebten. Auch waren sie nicht im Begriff zu verschwinden – die „letzten Juden“ Osteuropas schienen in der Tat Kinder gehabt zu haben. Der Blick der Besucher scheint aber noch von den Bildern der jüdischen Armut in jener Region beeinflusst zu sein, in der – besonders in Polen – neue Praktiken im Umgang mit dem jüdischen Erbe entstehen. Der Blick richtet sich nun eher auf Orte als auf Menschen, besonders auf Synagogen und Friedhöfe, die sichtbarsten Zeichen jüdischen Lebens der Vorkriegszeit. Vernachlässigte Gebäude und Grabstätten können zwar anachronistische Assoziationen mit der Vorkriegsarmut auslösen, aber der Glanz der restaurierten Synagogen kann die Wahrnehmung korrigieren und den naiven Betrachter überraschen: Wie konnte ein über Jahrhunderte verarmtes Volk derart großartige Gebäude planen und erbauen? Noch immer gibt es Generationen von Juden, die auf das verarmte osteuropäische Judentum blicken, ohne die dort heimischen Individuen wahrzunehmen. Diese noch immer von den Bildern der Vergangenheit geprägte Perspektive spiegelt vielmehr das Selbstgefühl der jüdischen Besucher wider – von Menschen, die einem Leben in Armut entronnen sind – und ruft die unterschiedlichsten Gefühle hervor: Glück, Verantwortung, Schuld und Neugier.

Aus dem Englischen von Ursula Höber.

BILDNACHWEIS
Abb. 1 Lowcountry Digital
Library
Abb. 2 unbekannt
Abb. 3 YIVO Digital
Archive

HEFT 1 • 2016
MÜNCHNER BEITRÄGE
ZUR JÜDISCHEN
GESCHICHTE UND KULTUR

¹¹ Zum Beispiel Brian Blue, *Yale Strom: The Last Jews of Eastern Europe*. New York 1986; Malgorzata Niezabitowska, Tomasz Tomaszewski: *Remnants. The Last Jews of Poland*. New York 1986.

Susanne Talabardon

Arme Rebbes – Die Zaddikim und die Armut

Im Laufe ihrer vieltausendjährigen Geschichte haben die Religionen viele Strategien entwickelt, mit der allgegenwärtigen Armut umzugehen: Man kann sie tatkräftig zu lindern versuchen, sie idealisieren oder spiritualisieren, sie schließlich zu einem unausweichlichen Geschick erklären, für das es in einem späteren Leben womöglich einmal gerechte Kompensation geben wird. Niemand konnte jedoch das Elend wirklich aus der Welt schaffen. In der Regel waren die jeweiligen spirituellen Führungspersönlichkeiten daher erfahren genug, keine diesbezüglichen Versprechungen zu machen. Mindestens *eine* Ausnahme gilt es allerdings zu konstatieren, welche im Folgenden thematisiert werden soll.

Der osteuropäische Chassidismus als jüdische Reformbewegung

Die ältere Forschung charakterisierte den osteuropäischen Chassidismus zumeist als eine soziale Protestbewegung gegen das (reiche) Establishment. Vor allem der marxistisch geprägte Historiker Raphael Mahler (1899–1977) beschrieb ihn als eine Oppositionsströmung, die den verarmten jüdischen Massen eine wirkungsvolle Möglichkeit zum Widerstand gegen die verbreitete ökonomische Unterdrückung verschafft habe. Erst nachdem sich die neue chassidische Führungsetage mit ihren vormaligen Gegnern, der traditionell-rabbinischen Elite, zum Kampf gegen die Haskala zusammenschloss, hätte der Chassidismus seine sozialrevolutionäre Ausprägung verloren.¹

Spätestens seit Jacob Katz' einflussreicher Studie *Tradition und Krise*² verwarf man das Konzept, den osteuropäischen

¹ Vgl. Raphael Mahler: *Hasidism and the Jewish Enlightenment: Their Confrontation in Galicia and Poland in the first Half of the Nineteenth Century*. Philadelphia u. a. 1985.

² Sie erschien erstmals im Jahre 1958 in hebräischer Sprache. Vgl. Jacob Katz: *Tradition und Krise. Der Weg der jüdischen Gesellschaft in die Moderne*. München 2002.

Chassidismus einseitig als Krisenphänomen zu deuten. Sein Erfolg ließ sich weder mit einem allgemeinen wirtschaftlichen Niedergang noch mit der Unzufriedenheit einer unterdrückten jüdischen Bevölkerungsmehrheit hinreichend erklären. Als gleichermaßen widerlegt kann die Auffassung gelten, bei den charismatischen Führungsgestalten der werdenden Strömung, den Zaddikim, habe es sich um veritable Volkshelden gehandelt, die aus den Reihen der Unterprivilegierten erstanden waren.³ Die Protagonisten – *besonders* in der ersten Phase ihrer Entwicklung – entstammten vielmehr, ebenso wie ihre Gegner, der traditionell gebildeten gesellschaftlichen Elite.⁴

Die chassidischen Meister der ersten Generationen waren jedoch nicht nur Exponenten der klassischen Führungsschicht Ostmitteleuropas, sondern gehörten zumeist auch zu den sich seit dem 17. Jahrhundert verbreitenden elitären Zirkeln, die intensiv die Lehren Jitzchak Lurias (1534–1572) sowie die kabbalistischen Rituale und Lebensentwürfe aus Zefat rezipierten. Die Mitglieder dieser Zirkel bezeichnet man zur Unterscheidung vom späteren Chassidismus als ‚old-style-Hasidim‘.⁵ Sie zeichneten sich durch eine rigorose Askese und eine bewusste Separierung von den kommunalen Mehrheitsgemeinden aus. Ihr Gebet verrichteten sie nach sefardischem Ritus in eigenen Räumen, die als Klausen (*kloys* oder *shtibl*) bezeichnet wurden. Am Schabbat kleideten sie sich in weiße Gewänder. Für das traditionelle Schächten nutzten sie spezielle („überscharfe“) Messer, um garantierte Kaschrut zu gewährleisten. Sie fasteten von Schabbat zu Schabbat (sogenanntes Wochenfasten) und kasteiten ihren Körper durch Kälte und andere Unannehmlichkeiten. Einige jener Kabbalisten alten Stils begaben sich zudem für eine gewisse Zeit auf eine ‚Galut-Wanderung‘, durch welche sie am Leiden der im Exil befindli-

³ Angesichts der signifikanten Umbrüche in der gegenwärtigen Forschung zum Chassidismus und aufgrund der immer noch sehr umfangreichen Forschungslücken ist es schwierig, sich einen umfassenden Überblick über die Strömung zu verschaffen. Eine knappe, historisch orientierte Darstellung bietet der Artikel „Hasidism“ der im Internet zugänglichen YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe: <http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Hasidism>. Einblick in den Stand der Dinge lässt sich zudem durch Sammelbände zum Thema gewinnen, vgl. beispielsweise Ada Rapoport-Albert (Hg.): *Hasidism Reappraised*. London 21998.

⁴ Vgl. vor allem Glenn Dynner: *Men of Silk: The Hasidic Conquest of Polish Jewish Society*. Oxford 2006.

⁵ Gershon D. Hundert: *Jews in Poland-Lithuania in the Eighteenth Century: A Genealogy of Modernity*. Berkeley, Los Angeles 2006, S. 120–153.



Abb. 1 Baal Shem Tov-Synagoge in Międzybóž, Ukraine um 1915

chen Schechina – der Präsenz des Ewigen bei seinem Volk – teilzuhaben wünschten. Sie wanderten von Ort zu Ort, ohne sich, abgesehen von Schabbat und Festtag, länger als eine Nacht irgendwo aufzuhalten.

Diese „Hauslosigkeit“, daran sei vorsichtshalber erinnert, war jedoch eine freiwillig ertragene Unternehmung und hatte mit „echter“ Obdachlosigkeit oder Armut nichts zu tun. Auch der Ba'al Schem Tov (Israel ben Eli' eser, 1699–1760), auf dessen Wirken als Gemeindegabalist⁶ im podolischen Międzybóž sich der osteuropäische Chassidismus zurückführt, hat – so die legendarische Überlieferung – in seiner frühen Phase das Leben eines solchen Kabbalisten geführt. Eine der Erzählungen in den *Schivché ha-Besch*⁶, der quasi kanonischen Sammlung über ihn und seinen Zirkel, beschreibt ihn als geradezu klassischen Asketen ‚alter Schule‘:

Und es geschah danach, dass der Rav, unser Lehrer und Meister Gerschon, eine Dorfpacht für ihn [den Ba'al Schem Tov] mietete, damit er sich dort ernähren könne. Dort erwarb er etliches an Vollkommenheit. Er baute

⁶ Er wurde um das Jahr 1740 vom Kahal von Międzybóž, der jüdischen Gemeindeverwaltung der Stadt, angestellt, mittels eines von ihm geleiteten kabbalistischen Gebetszirkels Segen auf die Gemeinschaft herabzuziehen. Gleichzeitig verstand er sich als Ba'al Schem (Meister des [göttlichen] Namens, des Tetragrammatons) auf praktische Kabbala (sogenannte Kabbala Ma'assit) und betätigte sich als Heiler, Retter, Exorzist und Geburtshelfer.

sich nämlich dort ein Einsiedlerhaus im Wald. Dort aber betete und lernte er alle Tage und einen Großteil der Nächte, die ganze Woche über. Nur von Schabbat zu Schabbat kam er zu seinem Haus und dort hatte er auch weiße Schabbatkleider, ebenso ein Waschhaus und ein Tauchbad. Seine Frau aber befasste sich mit der Ernährung und der Ewige sandte Segen und Erfolg auf ihrer Hände Werk. Sie empfingen Gäste, die sie in großer Ehrerbietung speisten und tränkten. Wenn aber ein solcher Gast kam, dann schickte sie nach ihm; er aber kam und bediente sie. Niemand aber wusste etwas von ihm.⁷

In der Phase seines öffentlichen Wirkens als Ba'al Schem und Gemeindegabballist distanzierte sich Israel ben Eli' eser von allzu heftiger Askese und physischer Kasteiung und propagierte stattdessen einen „Gottesdienst in Freude“. Im Grunde ist damit bereits eine wichtige Demarkationslinie zwischen den Chassidim alten Stils und dem neuen Chassidismus gezogen: Der Ba'al Schem verlangte von seinen Gefährten – darunter Jakob Josef von Połonne (1710–1784), dem ersten „Theoretiker“ der Strömung, und Dov Ber Friedman (dem Großen Maggid von Międzyrzec, 1704–1772), ihrem Organisator – ihr Wochenfasten zu unterlassen.⁸

Zwischen spiritueller und tatsächlicher Armut: Die Institutionalisierung des Chassidismus

Nach dem Tod des Ba'al Schem Tov im Jahre 1770 übernahm Dov Ber von Międzyrzec die Führung des Kabbalistenzirkels und weitete dessen Einfluss erheblich aus, indem er eine eigene Jeschiva etablierte. Etliche begabte und ambitionierte junge Gelehrte versammelten sich dort, um mit ihm zu studieren und die sich in seinem Umfeld manifestierenden neuen spirituellen Impulse aufzusaugen und weiterzuentwickeln. Nur zwei Jahre später starb Dov Ber Friedman. Viele seiner Schüler gründeten eigene Dependancen und verbreiteten – ergänzt durch eigene Interpretationen – die Lehren der chassidischen Gründungsväter in Kleinpolen, Galizien, Podolien, Wolhynien und in Teilen Litauens. Es war jene dritte Generation nach

⁷ Karl Erich Grözinger (Hg.): Die Geschichten vom Ba'al Schem Tov. Schivche ha-Bescht. 2 Bände. Wiesbaden 1997, S. 26.

⁸ Vgl. ebd., S. 58–59, 72–74.

dem Ba'al Schem Tov, die eine Art institutionelle Verfestigung der Strömung heraufführte, welche mit intensiven Reflexionen über das Amt des Zaddik einherging.⁹

Mit der organisatorischen und institutionellen Konsolidierung des Chassidismus wurde auch die gleichsam spiritualisierte Armut – wie sie in den asketischen Praktiken der frühen chassidischen Meister noch allenthalben zu finden war – in ihrer Bedeutung erheblich relativiert. Bald überlagerte das drückende tatsächliche Elend der Chassidim, der zunehmend an die Residenzen der Zaddikim strömenden Anhänger und Bewunderer, jedwede idealisierte Vorstellung von Armut ganz erheblich.

Ein Paradebeispiel für die Transformation der chassidischen Eliten von Kabbalisten ‚alter Schule‘, von weltabgewandten Asketen, zu charismatischen Hoffnungsträgern, die täglich mit den Anliegen ihrer wachsenden Anhängerschar konfrontiert wurden, war Elimelech Weissblum von Leżajsk (1717 bis 1786). Elimelech, der von seinen Chassidim liebevoll Reb Melech genannt wurde, war der Sohn des Eleasar Lipman Weissblum, eines wohlhabenden Landpächters und Nachkommen einer berühmten Rabbinerfamilie.¹⁰ Legenden wissen davon zu berichten, wie er in seiner Jugend mit seinem Bruder Me-



Abb. 2 Motiv Chassidim, Jerusalem

⁹ Bereits Jakob Josef von Połonne hatte mit seinem Werk *Tol'dot Ja'aqov Josef* (Korzec 1780) die Vision des Zaddik als eines charismatischen Gemeindeführers entworfen, der den verhängnisvollen Riss zwischen den jüdischen Eliten und den armen, ungebildeten Volksmassen heilen sollte. In der dritten Generation traten mit dem Degel Machané Efrajim des Mosche Efrajim von Sudyłków (ein Enkel des Ba'al Schem Tov, ca. 1737/48–1800) und dem No'am Elimelech des Elimelech Weissblum von Leżajsk (1717–1786) zwei weitere einflussreiche Deutungen des Zaddiks hinzu, die sich jedoch weit mehr an den praktischen Bedürfnissen eines sich verfestigenden Amtes orientierten.

¹⁰ Vgl. Glenn Dynner: *Men of Silk. The Hasidic Conquest of Polish Jewish Society*. Oxford, New York 2006, S. 4f. Legenden über die große Wohltätigkeit des El'asar Lipman bietet beispielsweise *Tif'eret He-Achim*. Warschau 1924, S. 9–13. Sie schildern El'asars Zuwendung zu Armen, die er in seinen Kutschen mitnimmt, und Gefangenen, die er auslöst. Mit diesen mildtätigen Akten wird selbstverständlich indirekt der große Reichtum thematisiert, der solcherlei Handeln erst ermöglicht.

schullam Sussja (gest. 1800) Galut-Wanderungen und andere harte Bußübungen auf sich genommen hatte.¹¹ Die folgende Erzählung beschreibt den spirituellen Grund für diese löbliche Tätigkeit:

[Als Elimelech] noch ein junger Mann gewesen ist, lenkten er und sein Bruder, der Heilige Lehrer und Herr Sussja von Hanipoli, sein Andenken sei zum Segen, ihre Füße von einer Stadt zur anderen, von einer Provinz zur anderen zu gehen, um die Vielen vom Sündigen abzukehren, um Bußfertige auf der Welt zu machen, die jüdischen Herzen von Übertretungen zu reinigen und um Furcht Seines Namens und die Liebe zu Ihm, Sein Name sei gelobt, einzupflanzen.¹²

Die Buße und der dringende Wunsch, möglichst viele Menschen auf den Pfad der Gottesfurcht zurückzulenken, prägten im Übrigen (soweit es sich rekonstruieren lässt) die Spiritualität Elimelechs wesentlich.¹³ Während sein Bruder Sussja sich bereits dem Großen Maggid (und mithin dem chassidischen ‚Lager‘) angeschlossen hatte, blieb Elimelech zunächst das, was er war: ein typischer Angehöriger der traditionellen Eliten und Kabbalist ‚alten Stils‘.

Schließlich gesellte er sich doch zu den Schülern Dov Bers und avancierte nach dessen Tod zur herausragenden Gründungs- und Integrationsfigur des polnisch-galizianischen Chassidismus. Mit seinem posthum erschienenen Hauptwerk *No'am Elimelekh*¹⁴ schuf er nach den *Tol'dot Ja'aqov Josef* die zweite wesentliche Theorie zur chassidischen Führungsstruktur. Anders als Jakob Josef von Połonne entwickelte Elimelech sein Konzept vom Amt des Zaddik weitgehend unabhängig

¹¹ Tif'eret he-Achim (wie Anm. 10), S. 19 (parallel: Nifla'ot Elimelekh. Piotrków 1910, S. 38); Tif'eret he-Achim (wie Anm. 10), S. 7f; Der Shpuler Sejde. Piotrków o.J., S. 119f. und andere Stellen.

¹² Ahavat Schalom Taniná. Czernowitz 1888; hier zitiert nach der Ausgabe Sighet 1908, fol. 15b.16a. Menachem Mendel Hager von Kosów war ein Schüler Elimelechs und gilt als Begründer der Wishnitzer Chassidim. Parallelen: Nifla'ot Elimelekh. Piotrków 1910, S. 3, sowie Ohel Elimelekh. Piotrków 1910, S. 3/ fol. 2a.

¹³ Vgl. Susanne Talabardon: Reb Melech oder: Die Metamorphose des Elimelech von Leżajsk (1717–1787) vom Kabbalisten alter Schule zum Zaddik von Galizien. In: Philipp Mettauer, Barbara Staudinger (Hg.): „Ostjuden“ – Geschichte und Mythos. Wien u. a. 2015, S. 95–119.

¹⁴ Die Homiliensammlung erschien 1788 (also posthum) in Lwów.

von einer Gesellschafts- und Sozialkritik. Der Kontext einer tief gespaltenen jüdischen Gemeinschaft, der die in den Tol'dot entworfene neue Führungsgestalt überhaupt erst notwendig erscheinen ließ, trat bei Elimelech weitgehend in den Hintergrund. In der Folge verselbständigte sich der Zaddik von einem Werkzeug der Krisenbewältigung zu einer Alltagserscheinung, von einer exzeptionellen zu einer *normativen* Form der Gemeindeleitung.

In klarem Unterschied zu den Meistern der zweiten Generation, Jakob Joseph und Dov Ber, gerieten folgerichtig auch und gerade die materiellen Alltagssorgen der Chassidim, ihr Kampf um Gesundheit, Nachwuchs und den schieren Lebensunterhalt ihrer Familie in die direkte Zuständigkeit des Zaddik.¹⁵ Fußend auf der berühmten Sentenz des Talmud,¹⁶ der zufolge Kinder, Leben und Lebensunterhalt nicht vom persönlichen Verdienst eines Menschen, sondern vom Schicksal abhängig seien, wuchs dem Zaddik die Funktion eines universalen Segensmittlers zu, der sich auch den materiellen Sorgen seiner Anhänger zu widmen hat:

UND ES BAT JITZCHAK ETC. (Gen 21,25) Es scheint mir, dass es genau um diese drei Dinge geht: Söhne, Leben und Nahrung, die der Verknüpfung nach unten (?) bedürfen, denn der Zaddik legt sein Wissen auf sie. Sie sind nämlich erforderlich für die Welt. Dadurch kann der Zaddik sie in die Welt verströmen. Wenn sie aber nicht nach unten verknüpft sind, ist es unmöglich, dass sie in die Welt verströmt werden. Sogar wenn der Zaddik in all seinen Gedanken und seiner Heiligkeit beim Ewigen ist, auch dann ist es erforderlich, dass der Zaddik ein wenig von seinem Rang herabsteigt, um sie [die irdischen Bedürfnisse] zu bedenken, denn sie sind Bedürfnisse der Welt. Dann erst werden sie in der Welt verströmt.¹⁷ Und dies ist, was die Weisen sagen (bMo'ed

¹⁵ Jakob Joseph differenzierte noch zwischen den spirituellen Bedürfnissen, für die er den Zaddik als Gelehrten in der Verantwortung sah, und den alltäglichen Bedürfnissen der Menschen, die in den Aufgabenbereich der einfachen, ungebildeten Leute gehörten.

¹⁶ Baba Qamma 28a. Das talmudische Wort wird bei Elimelech (selbstverständlich) einer kabbalistisch geprägten Interpretation unterzogen, die an dieser Stelle nicht im Einzelnen entfaltet werden kann.

¹⁷ Asterisken finden sich im No'am Elimelekh allenthalben. Welche Funktion ihnen zukommt, weiß eigentlich niemand so recht.

Qatan 28a): ‚Söhne, Leben und Nahrung: Nicht vom Verdienst hängt diese Sache ab.‘ Soll heißen: Nicht von Verdienst und Strahlkraft des Menschen allein hängt die Sache ab, sondern vom günstigen Schicksal [masalá]. Wie es zum Ausdruck kommt: ‚Es träuft [jisal] Wasser von seinen Zweigen.‘ (Num 24,7) Soll sagen: Vielmehr durch den Zaddik, der die [Segens]ströme verlängert, der nämlich sein Wissen und seine Gedanken gibt, um diese träufen zu lassen und zu verlängern: Söhne, Leben, Nahrung.¹⁸

Damit nahm letztendlich das Unheil seinen Lauf: Je weiter sich der Verantwortungsbereich des Zaddik dehnte, desto mehr musste sich dieser den Erwartungen und Hilfesuchen seiner Anhänger stellen. – Und: je zahlreicher die Chassidim eines Rebben, desto mehr gerieten die kommunalen jüdischen Institutionen wie der ortsansässige Schächter, der Rabbiner, aber eben auch die lokale Armenfürsorge unter Druck, weil sich die Menschen nun angelegentlich an den Zaddik wandten. Als Segensmittler war ja von ihm eher wirksame Unterstützung zu erwarten als von den sich rapide leerenden Kassen des Kahal.

Zahlreiche chassidische Legenden berichten vom unermüdlichen Kampf der Zaddikim gegen die Armut ihrer Anhänger, von den höchst unterschiedlichen (manchmal auch bizarren) Methoden, mit denen sie versuchten, den Ansprüchen ihrer Klienten gerecht zu werden.¹⁹ Von etlichen Zaddikim wird berichtet, sie hätten nicht effektiv beten oder überhaupt nicht einschlafen können, solange sich auch nur eine für die Armenkasse taugliche Kleinmünze in ihrem Besitz befunden hätte.²⁰ Die zwei folgenden Episoden – wiederum aus dem Umfeld der Chassidim Elimelechs – künden eher vom Pragmatismus des Rebben als von dessen himmlischer Vermittlungstätigkeit:

¹⁸ Vgl. No'am Elimelekh. Jerusalem 1992, Toledot, fol. 54c.

¹⁹ Im Unterschied zum polnisch-galizianischen Chassidismus im Gefolge von Leżajsk definierten andere Zaddikim (wie die Lubawitscher Rebbes, die Meister der Schule von Przysucha oder Nachman von Brazlaw) ihre Aufgabe nach wie vor im Wesentlichen spirituell. Wieder andere (vgl. die Czarnobyl- oder Friedman-Dynastien) interpretierten ihr Amt als eine Art königliche Repräsentanz der Judenheit.

²⁰ Pars pro toto: Karl Erich Grözinger (Hg.): Die Geschichten vom Ba'al Schem Tov. Bd. 1. Wiesbaden 1997, S. 156.

Der Heilige Rebe Jechesqel von Kusmir hat gesagt: Der Herr und Meister Elimelech sagt: Jeder Mensch kann ein Auskommen [Parnosse] haben, sogar, wenn er mit Spänen, kleinen Holzstückchen, handeln muss. Es darf ihm der Handel allerdings nicht zum Ekel werden. Wenn ihm nämlich der Handel zum Ekel wird, dann wäre der Handel nicht rein (oder ehrlich).²¹

Unser Lehrer Elimelech tadelte einmal einen, warum er seine Tochter nicht verheirate. Wenn es wegen des Geldes wäre, das er nicht hätte, sollte er in der Welt herumfahren, um Almosen einzunehmen. Antwortete der Vater: Er wolle seinen Dienst am Ewigen nicht unterbrechen. Unterwegs ist man nämlich von vielen Geboten befreit. Hat der Herr und Meister Elimelech zu ihm gesagt: Der Talmud sagt: Wenn deine Tochter groß geworden ist, dann sollst du ein wenig vom Dienst am Ewigen nachlassen – und verheirate sie!²²

Vom Scheitern des Kampfes gegen das Elend

Seinen Höhepunkt erreichte die „Leibssorge“ der kleinpolnischen Rebbes mit dem Wirken Jakob Jitzchak Horowitz', des „Sehers“ von Lublin (1745–1815).²³ Fußend auf den Konzepten Jakob Josefs und Elimelechs, rückte er die Sorge um die materiellen Nöte seiner Anhänger ins Zentrum der Führungsaufgaben eines Zaddik.

By the conferment of religious significance on deprivation and abundance, by making man's spiritual potential dependent on his material position, and by the very conception of poverty as a cause of disintegration and separation between man and God, the foundation is laid for a new social ethos.²⁴

Gleichzeitig wurde jedoch die Voraussetzung für eine systematische Überforderung der Zaddikim geschaffen – was man

²¹ Nifla'ot Elimelekh (wie Anm. 12), S. 37.

²² Ebd., S. 41.

²³ Vgl. zum Folgenden: Rachel Elior: Between Yesh and Ayin: The Doctrine of the Zaddik in the Works of Jacob Isaac, the Seer of Lublin. In: Ada Rapoport-Albert, Steven Zipperstein (Hg.): Jewish History: Essays in honour of Chimen Abramsky. London 1988, S. 393–455.

²⁴ Ebd., S. 440.

am tragischen Schicksal beider, Elimelechs und des „Sehers“, ablesen kann. Der Rebbe von Leżajsk sei, so die diesbezüglich wenig auskunftsfreudigen Zeugen, gegen Ende seines Lebens des unaufhörlichen Zustroms hilfsbedürftiger Anhänger müde gewesen und habe deshalb sein Amt als Zaddik aufgegeben. Noch tragischer – wiewohl auch hier die Quellen für weitaus mehr Theaterdonner als für Klarheit sorgen – erging es dem „Seher“. Sein Scheitern mündete in den „Großen Fall“, einen spektakulären Sturz aus dem Fenster seines Hauses, an dessen Folgen er schließlich starb. Ob es eine verunglückte Himmelsreise war (wie seine Anhänger meinen) oder die Strafe für das „Herbeidrängen des Messias“ (was andere chassidische Beobachter kolportierten); ob er betrunken aus dem Fenster fiel (wie es seine erbitterten Gegner genüsslich ausbreiteten) oder ob er schlicht einen Suizidversuch unternahm:²⁵ Es bleibt festzuhalten, dass die großen Zaddikim der dritten Generation mit ihrem heldenmütigen Versuch Schiffbruch erlitten, der verbreiteten Armut ihrer Anhänger substantiell abzuhelpfen.

So wurde es am Ende wieder nichts mit dem siegreichen Kampf einer religiösen Reformbewegung für die Versöhnung zwischen den materiellen Bedürfnissen des Leibes und dem Streben nach spiritueller Vervollkommnung hienieden. Was bleibt, ist immerhin das Andenken an ungewöhnliche Menschen, die es versucht haben.

BILDNACHWEIS
 Abb.1. Wikimedia
 Commons
 Abb.2 Wikimedia
 Commons; uploader:
 Tamara

²⁵ So vermutet es David Assaf: *Untold Tales of the Hasidim: Crisis and Discontent in the History of Hasidism*. Waltham 2010, S. 97–119.

Sabine Koller

Die Poesie der Bettler

Streifzüge durch die jiddische Literatur

1. „Geht über die Häuser!“ – (Sprach-)Bilder der Armut

Als Marc Chagall aus Sehnsucht nach seiner großen Liebe Bella aus der Kunstmetropole Paris nach Vitebsk zurückkehrt, wird er vom Ersten Weltkrieg und von großem Elend überrascht. Hunderttausende von Juden sind auf der Flucht und strömen in seine Geburtsstadt – der Zar hat die unmittelbare Räumung großer Gebiete im jüdischen Ansiedlungsrayon angeordnet.¹ In der Folge malt Chagall zahlreiche arme Juden, ausgestattet mit den obligatorischen Attributen: mit der „torbe“, dem Bettelsack, einer einfachen Schildkappe, in Lumpen und abgetragener, geflickter Kleidung, kurz: in einer „Harlekinaade [...], über die niemand lachte“, wie Manès Sperber schreibt.² Mit dem über der Stadt schwebenden Betteljuden in *Über Vitebsk* (1914 und später) hat Chagall die prototypische Metapher des armen Juden ganz buchstäblich in Malerei überführt: Sein Jude „geyt iber di hayzer“, er geht über die Häuser, was so viel wie von Haus zu Haus ziehen und um Almosen bitten heißt.³

Bereits Jahrzehnte zuvor gehören arme Juden nicht zuletzt durch die wiederkehrenden Pogrome und Vertreibungen zum Straßenbild von Stadt und Shtetl in Galizien, Wolhynien oder Podolien. Namhafte jüdische Maler aus dem östlichen Europa wie Leopold Pilichowski, Maurycy Minkowski, Maurycy Trębacz oder Marc Chagalls Lehrer Jurij (Yehuda) Pen setzten notleidende Juden wiederholt ins Bild. Zahlreiche jiddische Schriftsteller tun es ihnen im Medium der Literatur gleich. Ob

¹ Siehe Benjamin Harshav: *Marc Chagall and the Lost Jewish World. The Nature of his Art and Iconography.* New York 2006, S. 121.

² Manès Sperber: *Die Wasserträger Gottes. All das Vergangene...* Wien 1978, S. 20.

³ Zur Visualisierung jiddischer Redensarten und Sprichwörter s. Ziva Amishai-Maisels: *Chagall's Jewish „in-jokes“.* In: *Journal of Jewish art* 5 (1978), S. 76–93.



1 Marc Chagall, Über Vitebsk 1914

bissig-satirisch, tragikomisch oder elegisch – arme Juden werden zu einem Topos der jiddischen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts. Doch sind sie wirklich so arm? Mendele Moykher Sforim (1836–1917) und Sholem Aleykhem (1859–1916) machen unter dem – ambivalenten – Vorzeichen der Komik aus so manch armem (fiktiven) Tropf im östlichen Europa eine literarische Berühmtheit. Der zunächst sozialkritische, später neoromantisch gesinnte Yitskhok Leybush Perets (1852–1915) oder der Modernist Moyshe Kulbak (1896–1937) statten vordergründig arme Juden mit einem großen symbolischen und mystischen Reichtum aus. Armut als Motiv der jiddischen Literatur gibt einen aufschlussreichen Blick auf die ästhetischen und ideologischen Positionen der Autoren frei. Was mit Mendele als Kritik der Armut beginnt, mündet bei Kulbak in eine Philosophie der Not. In der Gestaltung des armen Juden öffnen sich die Texte hin zu kritischer Selbstreflexion und komischer Selbstironie, aber auch zu verborgenen (religiösen) Sinnebenen und (enttäuschten) Heilserwartungen.

2. Arme Armut – Mendeles satirische Spitzen

Mendele Moykher Sforim, „Mendele der Buchhändler“ (Pseudonym für Sholem Yankev Abramovitsh), zählt gemeinsam mit Sholem Aleykhem und Yitskhok Leybush Perets zu den Gründervätern der modernen jiddischen Literatur. Mit gleichem Recht ist er aufgrund seiner hebräischen Texte und Au-

totranslationen Mitbegründer der neuhebräischen Literatur.⁴ Mendele macht in seinen Romanen – allen voran im Bettlerroman *Fishke der krumer* (*Fischke der Lahme*, 1869/88) – mit aufklärerischer Verve das Leid der Juden im östlichen Europa und dessen Rückwärtsgewandtheit zum Thema seiner Prosa. Mit seinem Roman *Dos kleyne mentshele* (*Das Menschlein*, 1863/64) gilt er als Erfinder des literarischen „Luftmenschen“.⁵

Als Maskil, also als Verfechter der jüdischen Aufklärung, der *Haskole* (hebr.: *Haskala*), fiktionalisiert Mendele das Shtetl aus einer Außenperspektive – dabei ist er selbst nur einen Schritt davon entfernt.⁶ Aus dieser ‚nahen Distanz‘ macht er Armut zu einem wesentlichen Bestandteil seiner großangelegten ‚Kulturkritik‘ am Leben im Shtetl. Mendele zeigt Typen, keine Individuen. Seinen schematisierten und statischen Figuren, allesamt ‚Nutzlose‘ und ‚Müßiggänger‘, bieten sich kaum Möglichkeiten zur Evolution.⁷ Diesen sozialen ‚Antihelden‘ aus der untersten Volksschicht gelingt kein Aufstieg, wie ihn Sholem Aleykhems Luftmenschen – meist erfolglos – immer wieder versuchen. Mendeles Typen sind Allegorien der Armut. Auch Mendeles Handlungsorte folgen diesem typisierenden Programm. Ihre sprechenden Namen machen sie ebenfalls zu Allegorien. Mendeles ostjüdischer *locus paupertatis* heißt Kaptsansk, Bettlerstadt (von jidd. kaptsn: Bettler).⁸

Der allegorische Zuschnitt ist der Satire geschuldet, Mendeles bevorzugtem Schreibmodus.⁹ Die satirische Überspitzung von Armut erlaubt Mendele die schlagkräftige Koppelung von Komik und Kritik. Die „Hakdomes Mendele Moynkher Sfo-

⁴ Zu Mendele s. zuletzt Susanne Klingenstein: Mendele der Buchhändler. Leben und Werk des Sholem Yankev Abramovitsh. Eine Geschichte der jiddischen Literatur zwischen Berdichev und Odessa, 1835–1917. Wiesbaden 2014. (Jüdische Kultur. Studien zur Geistesgeschichte, Religion und Literatur 27).

⁵ Vgl. Nicolas Berg: Luftmenschen. Zur Geschichte einer Metapher. Göttingen 2008, S. 26.

⁶ David G. Roskies: *The Jewish Search for a Usable Past*. Bloomington 1999, S. 41.

⁷ Vgl. Hubert Witt in seinem Nachwort zu Mendele Mocher Sforim: *Fischke der Lahme*. Bettlerroman. Leipzig 1994, S. 214–236, bes. S. 228 und 234f.

⁸ Weitere sprechende Ortsnamen sind – mit je hebräischem Äquivalent – Tuneyadevke (Batlon) als „Faulenzerstadt“ oder das dem russischen Satiriker Michail Saltykov-Šcedrin verpflichtete „Glupsk“ (Batlon), „Dummstadt“.

⁹ David Aberbach: *Realism, Caricature, and Bias. The Fiction of Mendele Mocher Sefarim*. London 1993, S. 3 und 54.

rim“, die „Vorreden, zu seinem Schelmenroman *Kitser masoes Binyomen ha-shlishi* (*Die kurzen Reisen Benjamins des Dritten*, 1878) können als Gründungstext der jiddischen Bettlerhymne gelten.¹⁰ Sie ist der – unfreiwillig verkürzten – Reise Benjamins, der wie Don Quichotte von der Literatur entflammt ist, und seines Begleiters Senderl, seinem ‚Sancho Pansa aus dem Shtetl‘, vorangestellt (enden wird die Reise nicht wie beabsichtigt in Eretz Israel, sondern in einem zaristischen Militärgefängnis):

„[...] Omer Mendele Moykher Sforim, zogt Mendele Moykher Sforim, geloybt iz der boyre, vos bashtimt dem gang fun di gilgulim in di himlen oybn un dem gang fun zayne ale bashefenishn af der erd unten. Afle a grezele krikht nisht aroys fun der erd, biz vanen a malekh shlogt es nisht un zogt: Vaks! Krikh aroys! Mikolshkn a mentsh, [...] Es shlogen di malokhim oykh ale mine kaptsonim unzere, zogendig, vakst, kaptsonim, evyoynim, dalfonim, geboyrene, obgekumene, ofene, farborgene, shprotst, vakst vi groz, vi kropeve! Geyt, yidishe kinder, geyt – iber di hayzer! ...“¹¹

[...] *Omer Mendele Moykher Sforim*, sagt Mendele Moykher Sforim, gelobt sei der Schöpfer, der über den Gang der Gestirne oben im Himmel und über den Gang all seiner Geschöpfe unten auf der Erde bestimmt. Nicht einmal ein Grashalm kriecht aus der Erde heraus, bis ihn nicht der Engel stuppt und sagt: Wachse! Kriech heraus! Und ein Mensch erst, [...] Die Engel stupsen auch alle Arten von unseren Bettlern an und sagen dabei: Wachst, Bettler, Habenichtse, von Geburt an Arme, Heruntergekommene, öffentlich oder heimlich Mittellose, sprießt, wächst wie Gras, wie Brennesseln! Geht, jüdische Kinder, geht – über die Häuser! ... [Ü: S. Koller]

Mendele nutzt die Fallhöhe zwischen der ‚hohen‘ hebräischen religiösen Literatur und der ‚niedrigen‘ jiddischen *folks-sh-*

¹⁰ Mendele Moykher-Sforim: Ale verk. Naynter band. Masoes Binyomen ha-shlishi (Alle Werke. Neunter Band. Die Reisen Benjamins des Dritten). Warschau 1928, S. 3–6. Zur Vorrede s. Ken Frieden: *Classic Yiddish Fiction*. Abramovitsh, Sholem Aleichem & Peretz. New York 1995, S. 80–82. In der deutschen Übertragung von Efraim Frisch mit dem Titel „Die Fahrten Benjamins des Dritten“ (Olten 21983) fehlt dieser Prolog.

¹¹ Mendele Moykher-Sforim: Ale verk(wie Anm. 10), S. 3f.

prakh. Mendele, der Schöpfer der beiden fiktiven Luftmenschlichen Benjamin und Senderl, spricht, den Sprachduktus der Tora parodierend, die ostjüdischen Bettler an wie der tanachische Schöpfergott den Menschen. Doch ist seine pathetische Rede mit groteskem Inhalt gefüllt. Ihre satirische Schärfe erhält sie durch den Widerspruch zwischen der Verheißung des Bundesschlusses im Ersten Buch Moses 12 (Wort Gottes) und der ostjüdischen, von Armut geprägten Realität (Wort Mendeles). Die göttliche Botschaft wird karnevalisiert. Doch wird sie durch die melodische Aneinanderreihung von Synonymen ästhetisiert. Die inhaltliche Anti-Klimax vom Gottesgeschöpf zur mittellosen Gestalt wird durch die rhetorische Klimax, die im Aufruf „geyt – iber die hayzer!“ gipfelt, komisch überbotten. Mendeles Haupttrumpf ist die Hyperbel. Armut als Thema bewirkt Reichtum der Sprache.

3. Wortreiche Armut – Sholem Aleykhems Humoresken

Wie Mendele verwendet Sholem Aleykhem alias Sholem Yankev Rabinovitsh für seine Literarisierung der Armut sprechende Namen (sein Pseudonym ist selbst einer: „Der Friede sei mit Euch“): Mendele erfindet Kapsansk, Sholem-Aleykhem Kasrilevke (von jidd. „kasril“ = Armer, Bettler) – in einer Zeit, in der Zola, Gor’kij oder Reymont das Lumpenproletariat der Großstädte beschreiben.¹² Kasrilevke ist der literarische Prototyp des Shtetl im russischen Ansiedlungsrayon schlechthin. Doch anders als bei Mendele weicht die bittere Satire einer humoristischen, selbstironischen Darstellung. Der didaktisch-aufklärerische Impetus ist zurückgenommen. Das Shtetl Kasrilevke ist ein Ort der Armut, aber auch der Komik (mit traurigem Hintersinn). Das Ergebnis ist ein Lachen unter Tränen, das der jiddische Autor Nikolaj Gogol’ abgesehen hat.¹³ Die Linse der komischen Brechung erzeugt einen doppelten Effekt: Der hohe Ernst der Armut, die zweifelsfrei groß war, wird ‚entthront‘. Umso stärker wirkt die heilende (oder kompensatorische) Funktion des Lachens – durch Literatur.

¹² Zu Kasrilevke, einem Amalgam aus Sholem Aleykhems Herkunftsorten Voronke und Berditshev, siehe insbesondere Dan Miron: *The Image of the Shtetl and Other Studies of Modern Jewish Literary Imagination*. Syracuse/New York 2000, S. 24.

¹³ Dan Miron spricht von der dunklen Seite von Sholem Aleykhems Lachen, vgl. *The Dark Side of Sholem Aleichem’s Laughter*. In: *Derekh Judaica Urbinatesnia I* (2003), S. 16–55.

Wie Mendele nutzt Sholem Aleykhem das komische Potenzial der Parodie. Dieses Register zieht er zu Beginn der Erzählung *Di shtot fun di kleyne mentshelekh* (Die Stadt der kleinen Menschen, 1901), die einen ganzen Zyklus in und um Kasrilevke eröffnet. Der Ich-Erzähler parodiert hier beides, die Tora und Mendele, den Aufklärer:

Di shtot fun di kleyne mentshelekh, vos ikh fir dikh ahin arayn, fraynd lezer, gefint zikh punkt in der mit fun'm gebentshtn „tkhum“, vo me hot avekgezestst yidn kop af kop, vi hering in a fesel, un ongezogt, zey zolen zikh frukhpern un mern – un der nomen fun der doziker barimter shtot iz kasrilevke.

Fun vanen nemt zikh der nomen kasrilevke? Ot fun vanen:

Bay unz eyn oreman, dos veyst yederer, hot Yisros nemen: faran a gemeyner man, un eyn oreman, un nebekh eyn oreman, un a groyser oreman, un a gefalener, a mekabl, a kaptsn, a dales, a dalfn, eyn oni, un eyn onivevien. Itlekher fun di dozike oysgerekhente nemen vert aroysgeredt mit eyn ander min nign... un faran nokh a nomen: a kasril, oder a kasrilik. Der doziker nomen vert aroysgeredt shoyn gor mit eyn ander min nign, lemoshl: „oy, bin ikh, kenehore, a kasrilik!“... Kasrilik – dos iz shoyn nisht glat azoy a kaptsn, a shlimazl dos iz shoyn, farshteyt ir mikh, aza min oreman, vos falt nisht, khasvesholem, arop bay zikh mit zayn oremkayt: aderabe, s'iz gor a gdule! Af unzer loshn heyst es „eyn orems un a freylekhs“...¹⁴

Die Stadt der kleinen Menschlein, in die ich dich führe, lieber Leser, befindet sich genau in der Mitte jenes vielgepriesenen [gesegneten – S.K.] „Ansiedlungsrayons“, in den man die Juden dicht an dicht zusammengesteckt hat,

¹⁴ Sholem Aleykhem: Ale verk. Kleyne mentshelekh mit kleyne hasoges (Alle Werke. Kleine Menschen mit kleinen Ideen, Bd. 6). New York 1920, S. 9–17, hier S. 9 f. Die deutsche Übertragung von Andrej Jendrusch findet sich in: Scholem-Alejchem: Fortschritt in Kasrilewke und andere alte Geschichten aus neuerer Zeit. Berlin 1990, S. 5–14. Die Erzählung erscheint erstmalig 1901 in der Warschauer Wochenzeitung „Der yud“ (Der Jude). Zu dieser Zeit arbeitet Sholem Aleykhem parallel an „Tevey, der milkhiker“ (Tevey, der Milchmann). Unter den verfassten Teilen ist auch das vierte Kapitel um Tsaytl (1899), das ebenfalls und weitaus tragischer jüdische Armut darstellt.

wie Heringe in ein Fässchen und ihnen sagte: „Seiet fruchtbar und mehret euch!“ – und der Namen dieser berühmten Stadt ist Kasrilevke.

Wo kommt der Name Kasrilevke eigentlich her? Nun, das verhält sich folgendermaßen:

Wie jeder weiß, gibt es bei uns für einen armen Mann Namen im Überfluss: Da gibt es den Mann aus einfachen Verhältnissen und den Armen und den nebbich Armen, den Besitzlosen und den Notleidenden, den Bettelarmen und den Habenicht, den Hungerleider, den entsetzlich armen Schlucker und den Ärmsten der Armen. Ein jeder dieser Namen hat seinen unverwechselbaren Klang. Und dann gibt es da noch eine Bezeichnung: *Kasriel* oder *Kasrilik*. Die wird mit ganz besonderem Tonfall ausgesprochen, beispielsweise: „Oj, bin ich, kein böser Blick soll mich treffen, ein Kasrilik!“ ... Kasrilik, das ist kein Bettler schlechthin, kein Schlemihl, das ist, versteht ihr mich, ein solch armer Teufel, der, Gott sei dank, schon nicht mehr fürchten braucht, dass die Armut seinem Ruf zum Schaden gereicht. Im Gegenteil, sie wird sogar mit Stolz und Würde zur Schau getragen! Wie sagt man doch: „Arm, aber fröhlich...“ (Ü: Andrej Jendrusch)

Sholem Aleykhem treibt die von Mendele begonnene Ästhetisierung der jiddischen Sprache weiter. Neben Formen der Parodie und Hyperbolisierung bedient er sich zur komischen Anreicherung des Textes eines besonderen narrativen Schachzugs: Der Leser erlebt Kasrilevke mit den Augen des Rückkehrers. Der Erzähler mit Namen „Sholem Aleykhem“ ist zu Gast in der Stadt, aus der er stammt. Er ist *der Eigene* (aus Kasrilevke) und *der Fremde* zugleich, aus der weiten Welt der Assimiliertheit und Moderne zurückgekehrt. Diese Erzählsituation zwischen Eigenem (der rückständischen jüdischen Welt des Shtetl) und des Fremden (der modernen Zivilisation) erzeugt eine komische Diskrepanz zwischen der gewohnten Vorstellung von Zivilisation, Kultur und Welt und der (Nicht-)Erfüllung dieser Erwartung in der Bettlerstadt. Das (komische) Ergebnis: Kasrilevke ist eine Welt für sich. Kasrilevke lässt sich nicht zivilisieren. Im Gegenteil: „faryosemt, farkholemt, farkisheft und fartift in zikh zelbst“ (verwaist, verträumt, verzaubert und vertieft in sich selbst), schenkt es hehren Begriffen wie „Zivilisation“, „Kultur“ oder „Fortschritt“ keinerlei

Beachtung.¹⁵ Hier liegt die Größe der ‚kleinen Menschen‘ Kasrilevkes: in der fröhlichen Anarchie fröhlicher Bettler, in einer einfältigen Ignoranz, die dem Lachen (der jüdischen Leser über sich selbst) Tür und Tor öffnet.

Die Welt Kasrilevkes ist eine Welt der Sprache. Sholem Aleykhem setzt dafür auf Mündlichkeit (*skaz*, Flüche, Dialoge), auf Wortspiele, Sprachwitz und die Kraft der Anekdote. Die Realität löst sich in Sprache auf. Diese vitale Sprachwelt ist Ausdruck der Armut, macht diese aber aufgrund ihrer ins Groteske gesteigerten Komik und des fast vollständig getilgten Wirklichkeitsbezugs über Kritik erhaben.

4. Ethik der Armut – Yitskhok Leybush Perets' Wundererzählungen

Die von Sholem Aleykhem begonnene ästhetische Autonomie des literarischen Textes, die auch seine Erzählungen um die Bettlerstadt betrifft, erlebt mit Yitskhok Leybush Perets eine Steigerung. Die Warschauer Gallionsfigur vermag die vier großen jüdischen Strömungen des 19. Jahrhunderts, nämlich Chassidismus, Haskala, die soziale und die nationale Idee, in sein Schaffen zu integrieren.¹⁶ Überdies revolutioniert Perets, ein glänzender Stilist, die jiddische Prosa und Dramatik mit hoch ästhetisierten – zumeist symbolistischen – Texten. Der Eintritt der jiddischen Literatur in die Moderne ist vollzogen.¹⁷

In Perets' Erzählensammlungen *Khsidish* (Chassidisches, 1894–1912) und *Folkstimlekhe geshikhtn* (Volkstümliche Geschichten, 1901–1915) kehrt nach Sholem Aleykhems „mythology of the mundane“ (David Roskies) das Religiöse und eine romantische Stilisierung der Shtetl-Armut in die jiddische literarische Produktion zurück.¹⁸ Mendele setzte die Satire ein zum Kampf gegen Armut und blindes Gottvertrauen.

¹⁵ Sholem Aleykhem: *Ale verk* (wie Anm. 14), S. 10.

¹⁶ Vgl. Shmuel Niger: *Dertseylers un romanisten* (Erzähler und Romanzierer). New York 1946, S. 183–189.

¹⁷ S. hierzu in Auswahl Shmuel Niger: I.L. Perets. *Zayn lebn, zayn firndike perzenlikhkayt und yidishe shriftn, zayn virkung* (Sein Leben, seine Führungspersönlichkeit und seine jiddischen Schriften). Buenos Aires 1952; Ruth Wisse: I.L. Perets and the Making of Modern Jewish Culture. Seattle, London 1991; David G. Roskies: *The Conjuror I.L. Peretz*. In: Ders. *A Bridge of Longing. The Lost Art of Yiddish Storytelling*. Cambridge/Mass. 1995, S. 99–146.

¹⁸ S. Roskies: *A Bridge of Longing* (wie Anm. 17). S. 147–190.

Perets bricht in seinen Texten eine Lanze für beides: Gottvertrauen erscheint bei ihm generalisiert im Glanz seiner Poetik; seine armen Juden sind von hoher ethischer Integrität.¹⁹ Doch erst die Koppelung von Gottvertrauen und Armut schafft die Voraussetzung für den Eintritt des Göttlichen in die Welt. Nicht bei den Reichen, sondern im Hause armer Juden offenbart sich in chassidischer Manier Gottes Gnade und Herrlichkeit. Der Prophet Elias fungiert hier häufig – in ganz und gar irdischer Gestalt – als Botschafter. Die Erzählung *Zibn gute yor* (Sieben gute Jahre) führt dies exemplarisch vor, mehr noch aber *Der kuntsn-makher* (Der Zauberkünstler) von 1904.²⁰ Der bettelarme Khayim-Yoyne und seine ihm treu ergebene Frau Rivke-Beyle haben keinen Groschen mehr, um das Pessach-Fest zu begehen. Ungeachtet der großen Not hat der Mann unerschütterliches Gottvertrauen. Sein „bitokhn“, so der jiddische Begriff, wird zum Leitmotiv der Erzählung, die nach einem komplexen Dreier-System komponiert und sprachlich stilisiert ist.²¹ Hunger und Armut, die Rivke-Beyle fast zur Verzweiflung bringen, können gegen Khayim-Yoynes Zuversicht nichts ausrichten. Mag seine Wohnung als einzige „vi an ovl tsvishn mekhutonim, vi a blinde tsvishn zeendike“ („wie ein Trauernder unter Hochzeitsgästen, wie ein Blinder unter Sehenden“) dastehen, seine festlich und freudig gestimmte Seele fällt, dem hohen Feiertag gemäß, nicht vom Glauben ab:

„az got vet veln, vet nokh zayn peysekh!“
 „wenn Gott will, wird noch Pessach sein!“²²

Khayim-Yoynes Vertrauen auf den Allerhöchsten mündet ins Wunder: Ein im Shtetl aufgetauchter, geheimnisvoller Zauberkünstler entpuppt sich als der Prophet Elias und zaubert –

¹⁹ Wisse: I.L. Perets (wie Anm. 17), S. 84–92.

²⁰ Yitskhok Leybush Perets: *Der kuntsn-makher*. In: Ders. *Ale verk* (Alle Werke, Bd. 5). New York 1947, S. 147–151. Neben der Übersetzung Nathan Birnbaums unter dem Pseudonym Matthias Acher liegt eine weitere von Armin Eidherr vor; s. J. L. Perez. *Volkstümliche Geschichten. Heiligen- und Wunderlegenden*. Berlin 1913, S. 29–36 und ders. *Der Prozess mit dem Wind*. Frankfurt am Main 21988, S. 41–47.

²¹ Siehe Perets: *Der kuntsn-makher* (wie Anm. 20), S. 148–149. Zur Poetik der Erzählung und Chagalls 1916 entstandenen Illustrationen einschließlich Titelblatt s. Sabine Koller: *Marc Chagall. Grenzgänge zwischen Literatur und Malerei*. Köln, Weimar, Wien 2012, S. 106–128.

²² Perets: *Der kuntsn-makher* (wie Anm. 20), S. 149.



2 Marc Chagall, Der Prophet Ilias 1916
In der letzten Illustration schwebt der Prophet Elias wie Chagalls Bettlergestalten über den Häusern. Erneut visualisiert der Künstler das Über-die-Häuser-Gehen und bringt so Elias' irdische Tarnung als mittelloser Mensch zum Ausdruck.

nicht ohne die gehörige Portion Ironie – dem armen Paar einen reich gedeckten Seder-Tisch in die Stube. Ermöglicht hat dies die ethische Größe des gottesfürchtigen Juden.

5. Armut als neue Religion – Moyshe Kulbaks heilige Bettler

Mit Moyshe Kulbak betritt ein glänzender Dichter die Bühne der jiddischen Literatur. Sein während des Ersten Weltkrieges entstandenes Gedicht *Shterndl* (Sternlein, 1916) und sein Poem *Vilne* (Vilnius, 1926) machen ihn

zu Lebzeiten zu einer Legende.²³ Auch sein Kurzroman *Montog. A kleyner roman* (Montag. Ein kleiner Roman), 1926 im Warschauer Verlag der *Kultur-Lige* erschienen, ist von lyrischen Prinzipien und erratischen, dunklen Bildern durchdrungen.

Montog ist ein Roman über die Revolution *als* Krieg und die Revolution *im* Krieg. In zwanzig lose aneinandergereihten, surreal wirkenden Kapiteln dieser „lirisch-philosophische poeme“ (lyrisch-philosophisches Poem), wie Shmuel Niger es nennt, werden zwei einander entgegengesetzte Handlungsebenen entfaltet:²⁴ eine Ebene der Reflexion, welche die Philosophie des Protagonisten, Mordkhe (Mordechaj) Markus, vorstellt und – als Hintergrund hierzu – eine Ebene der Tat. Hier wird das brutale Bürgerkriegsgeschehen als Folge der Revolution beschrieben.²⁵

Mordkhe Markus, ein mystisch veranlagter Intellektueller und Außenseiter, denkt in seiner Dachstube über die „fi-

²³ Kulbaks Lyrik kennzeichnet das Volkstümliche, die Verbundenheit mit der Erde sowie eine in Bildkraft und Rhythmik modernistische Textgestaltung. Zu Kulbak und insbesondere zu seinem bekanntesten Werk, *Di Zelmenyaner* (*Die Zelmenyaner*, 1931/35), s. Rachel Ertel: „Les Zelminiens“. In: Dies.: *Royaumes juifs. Trésors de la littérature yiddish*. Paris 2009, S. 331–339.

²⁴ Shmuel Niger: Moyshe Kulbak, in: Ders.: *Yidishe shrayber in Sovet-Rusland* (*Jiddische Schriftsteller in Sowjetrussland*). New York 1958, S. 69–131, hier S. 98.

²⁵ Niger: *Yidishe shrayber* (wie Anm. 24), S. 98. Siehe hierzu ausführlich Sabine Koller: *Jiddische Literatur und der Krieg. Moyshe Kulbak und Israel Rabon*. In: *Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts XII* (2014), S. 237–261.

losofye fun dem unter-mentsh“ (Philosophie des Untermenschen) nach.²⁶ Er erhebt diese gar zu einer Religion des reinen Seins.²⁷ Mordkhe strebt ein rein körperliches, naturhaftes, vorrationales Dasein an. Die ideale Verkörperung des reinen Seins, das auf der totalen Negation des menschlichen Willens basiert, ist ihm der Bettler. Den Bettler nennt Mordkhe den „mentsh fun prostn montag“ (den einfachen Montagsmensch) im Gegensatz zum Feiertagsjuden (des Sabbats).²⁸ Die Urerfahrung dieser neuen Religion, einem Gegenentwurf zu Nietzsches Übermensch und Schopenhauers Willensphilosophie, liegt in Mordkhes Kindheit: Jeden Montag bewundert er die Bettler, wenn sie durch die Gassen ziehen.²⁹

Bettler in Lumpen bilden das Zentrum von Mordkhes Religion der Armut. Als krasser Gegensatz zum neuen ‚Über-Menschen kommunistischer Prägung, der keine moralische Instanz außer der neuen Ideologie anerkennt, erscheinen sie ihm als Hypostasen des willensfreien und damit gewaltlosen „unter-mentsh“ (Untermenschen). In Kulbaks Gestaltung sind sie zutiefst jüdisch: Sie gemahnen an die *Lamed-Vovnikes* (hebr.: *Lamed-Vovnikim*), die 36 Gerechten der jüdischen Legende, die kraft ihrer Gerechtigkeit die Welt vor dem Untergang bewahren, oder an Rabbi Nakhmen Braslevers unvollendete Erzählung von den sieben Bettlern.³⁰ Mordkhe stellt die Ärmsten unter den Armen – aufgrund ihrer Schönheit – auf eine Ebene mit dem Patriarchen Abraham:

Yo, mir hobn lib di oremelayt, vos hobn gornisht vos tsum gebn, di, vos geyen iber di hayzer mit di torbes af di pleytses. [...] Es iz beemes do sheynkayt in di oremelayt. Kh’hob anumlt’n gezen bay a tir an altn betler mit a torbe af di pleytses – an emeser Avrom ovinu.³¹

²⁶ Moyshe Kulbak: *Montog. A kleyner roman* (Montag. Ein kleiner Roman). Warschau 1926, S. 86.

²⁷ Kulbak: *Montog* (wie Anm. 26), S. 36.

²⁸ Niger: *Yidishe shrayber* (wie Anm. 24), S. 98.

²⁹ Kulbak: *Montog* (wie Anm. 26), S. 53 f und 59.

³⁰ Vgl. auch Kulbaks Poem „Lamed-Vov“ (Sechsenddreißig) von 1920. In: *Geklibene verk* (Ausgewählte Werke). New York 1953, S. 170–182. Nakhmen Braslevers dreizehnte Erzählung „Von den sieben Bettlern“ findet sich in: *Die Erzählungen des Rabbi Nachman von Bratzlaw*. Zum ersten Mal aus dem Jiddischen und Hebräischen übersetzt, kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Michael Brocke. München, Wien 1985, S. 205–236.

³¹ Kulbak: *Montog* (wie Anm. 26), S. 92 f.

Ja, wir mögen die Armen, die gar nichts geben können, die von Haus zu Haus gehen mit ihren Säcken über der Schulter. [...] Den Armen wohnt wahrhaftig Schönheit inne. Neulich sah ich bei einer Tür einen alten Bettler mit einem Sack über der Schulter – ein wahrer Vater Abraham. (Ü: Sabine Koller)

Zugleich überschreiten Kulbaks Bettlergestalten das Jüdische: Mordkhe, selbst eine Mischung aus Hiob, Jesus und Buddha, vermengt den Topos von den 36 Gerechten mit buddhistischen Nirwana-Vorstellungen und christlicher Armutslehre. Das Ende von Kulbaks ‚Lobpreis der Armut‘, in dem sich Mystik und Messianisches verbinden, ist düster: Nicht nur Mordkhe, auch die heiligen Besitzlosen sterben. Kulbaks Bettlerroman ist ein Roman über einen verfehlten Messianismus und Ausdruck dafür, dass der Mensch mit Eintritt in die Epoche der Revolution metaphysisch verwaist ist.

6. Armut im Spiegel der Texte: Ein Fazit

Mendeles Literarisierung der Armut ist Kultur-, ja Religionskritik. Seine satirisch überzeichnete Darstellung armer Juden im östlichen Europa wendet sich gegen blindes Gottvertrauen und Passivität. Dahinter steht ein klarer aufklärerischer Auftrag. Sholem Aleykhem geht einen Schritt weiter: Armut erscheint bei ihm in einem säkularen Kontext. Das Heil liegt für Sholem Aleykhem in der sprachludistisch-komischen Ästhetisierung von Armut und in der befreienden Funktion des Lachens. Perets markiert einen Wendepunkt: Er resakralisiert arme Juden. Perets verlacht sie nicht mehr, sondern überhöht sie ethisch. In seinen Texten kehrt das – chassidisch geprägte – Vertrauen in göttliches Heil trotz Armut zurück. Kulbaks *Montag* ist eine elegische Replik auf Perets' auserwählte Arme. Zunächst ist Kulbaks jüdisch-christlich-buddhistische Ethik der Bedürfnislosigkeit ein Gegenentwurf zur kommunistischen Ideologie. Doch erfüllt seine ‚Religion der Armut‘ im Unterschied zu Perets ihr Heilsversprechen nicht. Der Wechsel vom Sabbat zum Montag und von der religiösen Ordnung des Seder (hebr. Ordnung) zum Chaos (des atheistischen Sozialismus) lässt dies nicht mehr zu. Hier offenbart sich neben der Zäsur zwischen den vom Religiösen sich weg bewegenden Armutstexten Mendeles und Sholem Aleykhems auf der einen Seite und Peretsens und Kulbaks Rückkehr zum Re-

ligiösen auf der anderen Seite ein zweiter, weitaus schwerwiegenderer Bruch: Mendele, Sholem Aleykhem und Perets schreiben alle – wenn auch in ganz unterschiedlicher ästhetischer Ausprägung – vom Gedanken der Aufklärung getragene Armutstexte der Hoffnung. Ihre Texte beschreiben die Rettung *von* der Armut. Kulbaks *Montag* tritt ein für eine Rettung *durch* Armut. Doch zeigt dieser Text – angesichts des Mordens im Namen der Revolution – das Versagen der Aufklärung und mündet in Hoffnungslosigkeit: Die wahren Menschen, nämlich Mordkhe und die Bettler, sterben – und mit ihnen der Glaube ans Heil.

BILDNACHWEIS
Abb. 1 VG Bild-Kunst,
Bonn 2016
Abb. 2 VG Bild-Kunst,
Bonn 2016

NACHRICHTEN UND TERMINE

Neues von Mitarbeitern und Absolventen

Veranstaltungen

Neues vom Freundeskreis des Lehrstuhls

Dank an Peter Mazzetti

Mit dem zuletzt erschienenen Heft der „Münchner Beiträge zur Jüdischen Geschichte und Kultur“ (Heft 15/2) hat sich **Peter Mazzetti** als Hersteller der Zeitschrift von uns verabschiedet. Er hat die Gestaltung der Zeitschrift entwickelt und sie vom ersten Heft an als Hersteller, Graphiker und Mitredakteur begleitet.

Ihn zu gewinnen war für den Freundeskreis ein Glücksfall. Peter Mazzetti war in seinem langen Berufsleben Herstellungsleiter mehrerer angesehenen Fachbuchverlage und daher, wie viele erfahrene Angehörige dieses Berufs, nicht nur mit der Herstellung einer solchen Zeitschrift tief vertraut, sondern darüber hinaus ein kompetenter Gesprächspartner für den Herausgeber, die Redaktion und die Autoren der Zeitschrift.

Er möchte sich jetzt von dieser Arbeit zurückziehen und sich seinen Hobbys widmen. Dafür wie überhaupt für sein weiteres Leben wünschen wir ihm viel Glück. Wir danken ihm für die langjäh-

rige Zusammenarbeit, danken ihm auch besonders dafür, dass er sich erst dann ganz zurückgezogen hat, als, mit seiner Mithilfe, eine Nachfolgerin für ihn gefunden war.

Künftig wird unsere Zeitschrift hergestellt vom „Büro Beck. Druckproduktion“ in Kempten/Allgäu. Unsere neue Partnerin ist Frau **Christel Beck**. Christel Beck sammelte nach Buchhändlerlehre und Studium an der Fachhochschule für Druck in Stuttgart zunächst fünf Jahre lang Erfahrungen in der Buchproduktion in der Druckbranche, bevor sie zwölf Jahre in der Herstellung des Klett-Cotta Verlags tätig war, zuletzt als Herstellungsleiterin. Seit 2011 ist sie als freie Herstellerin für Druckprodukte in Kempten ansässig. Im Vordergrund ihrer Arbeit steht die Betreuung von Büchern und Broschüren von der Konzeption und Gestaltung bis zur Realisation.

Wir freuen uns auf die Zusammenarbeit.



Natan Sznajder (Foto: Privat)

Wir freuen uns, im Sommersemester 2016 **Prof. Dr. Natan Sznajder**, Professor der Soziologie am Academic College Tel Aviv-Yafo, als Israel Institute-Gastprofessor zu begrüßen. Schwerpunkte seiner Forschung sind Kultursociologie, Erinnerungspolitik, Menschenrechte und politische Theorie. Soeben ist das von Sznajder gemeinsam mit Doron Rabinovici geschriebene Buch *Herzl Relo@ded: Kein Märchen* im Jüdischen Verlag bei Suhrkamp erschienen, in dem die Autoren mit Theodor Herzl eine fiktive E-Mail-Korrespondenz über Judentum, israelische Gegenwart und jüdische Diaspora führen. Natan Sznajder hält im Sommersemester eine Vorlesung zum Thema „Gesellschaft und Kulturen in Israel“ und bietet einen Vertiefungskurs mit dem Titel „Arendt in Jerusalem: Holocaust und Erinnerung in Israel“ an.

NEUES VON MITARBEITERN UND ABSOLVENTEN

Vor kurzem ist **Prof. Michael Brenners** neues Buch *Israel: Traum und Wirklichkeit des jüdischen Staates. Von Theodor Herzl bis heute* im Verlag C.H. Beck erschienen. Gemeinsam mit dem neuen Buch von Natan Sznajder und Doron Rabinovici wird es im Rahmen der von der Münchner Volkshochschule organisierten Veranstaltung „Innen(an)sichten Israels – zwischen Vision und Wirklichkeit“ am 13. April um 19 Uhr in der Bibliothek des Gasteig vorgestellt.



Michael Brenner bei der Buchvorstellung im Gespräch mit dem Journalisten Ronen Steinke (SZ) (Foto: Marina Maisel)

Im vergangenen Semester haben im Bereich der Neuzeit **Hannes Pichler** seine Masterarbeit zum Thema „Freundschaft der mutigen Tat‘ – Franz Josef Strauß und Israel: Eine biographische Studie über die Frühphase der deutsch-israelischen Beziehungen“ und **Sarah Huber** ihre Bachelorarbeit zum Thema „Die Darstellung des Holocaust in

deutscher Kinder- und Sachbuchliteratur“ verfasst.

Im Bereich der Jüdischen Geschichte des Mittelalters haben **Elsa Nastasia Legros** eine Bachelorarbeit zum Thema „Die Zerstörung des Zweiten Tempels und der Stadt Jerusalems 70. N. Chr.: Ein Vergleich der Darstellungen des Flavius Josephus, Pseudo-Hegesippus und Josippon anhand eines Fallbeispiels“ und **Katharina Natascha Hupe** eine Masterarbeit mit dem Titel „Die Haltung des Papsttums zu Juden und Häretikern im 12. und 13. Jahrhundert im Vergleich“ abgeschlossen.

VERANSTALTUNGEN

Rückblick

Im vergangenen Wintersemester hat das Zentrum für Israel-Studien die interdisziplinäre Vortragsreihe „Panim –

Facetten der israelischen Gesellschaft“ ausgerichtet, die auf regen Zuspruch stieß. Als Referentinnen und Referenten waren Prof. Dr. Omar Kamil (Erlangen), Prof. Dan Korn (Tel Aviv), Dr. Daniel Mahla (München), Dr. des. Julie Grimmeisen (München), Evita Wiecki (München), Prof. Dr. Johannes Becke (Heidelberg), Prof. Dr. Michael Wolffsohn (München) und Dr. Tobias Grill (München) geladen.

Vorschau

Zum 100-jährigen Todestag des jiddischen Klassikers Scholem Alejchem findet am 18. April 2016 um 19 Uhr in Kooperation mit dem Kulturzentrum der Israelitischen Kultusgemeinde die Vorstellung der ersten vollständigen Übersetzung des Romans „Tewje der Milchmann“ ins Deutsche sowie eine zweisprachige Lesung (mit **Armand Presser**, **Dr. Eli Teicher** und **Evita Wiecki**) statt.



◀◀ Dan Korn
(Foto: Privat)

◀ Daniel Mahla
(Foto: Privat)

Natan Sznajder, unser Gastprofessor im Sommersemester 2016, hält am 3. Mai um 19:30 Uhr im Hörsaal A021 im Hauptgebäude der LMU seine Antrittsvorlesung mit dem Titel: „Gesellschaften in Israel“. Im Anschluss gibt es einen kleinen Empfang. Um verbindliche Anmeldung unter juedische.geschichte@lrz.uni-muenchen.de wird gebeten.

Das „Zentrum für Israel-Studien“ (ZIS) wird im Sommersemester 2016 einen Workshop for Young Scholars from Europe in Israel zum Thema „**Promised Lands: Israel-Diaspora Relations and Beyond**“ ausrichten. In diesem Rahmen finden folgende öffentliche Vorträge im Center for Advanced Studies in der Seestraße 13 statt: Am 23. Mai um 19:30 Uhr spricht **Prof. Dr. Yfaat Weiss** (Jerusalem) über „Political Sovereignty and Cultural Property: The Mount Scopus Enclave in Jerusalem“, am 24. Mai um 19:30 Uhr **Prof. Dr. Derek Penslar** (Oxford/Harvard) zum Thema „The End of the Affair: The Rise and Fall of the Israeli-Diaspora Romance“ und am 25. Mai um 12 Uhr **Prof. Dr. Michael Berkowitz** (London) zu „Photography's Jewish Affinities: Unintended Benefits and Squandered Opportunities for Zionism and Israel.“

Am 1. Juni findet um 20 Uhr im Hörsaal 001 des Historicums die diesjährige Yerushalmi Lecture statt. **Prof. Dr. Pamela Nadell** (Washington) und **Prof. Dr. David Ruderman** (Philadelphia) spre-

chen zum Thema „Blacks and Jews: Struggles in the American Promised Land“.

Am 8. Juni stellt der Politikwissenschaftler **Prof. Dr. Guy Ziv** (Washington) im Rahmen des Oberseminars von Prof. Brenner sein neues Buch über Shimon Peres, *Why Hawks Become Doves*, vor.

Den jährlichen Scholem Alejchem-Vortrag auf Jiddisch wird am 5. Juli der kanadische Schriftsteller, Autor des Bestsellers „Born to kvetch“, **Michael Wex** halten. Die Veranstaltung beginnt um 19 Uhr im Senatssaal des Hauptgebäudes der LMU und findet in Kooperation mit dem Kulturzentrum der Israelitischen Kultusgemeinde München und Oberbayern statt. Der Titel des Vortrags lautet: „Hak Mir Nisht Ken Tshaynik: Yidishe Oysdruckn un Idiommen un vi azoy zey hobn zikh antikvikt“.

Die diesjährige Europäische Sommeruniversität für Jüdische Studien in Hohenems widmet sich vom 17. bis 22. Juli dem Thema **Jüdische Heimstädte. Jerusalem und andere Jerusalems**. Gegenstand der diesjährigen Sommeruniversität sind nicht nur die umstrittenen religiösen, politischen und ideologischen Besetzungen Jerusalems, und ihre Neuerfindungen an anderem Ort, sondern auch die vielfältigen Ausdrücke jüdischer Kreativität, die von dieser Stadt inspiriert worden sind.

Mitglieder des Freundeskreises, die an der Sommeruniversität teilnehmen möchten, melden sich bitte bei Evita Wiecki.

Auch im Bereich der mittelalterlichen jüdischen Geschichte werden wieder zahlreiche Veranstaltungen stattfinden: Am 22. Juni 2016 referiert **Dr. Christoph Cluse** (Arye Maimon Institut Trier) um 18 Uhr im Raum 202 des Historicums zum Thema „Judenwucher: Zinseszins und Rechenkunst im späten Mittelalter“.

Dr. Peter Lehnardt (Ben Gurion Universität Beer Sheva) wird am 29. Juni 2016 um 18 Uhr im Raum 202 des Historicums einen Vortrag zum Thema „Hebräische Gedichte im 12. Jahrhundert“ halten.

Am 6. Juli 2016 wird **Prof. Dr. Susan Einbinder** (University of Connecticut, USA) ebenfalls um 18 Uhr im Raum 202 des Historicums referieren. Das genaue Thema wird noch bekanntgegeben.

NEUES VOM FREUNDESKREIS DES LEHRSTUHLIS

Stephan Abarbanell schreibt am Ende seines 2015 im Karl Blessing Verlag, München, erschienenen Romans „Morgenland“:

„Noam Zadoff hat am Anfang meines Weges gestanden mit seinem erhellenden Aufsatz: Reise in die Vergangenheit, Entwurf einer neuen Zukunft – Gershom Scholems Reise nach Deutschland im Jahre 1946 (Münchner Beiträge zur Jüdischen Geschichte und Kultur, Heft 2 2007).“ Wir freuen uns über die breite Wahrnehmung unserer Zeitschrift.

In der Mitgliederversammlung am 25. Januar 2016 wurde Herr Karl H. Snethlage zum ersten Rechnungsprüfer bestellt (Nachfolge Marc Szackamer). Herr Hans-Dieter Schell hat sich bereit erklärt, weiterhin als zweiter Rechnungsprüfer zu fungieren.

Veranstaltungen für Mitglieder des Freundeskreises:

Am 25. Februar 2016 um 17 Uhr fand eine Führung durch das Münchner NS-Dokumentationszentrum durch seinen Gründungsdirektor Prof. Winfried Nerdinger statt.

Am 1. Mai 2016 wird Ellen Presser durch den alten Jüdischen Friedhof in der Thalkirchner Straße führen. Eine Einladung an die Mitglieder des Freundeskreises folgt gesondert.

Im Rahmen der Jahresversammlung verlieh der Freundeskreis wieder Ulpian-Stipendien an ausgewählte Studierende:

Maximilian Marinus de Molière erhielt das von Ron Jakobowicz gestiftete *Max und Fila Gonsenheimer-Stipendium* für das Jahr 2016 in Höhe von 1.500 Euro.

Annabelle Fuchs wurde das vom Freundeskreis des Lehrstuhls für Jüdische Geschichte und Kultur e.V. gestiftete *Gerald D. Feldmann-Stipendium* für das Jahr 2016 in Höhe von 1.200 Euro zuerkannt.

Katharina Seehuber bekam das von Dr. Eli, Samy und Maximilian Teicher gestiftete *Leon und Lola Teicher-Stipendium* für das Jahr 2016 in Höhe von 1.200 Euro.

Julia Wölfel wurde das von Dr. Wolfgang Beck gestiftete *Günther Anders-Stipendium* für das Jahr 2016 in Höhe von 1.200 Euro zugesprochen.

Beste Proseminar-/Basiskursarbeiten im Sommersemester 2015

Auch die besten Hausarbeiten aus Basiskursen der Abteilung für Jüdische Geschichte und Kultur wurden auf der Jahresversammlung des Freundeskreises mit einer von **Dr. Tobias Grill** überreichten Urkunde und einem Buchpreis ausgezeichnet:

Philipp Neumair erhielt den Preis für seine Hausarbeit „Realität, Wahrnehmung und Folgen der jüdischen Migration aus Osteuropa nach 1880“ im Basiskurs „Zwischen Emanzipation und Antisemitismus: Die deutschen Juden im 19. Jahrhundert“ von Dr. Philipp Lenhard im Sommersemester 2015.

Florian Nikolas Degner wurde für seine im Sommersemester 2015 verfasste Arbeit „Quellenanalyse: A Message to the American People from the Commander-In-Chief of the Irgun“ im Basiskurs „Zwischen Trauma, Gedenken und Politik: Der Umgang mit dem Holocaust in der israelischen Gesellschaft“ von Dr. Daniel Mahla ausgezeichnet.

Für ihre Arbeit „Vergleich der franiskanischen und der dominikanischen Ansichten zu Handel, Eigentum und Wucher im Mittelalter“ im Basiskurs „Juden als Händler und Finanziere im mitteleuropäischen Mittelalter“ im Sommersemester 2015 von Prof. Eva Haverkamp erhielt **Laura Clemente** ebenfalls eine Auszeichnung.

Für die Zurverfügungstellung der Preise dankt der Freundeskreis dem Verlag C.H. Beck.

Die Autorinnen und Autoren

Martha Keil

ist Historikerin und Judaistin. Sie leitet seit 2004 das Institut für jüdische Geschichte Österreichs in St. Pölten. Seit 2016 ist sie Senior Scientist am Institut für österreichische Geschichtsforschung der Universität Wien. Forschungsschwerpunkte: jüdische Alltags- und Kulturgeschichte sowie Frauengeschichte und Gender Studies in der Vormoderne, jüdische Geschichte Österreichs.

Sabine Koller

ist seit 2013 Professorin für Slavisch-Jüdische Studien am Institut für Slavistik an der Universität Regensburg. 2007–2012 war sie Mitglied der Jungen Akademie an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Zuletzt veröffentlichte sie gemeinsam mit Gennady Estraiikh und Mikhail Krutikov *Joseph Opatoshu: A Yiddish Writer Between Europe and America* (Oxford: Legenda, 2013). Forschungsschwerpunkte: Ostjüdische Kulturrenaissance, Slavisch-jüdisch-jiddische Literatur und Kultur, Prozesse kultureller Übersetzung, Gewalt in Text und Bild, die Stadt als Text.

Gerhard Langer

ist seit 2010 Universitätsprofessor für Geschichte, Religion und Literatur des Judentums in rabbinischer Zeit an der Universität Wien. Zahlreiche Veröffentlichungen zur jüdischen Kulturgeschichte in der Antike, der rabbinischen Literatur, der Verarbeitung jüdischer Tradition in der deutschsprachigen Literatur und zu jüdisch-christlichen Beziehungen.

Hanno Loewy

ist Literatur- und Medienwissenschaftler, Publizist und Direktor des Jüdischen Museums Hohenems/Vorarlberg. Von 1990 bis 2000 baute er das Fritz-Bauer-Institut in Frankfurt am Main auf. Autor zahlreicher Publikationen, zuletzt erschienen ist *Endstation Sehnsucht. Eine Reise durch Jerushalajim-Jerusalem-Al Quds* (gemeinsam mit Hannes Sulzenbacher, 2015).

Erik Petry

ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter und stellvertretender Leiter des Zentrums für Jüdische Studien an der Universität Basel. Sein besonderes Interesse gilt der Geschichte der Juden und Jüdinnen in Deutschland und der Schweiz in der Neuzeit, dem Zionismus, der Geschichte des Antisemitismus, der Oral History sowie der Gedächtnisgeschichte. Zuletzt publizierte er seine Habilitationsschrift *Gedächtnis und Erinnerung: Das „Pack“ in Zürich* (Böhlau Verlag 2014).

Jeffrey Shandler

ist Historiker und Kulturwissenschaftler. Er ist Professor für Jewish Studies an der Rutgers Universität in New Jersey. Zu seinen wichtigsten Veröffentlichungen gehören *While America Watches: Televising the Holocaust* (Oxford University Press 1999), *Adventures in Yiddishland: Postvernacular Language and Culture* (University of California Press 2005) und *Shtetl: A Vernacular Intellectual History* (Rutgers University Press 2014).

Susanne Talabardon

hat seit 2008 die Professur für Judaistik an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg inne. Zu ihren Forschungsschwerpunkten gehören die vergleichende Rezeptionsgeschichte der Hebräischen Bibel, der osteuropäische Chassidismus sowie die Geschichte und Spiritualität der jüdischen Gemeinden Frankens. Zuletzt publizierte sie *Die Hebräische Bibel. Eine Einführung* (zusammen mit Helga Völkening, Be.Bra Wissenschaft Verlag 2015)

Evita Wiecki

arbeitet seit 2010 als Lektorin für Jiddisch am Lehrstuhl für Jüdische Geschichte und Kultur der LMU. Im Rahmen einer Promotion an der Heinrich-Heine-Universität in Düsseldorf beschäftigt sie sich mit der Geschichte der Jiddisch-Lehrbücher in Polen. Seit 2009 organisiert sie gemeinsam mit Hanno Loewy die jährliche Europäische Sommeruniversität für Jüdische Studien in Hohenems.

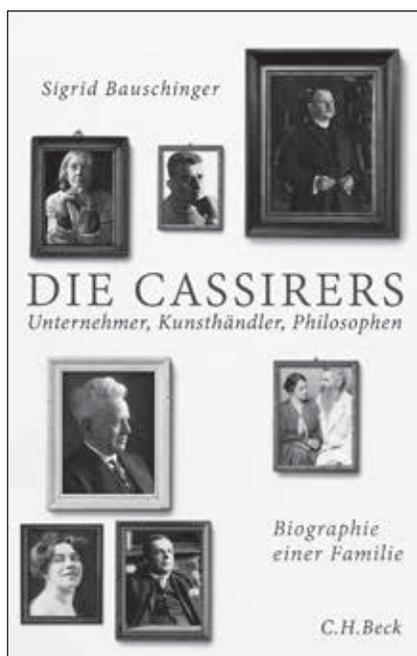
BUCHANZEIGEN



288 Seiten mit 24 Abbildungen und 4 Karten. Gebunden € 24,95
ISBN 978-3-406-68822-5

Juden waren über Jahrhunderte verfolgte Außenseiter. Die Gründung des Staates Israel sollte endlich eine ganz normale Heimat für sie schaffen. Doch heute sieht sich der jüdische Staat selbst in der Rolle des misstrauisch beobachteten Außenseiters. Michael Brenner erklärt, wie es dazu kommen konnte. Er verwebt auf meisterhafte Weise die politische und gesellschaftliche Entwicklung Israels mit der Geschichte seiner Selbstentwürfe, Träume und Traumata. Nur wer diese Tiefendimension kennt, kann das große kleine Land, das immer wieder die Welt in Atem hält, wirklich verstehen.

C.H. BECK www.chbeck.de



464 Seiten mit 41 Abbildungen.
Gebunden € 29,95
ISBN 978-3-406-67714-4

Außer den Manns hat wohl keine Familie die Kultur in Deutschland stärker geprägt als die Cassirers. Durch Handel und Industrie zu Wohlstand gekommen, wirkten sie in Kunst und Philosophie, Pädagogik und Medizin, Literatur und im Theater, bis sie von Hitler zur Emigration gezwungen wurden. Sigrid Bauschinger erzählt die Geschichte dieser einzigartig begabten Familie zum ersten Mal.



268 Seiten mit 3 Stammtafeln.
Leinen € 24,95
ISBN 978-3-406-68148-6

Die Dichterin Dagmar Nick erzählt die wechselvolle Geschichte ihrer jüdischen Vorfahren in Hamburg, Berlin und Breslau vom 16. bis zum 20. Jahrhundert. Selten zuvor wurde so lebendig nachvollziehbar, was jüdisches Leben in Deutschland über Generationen bedeutete.

„Das Buch steckt voller anrührender Geschichten, die wunderbar poetisch, aber auch sehr klar aufgeschrieben sind.“

*Sabine Reithmaier,
Süddeutsche Zeitung*

C.H. BECK www.chbeck.de

MÜNCHNER BEITRÄGE ZUR JÜDISCHEN GESCHICHTE UND KULTUR

DIE THEMEN DER
BISHER ERSCHIENENEN HEFTE

1/2007

Yfaat Weiss über Lea Goldberg – Themenschwerpunkt Juden im Nachkriegsdeutschland

2/2007

ZUR HISTORISCHEN GESTALT GERSHOM SCHOLEMS – mit Beiträgen von Jürgen Habermas, David A. Rees, Itta Shedletzky, Lina Barouch, Mirjam Triendl-Zadoff, Noam Zadoff und Giulio Busi

1/2008

MÜNCHNER PORTRÄTS: DREI JÜDISCHE BIOGRAPHIEN – Christian Ude zu Kurt Eisner, Hans-Jochen Vogel zu Lion Feuchtwanger, Rachel Salamander zu Gerty Spies

2/2008

JUDENTUM UND ISLAM – mit Beiträgen von John M. Efron, Richard I. Cohen und Carlos Fraenkel

1/2009

DEUTSCHLAND IN ISRAEL – ISRAEL IN DEUTSCHLAND – mit Beiträgen von Dan Laor, Anja Siegemund, Christian Kraft, Andrea Livnat, Gisela Dachs, Chaim Be'er und Julie Grimmeisen

2/2009

DAS PORTATIVE VATERLAND – mit Beiträgen von Hans Magnus Enzensberger, Rahel E. Feilchenfeldt, Andreas B. Kilcher, Michael Krüger, Thomas Meyer, David B. Ruderman, Ittai J. Tamari, Ernst-Peter Wieckenberg und Reinhard Wittmann

DIE THEMEN DER
BISHER ERSCHIENENEN HEFTE – Fortsetzung

1/2010

EINE DEUTSCH-JÜDISCHE NACHKRIEGSGEOGRAPHIE – mit Beiträgen von Tobias Freimüller, Katharina Friedla, Anne Gemeinhardt, Monika Halbinger, Tamar Lewinsky, Hendrik Niether, Andrea Sinn und Maximilian Strnad

2/2010

VON DER KRISTALLNACHT ZUM NOVEMBERPOGROM: DER WANDEL DES GEDENKENS AN DEN 9. NOVEMBER 1938 – mit Beiträgen von Norbert Frei, Anne Giebel, Constantin Goschler, Monika Halbinger, Harald Schmid und Alan E. Steinweis

1/2011

EIGENBILDER, FREMDBILDER – FORSCHUNGEN ZUM ANTIKEN UND MITTELALTERLICHEN JUDENTUM – mit Beiträgen von Ismar Schorsch, Ora Limor und Israel J. Yuval, Kenneth Stow, Astrid Riedler-Pohlens und Wiebke Rasumny

2/2011

DAS NEUE SEFARAD – DAS MODERNE SPANIEN UND SEIN JÜDISCHES ERBE – mit Beiträgen von David Nirenberg, Michael Studemund-Halévy, Michal Friedman, Stefanie Schüler-Springorum, Anna Menny, Carlos Collado Seidel und Alejandro Baer

1/2012

JÜDISCHE STIMMEN IM DISKURS DER SECHZIGER JAHRE – Elmauer Gespräche mit Awi Blumenfeld, Michael Brenner, Daniel Cohn-Bendit, Dan Diner, Norbert Frei, Jürgen Habermas und Rachel Salamander

2/2012

KUNSTSTADT MÜNCHEN? UNTERBROCHENE LEBENS-
WEGE – mit Beiträgen von Willibald Sauerländer, Sandra Steinleitner, Olena Balun, Anna Messner, Winfried Nerdinger, Eva-Maria Troelenberg, Annette Hagedorn, Heidi Thiede und Lisa Christina Kolb

DIE THEMEN DER
BISHER ERSCHIENENEN HEFTE – Fortsetzung

1/2013

ISRAEL AND EUROPE – Contributions by Colin Shindler, Azriel Bermant, Samuel Ghiles-Meilhac, Rory Miller, Oren Osterer, Jakub Tyszkiewicz and Noam Zadoff

2/2013

BRIEFE IM EXIL- JÜDISCHE EMIGRANTEN IN DEN USA – Guy Stern, Thomas Meyer, Mirjam Zadoff, Michael A. Meyer, Friedrich Wilhelm Graf, Marie-Luise Knott, Martina Steer und Hiltrud Höntzschel kommentieren Briefe von Leo Strauss, Arthur Rosenberg, Fritz Bamberger, Ernst Cassirer, Hannah Arendt, Friedrich Torberg, Selma Stern

1/2014

ZIONISMUS UND NATURWISSENSCHAFT – mit Beiträgen von Kärin Nickelsen, Dana von Suffrim, Derek J. Penslar, Ute Deichmann, Anthony S. Travis, Sarah Oren, Yulia Egorova und Dieter Langewiesche

2/2014

JUDENVERFOLGUNG IN MÜNCHEN – mit Beiträgen von Andreas Heusler, Dana Smith, Christiane Kuller, Susanna Schrafstetter und Maximilian Strnad

1/2015

DAS GROSSE IM KLEINEN. ÜBER ERZIEHUNG – mit Beiträgen von Bettina Bannasch, Michael Brenner, Nazli Hodaie, Philipp Lenhard, Julia Müller-Kittkau, Gregor Pelger, Evita Wiecki und Mirjam Zadoff

2/2015

LEBENSFREUNDSCHAFTEN JÜDISCHER INTELLEKTUELLER IM 20. JAHRHUNDERT – Mit Beiträgen von Lars Bullmann, Philipp Lenhard, Shulamit Volkov, Gerhard Scheit und Heidrun Siller-Brabant